GESCHICHTE

DER

ALTKIRCHLICHEN LITERATUR.

ZWEITER BAND.

GESCHICHTE

DER

ALTKIRCHLICHEN LITERATUR.

VON

OTTO BARDENHEWER,

DOKTOR DER THEOLOGIE UND DER PHILOSOPHIE, PROFESSOR DER THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN.

ZWEITER BAND.

VOM ENDE DES ZWEITEN JAHRHUNDERTS BIS ZUM BEGINN DES VIERTEN JAHRHUNDERTS.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
1903.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, STRASZBURG, MÜNCHEN UND ST LOUIS, MO.

Imprimatur.

Friburgi Brisgoviae, die 4. Iulii 1903.

✠ Thomas, Archiepps.

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg.

Vorwort.

Ein Wort herzlichen Dankes gegen meinen lieben Kollegen, Herrn Professor Dr Weyman, welcher wiederum so opferwillig war, die Mühen der Überwachung des Druckes mit mir zu teilen, hätte ich unter allen Umständen an die Spitze dieses zweiten Bandes stellen müssen. Auf Weiteres indessen würde ich gerne verzichtet haben, wenn nicht inzwischen kritische Referate über den ersten Band ausgegeben worden wären, welche eine kurze Entgegnung wenigstens sehr nahe legen. Insoweit sich freilich diese Referate innerhalb des besondern Rahmens des ersten Bandes bewegen, dort behandelte Einzelfragen aufnehmen oder der dort befolgten Anordnung des Stoffes nachgehen, kann hier nicht der Ort sein, Stellung zu denselben zu ergreifen. Meistens jedoch, ja fast regelmäßig ist auch der Titel, welchen das ganze Werk sich beilegte und welchen daher auch dieser zweite Band an der Stirne trägt, einer kritischen Beleuchtung unterstellt worden, und dem Titel gegenüber ist bezeichnenderweise im eigenen Kreise der Kritiker ein viel größerer Widerstreit der Meinungen zu Tage getreten als gegenüber dem Buche, d. h. dem ersten Bande selbst.

Krüger hat in geradezu schallenden Tönen gegen den Titel „Geschichte der altkirchlichen Literatur“ Verwahrung eingelegt. Dieser Titel trete zu dem Aufriß, welcher auch die nicht-kirchliche oder häretische Literatur in den Bereich der literarischen Betrachtung ziehe, in den handgreiflichsten Widerspruch. Die Prolegomena lieferten den unzweideutigsten Beweis, daß es „katholisch-kirchliche“ und nicht wissenschaftliche Gesichtspunkte gewesen seien, welche die Wahl des Titels bedingten. Die vorliegende „Geschichte der altkirchlichen Literatur“, der Herr Referent mag selbst das Wort erhalten, ist „streng genommen nicht Fisch und nicht Fleisch“ Die methodologischen Erörterungen des Verfassers „sind ein Schlag ins Wasser: denn es sind keine wissenschaftlichen, sondern katholisch-kirchliche Gesichtspunkte, mit denen er dem Gegner entgegentritt, den mit dem Schlagwort vom ‚protestantischen Rationalismus‘ abzutun ihm kaum gelingen dürfte“ „Solange eine Literaturgeschichte von ‚kirchlichen‘ Gesichtspunkten

ausgeht, solange haben die Ketzer hübsch draußen zu bleiben, und zwar von Rechtswegen."[1]

So Krüger. An der Identität des Referenten ist leider nicht zu zweifeln, wiewohl allerdings ein ebenfalls von Krügers Hand gezeichnetes und nur einige wenige Monate früher erschienenes Referat über die zweite Auflage meiner „Patrologie" eine andere Sprache redete und einen andern Geist atmete. Die Bemerkung, daß der Verfasser die moderne altchristliche Literaturgeschichte als den Ausfluß der Voraussetzungen des modernen rationalistischen Protestantismus rundweg ablehne, begleitete Krüger bei diesem Anlasse mit folgender Glosse: „von seinem Standpunkte aus, über den man mit ihm nicht rechten kann, zweifellos mit Grund" Und bezüglich der nichtkirchlichen oder häretischen Literatur schien Krüger sich hier mit der Forderung begnügen zu wollen, daß dieselbe nicht „zu gleichberechtigter Darstellung" in die Patrologie aufgenommen werde, weil dies eine „Durchbrechung" der herrschenden Begriffsbestimmung der Patrologie bedeuten würde[2].

Die Zeiten wechseln schnell! Jetzt glaubt also Krüger zu der Wendung greifen zu dürfen, es seien keine wissenschaftlichen, sondern katholisch-kirchliche Gesichtspunkte, mit denen ich dem Gegner entgegentrete; ja er verschmäht es nicht, bis zu der Unterstellung hinabzusteigen, ich wolle den Gegner mit dem Schlagwort vom protestantischen Rationalismus abtun. Der leicht zu überblickende Gedankengang meiner Prolegomena gipfelte in nachstehenden Sätzen. Die herkömmliche Patrologie oder, was dasselbe ist, Geschichte der altkirchlichen Literatur ruht auf der Voraussetzung, daß die Kirche eine bestimmte Summe von Heilswahrheiten als Vermächtnis ihres göttlichen Stifters von Anfang an besessen und wenigstens das christliche Altertum hindurch treu und unverfälscht bewahrt habe. Indem neuere protestantische Dogmenhistoriker diese Voraussetzung als ungeschichtlich ablehnen, sehen sie sich sofort genötigt, auch die Geschichte der altkirchlichen Literatur zu den Toten zu legen und auf ihrem Grabe eine Geschichte der altchristlichen Literatur aufzupflanzen. Wer immer aber mit andern Dogmenhistorikern jene Voraussetzung als geschichtlich begründet anerkennt, wird keinen Anlaß finden, mit der Tradition zu brechen, weil allgemein gültige Gründe zu einer Umgestaltung der Geschichte der altkirchlichen Literatur von prinzipieller Tragweite nicht vorliegen. Auf Unterscheidungslehren zwischen Katholiken und Protestanten einzugehen, war in diesem Zusammenhange, wie man sieht, nicht einmal Gelegenheit gegeben. Den Theorien neuerer rationalistischen Dogmenhistoriker wurden als zum mindesten gleichberech-

[1] G. Krüger im Literarischen Zentralblatt vom 20. September 1902, 1273 ff.
[2] Siehe Krüger in der Theol. Literaturzeitung vom 4. Januar 1902, 16 f.

tigt, nämlich vor dem Forum der Wissenschaft gleichberechtigt, die Prämissen der alten Patrologie gegenübergestellt, also die Thesen von dem göttlichen Ursprung des Christentums und der Kirche und von der Kontinuität der Glaubensüberlieferung innerhalb der Tage des Altertums, Thesen, welche sich bekanntlich nicht bloß bei Katholiken des Ansehens feststehender Axiome erfreuen. Ich meine es sogar sehr wahrscheinlich gemacht zu haben, daß das aus den Säften dieser Thesen geborene Wort „Patrologie“ nicht durch Katholiken, sondern durch Lutheraner des 17 und 18. Jahrhunderts Eingang und Verbreitung gefunden hat. Und was das 19. und 20. Jahrhundert betrifft, so genügt es, darauf hinzuweisen, daß Zahn, jedenfalls einer der bedeutendsten protestantischen Theologen der Gegenwart, seinem großen Sammelwerke fort und fort die Aufschrift gibt: „Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur.“

Ob Krüger auch jene Lutheraner, auch Zahn beschuldigen mag, sich nicht von wissenschaftlichen, sondern etwa von protestantisch-kirchlichen Gesichtspunkten leiten zu lassen, muß deshalb dahingestellt bleiben, weil allzuwenig Gewähr geboten ist für die Beständigkeit und Folgerichtigkeit des Urteils. Soviel aber liegt zu Tage, daß Krüger die Farben vertauscht und den Sprachgebrauch verkehrt, indem er „wissenschaftlich“ nennt, was sonst rationalistisch, und „katholisch-kirchlich“, was sonst positiv christlich heißt. Setzt man nur die richtigen Worte ein, so ist der ganze Sachverhalt bereits in helles Licht gerückt: Krügers „Geschichte der altchristlichen Literatur“, in ihrer Art übrigens eine treffliche Leistung, ist auf die dogmengeschichtlichen Konstruktionen Harnacks aufgebaut, und meine „Geschichte der altkirchlichen Literatur“ gründet sich auf die Überzeugung von der göttlichen Herkunft der alten Kirchenlehre und ihrer ungetrübten Fortpflanzung. Das ist der Gegensatz, und zwar der ganze Gegensatz. Es erübrigt etwa noch die Frage, woher wohl Krüger das Recht nehme, seine persönlichen Ansichten mit den Postulaten der Wissenschaft zu identifizieren und den Andersdenkenden ohne weiteres der Unwissenschaftlichkeit zu zeihen. Diese Frage kann ich nicht beantworten. Ich weiß nur, daß wahrhaft wissenschaftlicher Sinn nicht Gefahr laufen würde, einer solch bemitleidenswerten Einseitigkeit zu verfallen.

Wie soll sich die Geschichte der altkirchlichen Literatur zu der nicht-kirchlichen oder häretischen Literatur verhalten? Ich hatte folgendes Programm empfohlen. Soll alle Geschichtschreibung nach Möglichkeit zu zeigen versuchen, wie es gewesen und wie es geworden, so kann eine Geschichte der altkirchlichen Literatur der steten Berücksichtigung des häretischen Schrifttums sich nicht entziehen, weil der Entwicklungsgang der kirchlichen Literatur wesentlich bedingt

und getragen war von dem Kampfe gegen das häretische Schrifttum. Gerade die älteren Kirchenschriftsteller sind zum weitaus größeren Teile erst durch Angriffe herausgefordert auf den Plan getreten. Da jedoch das häretische Schrifttum nur um des geschichtlichen Zusammenhanges mit der antihäretischen Literatur, nicht um seiner selbst willen Einlaß in die kirchliche Literatur erhält, so darf der Aufbau der Darstellung demselben nur die Rolle des Ornamentes, nicht die Rolle des Körpers, zuerkennen. Über diese programmatischen Ausführungen beliebt Krüger mit Stillschweigen hinwegzugleiten, um desto nachdrücklicher zu betonen, daß die Art und Weise, in welcher das häretische Schrifttum tatsächlich behandelt wird, mit der Idee und Aufgabe einer altkirchlichen Literaturgeschichte sich nimmermehr in Einklang bringen lasse. Als schlagender Beweis dient ihm ein bestimmter Paragraph. In dem Abschnitt über die polemische Literatur, schreibt er, „wird mit einer Ausführlichkeit, die nichts zu wünschen übrig läßt, die gesamte gnostische Literatur behandelt. Seit wann gehört denn die in eine altkirchliche Literaturgeschichte?" Wollte der Herr Referent etwa nur bescheinigen, daß die Bemerkungen über die gnostische Literatur sein persönliches Interesse an der Sache vollauf befriedigt haben, so würde man ihm das Zeugnis nicht versagen können, daß er an dieser Stelle eine große Bescheidenheit bekundet. Nach dem Zusammenhang der Worte aber muß er vielmehr behaupten wollen, die gnostische Literatur werde mit mehr oder weniger gleich großer Einläßlichkeit besprochen wie die antignostische Literatur, und unter dieser Voraussetzung kann man ihm den Vorwurf nicht ersparen, daß er dem offenkundigen Tatbestande direkt Hohn spricht. Das wirkliche Verhältnis des Paragraphen über die gnostische Literatur zu den übrigen Partien des Buches läßt sich einem Satze des Referates Harnacks entnehmen: „Nur in einem Abschnitte wird der Verfasser seine Leser enttäuschen, nämlich in dem der gnostischen Literatur gewidmeten. Hier ist nicht nur der Mangel an tieferen und weiteren Gesichtspunkten am empfindlichsten, sondern auch die literarhistorischen Ausführungen sind zu kurz, ja an einigen Stellen geradezu flüchtig." [1] In der Tat hat der Paragraph über die gnostische Literatur ausgesprochenermaßen nur einen möglichst gedrängten, wenngleich abgerundeten und geschlossenen Überblick entrollen wollen. Eine „Enttäuschung" aber konnte diese Wahrnehmung Harnack nur deshalb bereiten, weil er schwerbegreiflicherweise den Titel des Buches gänzlich außer acht ließ und nun stillschweigend einer altkirchlichen Literaturgeschichte den Pflichtenkreis einer altchristlichen Literaturgeschichte zuschob. Fühlte ja doch Krüger sich vielmehr enttäuscht und beleidigt durch die

[1] Siehe A. Harnack in der Theol. Literaturzeitung vom 12. April 1902, 237 ff.

Fülle von Sorgfalt, welche den Ketzern zugewendet werde! Auch hat Harnack — zur Abwehr von Mißverständnissen mag dies noch beigefügt werden — es nicht für nötig gehalten, den Vorwurf der „Flüchtigkeit“ mit irgend einem Nachweis zu belegen, und die Klage über den „Mangel an tieferen und weiteren Gesichtspunkten“ ist doch wohl nur das Echo einer Wertung des Gnostizismus und seiner geschichtlichen Bedeutung, gegen welche zahlreiche andere Kirchenhistoriker sehr entschiedenen Widerspruch erheben.

Muß auch das Edikt Krügers: „die Ketzer haben hübsch draußen zu bleiben“ noch einer näheren Würdigung unterzogen werden? Man könnte nur eine Satire schreiben, ausgehend etwa von der Beobachtung, daß in Krügers „Geschichte der altchristlichen Literatur“ gerade diese Ketzer sich einer ganz ausnehmend liebevollen Aufmerkkeit zu erfreuen haben. Ich ziehe es indessen vor, zu schweigen, weil ich mehr und mehr den Eindruck gewinne, daß Krüger über der Freude an kräftigen Worten der Tragweite dessen, was er sagte, sich selbst nicht recht bewußt geworden ist.

Wenn vorhin behauptet wurde, es seien rationalistische Thesen gewesen, welche im 19. Jahrhundert dazu führten, die altkirchliche Literaturgeschichte durch eine altchristliche Literaturgeschichte zu ersetzen, so ist damit natürlich noch nicht gesagt, daß die altchristliche Literaturgeschichte ihrem Begriffe nach auf rationalistischen Voraussetzungen fuße oder mit positiv christlichen Anschauungen unvereinbar sei. Nein! Der altkirchlichen Literaturgeschichte mußte der Rationalismus die Existenzberechtigung absprechen, weil sie sich schon in und mit ihrem Namen zu positiv christlichen Grundsätzen bekennt. Die altchristliche Literaturgeschichte hingegen ist an und für sich, wie Krüger sagen würde, nicht Fisch und nicht Fleisch. Ihr Name hat einen völlig neutralen Klang, ohne theologische oder dogmatische Färbung. Die jedesmalige Auffassung des Gegenstandes, der zur Anwendung kommende Wertmaßstab, der ganze philosophisch-theologische Standpunkt ist subjektiver Einschlag, der Reflex der Persönlichkeit des Autors, welcher als solcher auf das mannigfachste und widersprechendste gestimmt und getönt sein kann.

Ich hatte also zu wählen zwischen altkirchlicher und altchristlicher Literaturgeschichte, und die Entscheidung hat auch bei solchen Referenten, welche meinen Standpunkt teilen und die prinzipielle Berechtigung der altkirchlichen Literaturgeschichte nicht bestreiten, verschiedene Aufnahme gefunden. Einige, unter ihnen Lauchert, Diekamp, Kirsch, haben die Aufschrift des Werkes nicht bloß gebilligt, sondern mit Genugtuung begrüßt und in Schutz genommen [1].

[1] F. Lauchert in den Hist.-polit. Bl. CXXIX (1902) 679 ff. Fr. Diekamp im Lit. Handweiser 1901/2, 399 ff. J. P. Kirsch in der Lit. Rundschau 1903, 175 ff.

Andere, unter ihnen Funk, Ladeuze, Baumstark, haben in dieser oder jener Weise Bedauern oder Mißfallen geäußert[1]. Funk ließ wenigstens im vorübergehen die Bemerkung fallen, mit Rücksicht darauf, daß auch die häretische Literatur zur Sprache komme, wäre es „richtiger“ gewesen, die Arbeit als Geschichte der altchristlichen Literatur zu bezeichnen. Ladeuze gab dem Empfinden Ausdruck, die Praxis entspreche nicht ganz der Theorie, insofern die angebliche Geschichte der altkirchlichen Literatur „im Grunde“ doch eine Geschichte der altchristlichen Literatur sei. Baumstark trat entschlossener auf und erklärte, in dem Umstande, daß auf die häretische Literatur und die neutestamentlichen Apokryphen, „also un-, ja widerkirchliches Schrifttum“, eine viel größere Zahl von Seiten entfalle als auf die antihäretische Literatur, liege ein „recht harter Widerspruch“ zwischen Titelgebung und Ausführung.

Funk und Ladeuze haben dem schon berührten Anlaß und Zweck sowie der gleichfalls schon gekennzeichneten Art und Weise der Behandlung der häretischen Literatur nicht die gebührende Rechnung getragen. Baumstark hat sich einer großen Übereilung schuldig gemacht. Die neutestamentlichen Apokryphen in Bausch und Bogen ein „un-, ja widerkirchliches Schrifttum“ zu nennen, ist schlechterdings nicht mehr zulässig. Ich habe ja doch wiederholt betont und auch im einzelnen nachgewiesen, daß manche dieser Apokryphen aus kirchlichen Kreisen, aus den Reihen des katholischen Klerus, hervorgegangen sind, daß andere, welche von häretischer Hand verfaßt wurden, schon sehr früh von kirchlicher Seite eine mehr oder weniger tief greifende Überarbeitung erfahren haben, daß weitaus das meiste, ja nahezu alles, was an Fragmenten häretischer Apokryphen noch vorliegt, nicht in der ursprünglichen Textgestalt, sondern in einer katholischen Revision überliefert ist. Eine feste Grenzlinie zwischen häretischen und kirchlichen Apokryphen-Texten zu ziehen, ist, wenigstens bei dem heutigen Stande der Forschung, ganz und gar unmöglich. Eben dies war der Grund, weshalb ich den neutestamentlichen Apokryphen eine zusammenhängende, lediglich nach literarischen Gesichtspunkten gegliederte und zugleich verhältnismäßig eingehende, laut Harnack sogar „besonders sorgfältige“ Besprechung widmete. Nicht ganz leicht aber war es, diesem Abschnitte den richtigen Platz anzuweisen. Wenn ich denselben hinter die häretische Literatur stellte oder zwischen die häretische und die antihäretische Literatur einschob, so war dies sachlich vollauf begründet, weil die ältesten Apokryphen zum größeren Teile aus häretischem, und zwar

[1] F. X. Funk in der Theol. Revue vom 8. April 1902, 180 ff. P. Ladeuze in der Revue d'histoire ecclés. IV (1903) 61 ff. A. Baumstark in der Röm. Quartalschr. f. christl. Altertumskunde usw. XVI (1902) 250 ff.

gnostischem Geist und Griffel geflossen und dazu bestimmt sind, für die Häresie zu werben. In technischer Hinsicht jedoch mag es verfehlt gewesen sein. Die Architektonik des Buches hat gelitten, in die Proportionen der Darstellung ist ein Mißklang hineingetragen worden, die häretische Literatur in Verbindung mit den Apokryphen nimmt wirklich einen viel breiteren Raum in Anspruch als die antihäretische Literatur.

Nun will aber noch ein weiteres Moment beachtet sein. So begreiflich es erscheint, daß der Blick der Herren Referenten an dem ersten Bande haften blieb, so selbstverständlich ist es anderseits, daß der Titel des Ganzen nach Maßgabe des Inhalts des Ganzen bestimmt wurde. Keine Häresie der alten Zeit hat eine auch nur annähernd so rege und weitverzweigte literarische Propaganda entfaltet wie der Gnostizismus des 2. Jahrhunderts, wofern es anders überhaupt gestattet ist, diesen Gnostizismus, welcher ja doch eine auf außerkirchlichem Boden erwachsene Religionsphilosophie war, als eine Häresie neben andern Häresien aufzuführen. Seit dem 3. Jahrhundert tritt die häretische Literatur der kirchlichen Literatur gegenüber so sehr in den Hintergrund und in den Schatten, daß eine gleichmäßige Berichterstattung nicht umhin kann, dieselbe gewissermaßen in Parenthese zu stellen. Dieser zweite Band enthält nicht nur keinen größeren, sondern gar keinen Abschnitt über häretische Literaturerzeugnisse, obwohl doch auch das 3. Jahrhundert eine gefährliche Häresie emporsprossen und um sich greifen sah: den Monarchianismus, den krankhaften Auswuchs der kirchlichen Reaktion gegen den gnostischen Dualismus. Kein Zweifel, daß wenigstens die römischen Monarchianer, die Ebioniten oder Dynamisten Theodotus der Lederhändler, Theodotus der Wechsler, Artemon sowohl wie die Modalisten oder Patripassianer Noetus, Praxeas, Sabellius, auch in Schriften für ihre Lehre eingetreten sind. Allein ich durfte oder mußte mich auf zwei Worte beschränken, weil eben lediglich die Tatsache literarischer Betätigung festzustellen war, ohne daß es möglich gewesen wäre, über Titel oder Themata oder schriftstellerische Formen irgendwelchen Aufschluß zu geben. Ein etwas längeres Verweilen bei Paul von Samosata war ausschließlich durch die Impulse nahegelegt, welche die kirchliche Literatur von ihm empfangen hat, während es mir fast fraglich zu sein scheint, ob er selbst überhaupt als Schriftsteller tätig war. Und wenn Beryllus von Bostra verbriefte Ansprüche auf den Titel eines Schriftstellers besitzt, so bleibt es doch völlig ungewiß, ob er auch seine nach der herkömmlichen Auffassung gleichfalls monarchianisch oder patripassianisch zugespitzte Sonderlehre in Schriften verfochten hat. Ganz ähnlich wie im 3. Jahrhundert sind die Verhältnisse in den folgenden Jahrhunderten gelagert. Oder genauer, seitdem die kirchliche Literatur zur vollen Mittagshöhe ihrer Ent-

wicklung aufsteigt, beginnt die häretische Literatur vollends in Nacht und Nebel zu entschwinden. Aus Gründen, deren Erörterung zu weit führen würde, ist die häretische Literatur, versprengte Trümmer abgerechnet, dem Untergange anheimgefallen, und die Hauptquelle für ihre Kenntnis fließt in den meist dürftigen und zusammenhanglosen Zitaten oder Referaten, welche die kirchlichen Autoren zum Zweck der Bekämpfung ihren Gegenschriften eingeflochten haben.

Eine zusammenfassende Bearbeitung des ganzen aus dem christlichen Altertum überlieferten Schriftenbestandes wird, solange sie anders den Stoff und seine Eigenart im Auge behält, über ihren Titel nicht unschlüssig sein können. Nennt sie sich Geschichte der altkirchlichen Literatur, so ist sie gleichwohl in der Lage, dem verschwindend kleinen Bruchteil des Materials, welcher nicht als kirchliches Schrifttum gelten kann, im allgemeinen wenigstens gerecht zu werden. Würde sie sich Geschichte der altchristlichen Literatur nennen, so vergriffe sie sich an den wohlverdienten Vorrechten und an den eigenen Ansprüchen der Helden der Darstellung selbst. Christen wollten auch die Monarchianer, wollten auch die Gnostiker sein, und welche Blöße hätte sich denn nicht schon in das Feigenblatt des Christennamens gehüllt, im 2. Jahrhundert ebensowohl wie im 20. Jahrhundert! Alle die höher ragenden Gestalten unserer Literaturgeschichte wollten selbst Anwälte und Wortführer ihrer Kirche sein; sie trugen seit jeher die Namen Kirchenschriftsteller, Kirchenväter, Kirchenlehrer; sie sind und bleiben die Zeugen und Gewährsmänner des Glaubensbewußtseins der alten Kirche.

München, im Juli 1903.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Erster Zeitraum.

Vom Ausgange des ersten bis zum Beginn des vierten Jahrhunderts.

Dritter Abschnitt.

Die kirchliche Literatur des dritten Jahrhunderts oder die kirchliche Literatur im Zeitalter der Entstehung einer theologischen Wissenschaft.

Erster Teil.

Die Schriftsteller des Orients.

Erstes Kapitel.

Die Alexandriner.

Zweites Kapitel.

Die Syro-Palästinenser.

Drittes Kapitel.

Die Kleinasiaten.

Zweiter Teil.

Die Schriftsteller des Okzidents.

Nachtrag.

Anhang.

Erster Zeitraum.

Vom Ausgange des ersten bis zum Beginn des vierten Jahrhunderts.

Dritter Abschnitt.

Die kirchliche Literatur des dritten Jahrhunderts oder die kirchliche Literatur im Zeitalter der Entstehung einer theologischen Wissenschaft.

Erster Teil.

Die Schriftsteller des Orients.

§ 44. Allgemeines.

(1. Das neue Entwicklungsstadium der kirchlichen Literatur. 2. Orientalen und Okzidentalen. 3. Die Alexandriner. 4. Die Syro-Palästinenser. 5. Die Kleinasiaten.)

1. Das neue Entwicklungsstadium der kirchlichen Literatur. — Seit dem Ausgange des 2. Jahrhunderts macht sich in kirchlichen Kreisen mehr und mehr das Bestreben geltend, den Inhalt der Lehrverkündigung der Kirche wissenschaftlich zu bearbeiten, historisch-exegetisch sicherzustellen und philosophisch zu begründen. Versuche dieser Art hatten, wie der erste Band im einzelnen zeigte, bereits die Apologeten und Antihäretiker des 2. Jahrhunderts unternommen, geleitet von der Absicht, die kirchliche Lehre sei es gegen heidnische und jüdische, sei es gegen häretische Mißdeutungen und Entstellungen in Schutz zu nehmen. Abwehr von Einwürfen war das gemeinsame Ziel, wenn auch der Weg zu diesem Ziele für den Apologeten sich anders gestalten mußte als für den Antihäretiker. Außer und neben der apologetischen und der antihäretischen Literatur hatte das 2. Jahrhundert auch schon eine innerkirchliche Literatur gezeitigt; dort nur eine Waffe im Kampfe der Kirche mit ihren Feinden, war die Schriftstellerei hier bereits ein Werkzeug friedlicher Arbeit im eigenen Bereiche der Kirche selbst geworden. Diese inner-

kirchliche Literatur entsprang vornehmlich dem Bedürfnisse der lehrhaften Unterweisung, einem Bedürfnisse also, welches seinerseits durch die Aufgabe der Kirche, „alle Völker zu lehren“, unmittelbar bedingt war. Es mußte aber notwendig im Fortgange der Zeit noch ein drittes Bedürfnis zu Tage treten; es mußte der in der Natur des Menschengeistes selbst begründete Drang nach Erforschung und Ergründung der geoffenbarten Wahrheit sich wirksam erweisen. Die einzelnen Inhaltsmomente dieses Wahrheitsschatzes wollten in ihre Konsequenzen entwickelt, wollten untereinander zu einem einheitlichen Ganzen zusammengefaßt, wollten mit andern Erkenntnissen und Vorstellungen, zu welchen das natürliche Denken ohne Hilfe der Offenbarung geführt hatte, verglichen, vermittelt und ausgesöhnt werden. Kurz, zum Zweck eines volleren Verständnisses wollte der Inhalt der Offenbarung nach Möglichkeit spekulativ durchdrungen und systematisch ausgestaltet sein. Dieses Bedürfnis war es, welches den Anstoß gab zum Ausbau einer kirchlichen Theologie oder Glaubenswissenschaft, und dieses Bedürfnis war es zugleich, welches der kirchlichen Literatur des 3. Jahrhunderts ihr eigentümliches Gepräge lieh. Folgerichtig sich fortentwickelnd, an die Vergangenheit anknüpfend und die Zukunft vorbereitend, tritt die kirchliche Literatur damit in ein neues Stadium. Es sind ihr neue Ziele gesteckt und neue Bahnen eröffnet. Daß sie freilich deshalb nicht aufhören durfte, auch den früher schon hervorgetretenen Bedürfnissen in zeitgemäßer Weise Rechnung zu tragen, braucht kaum bemerkt zu werden.

2. Orientalen und Okzidentalen. — Es lag in der Natur der Verhältnisse, daß auch in diesem neuen Zeitalter der kirchlichen Literatur der griechischen oder der orientalischen Kirche die führende Rolle zufiel. Die lateinische Kirche hatte, von allem andern abgesehen, überhaupt noch nicht reden gelernt. In der Reihe der Apologeten hatte allerdings auch schon ein Lateiner gestanden, Markus Minucius Felix, der Verfasser des Dialogs Oktavius. Allein dieser Lateiner war gleichsam mit ängstlicher Scheu einer Darstellung des spezifischen Gehaltes des Christentums aus dem Wege gegangen; so meisterhaft er die antik-römische Kunstprosa zu handhaben verstand, eine christlich-theologische Terminologie war ihm völlig fremd. Erst Tertullian, der gewaltige Presbyter von Karthago, hat durch kühne Umprägung und geniale Ergänzung des antiken Wortschatzes einer lateinischen Theologie die Wege geebnet, indem er ihr eine Sprache schuf. Anders bei den Griechen. Die griechische Philosophie hatte schon den griechischen Apologeten eine mehr oder weniger fertige und feststehende Terminologie, eine Fülle bestimmter und den gebildeten Kreisen geläufiger Begriffe und Begriffsverknüpfungen dargeboten. „Was in den Küstenstädten Kleinasiens und Griechenlands begründet worden, was auf attischem Boden gereift war, was in Alexandrien

unter dem Einflusse alttestamentlicher Überlieferung neue Keime getrieben hatte, — es hatte die Form bereitet für den Inhalt der Offenbarung."[1] Und wie die Griechen die Mittel besaßen, so mußten auch die Griechen, dank ihrer besondern Geistesanlage, sich am lebhaftesten und nachhaltigsten aufgefordert fühlen, die dieser Periode der kirchlichen Literatur gestellte Aufgabe in Angriff zu nehmen. Die Mittel selbst waren ja gleichfalls Errungenschaften griechischen Geistes. Man mag die bleibende Bedeutung und die weltgeschichtliche Mission der griechischen Philosophie noch so hoch werten wollen, man wird als selbstverständlich einräumen müssen, daß diese Philosophie den Stempel griechischer Geistesart und Denkweise und die Färbung griechischer Nationaleigentümlichkeit an sich trägt. Endlich muß es auch begreiflich erscheinen, daß gerade dort die Keime kirchlicher Wissenschaft zu sprossen begannen, wo profane Wissenschaft in voller Blüte stand. Leben erzeugt Leben, und Beispiel weckt Nachahmung. Alexandrien, die Zentralstätte weltlicher Geisteskultur, war die natürliche Geburtsstätte kirchlicher Theologie.

Wird den Griechen die bahnbrechende Initiative zuerkannt und deshalb der Vortritt angewiesen, so soll den Lateinern damit keineswegs Unselbständigkeit oder Untätigkeit vorgeworfen werden. Tertullian, der Fahnenträger der Lateiner, ist, wiewohl nicht unberührt von griechischen Einflüssen, doch gewissermaßen die verkörperte Originalität und Urwüchsigkeit und Ungebundenheit. In Tertullians Fußstapfen tretend, aber Takt und Maß haltend, hat Cyprian, ganz unabhängig von den Griechen, unvergängliche Werke geschaffen. Überhaupt darf von einer tiefer gehenden Abhängigkeit der lateinischen von der griechischen oder richtiger der okzidentalischen von der orientalischen Literatur im 3. Jahrhundert nicht die Rede sein. Einmal an das Licht getreten, hat die okzidentalische Literatur alsbald sich kraftvoll entfaltet und sofort auch ihre eigenen Richtungen und Wege eingeschlagen. Gleichsam von Geburt an weisen die orientalische und die okzidentalische Literatur einen sehr charakteristischen Unterschied, um nicht zu sagen Gegensatz, auf, einen Unterschied, welcher nicht in der Individualität der einzelnen Autoren, sondern in der nationalen Eigenart des Hellenen und des Römers wurzelt. Die Hellenen bleiben Idealisten; und die Römer bleiben Realisten. Die einen, leicht und beweglich, erheben sich mit Vorliebe in die Regionen der Spekulation und der Dialektik; die andern, ernst und nüchtern, fragen nach dem, was nötig und was nützlich ist. Dort stehen spekulativ-theologische Probleme, der *eine* Gott und der Sohn Gottes, der Schöpfer und die

---

[1] Frhr. v. Hertling in seiner Rede über „Christentum und griechische Philosophie" auf dem fünften internationalen Kongresse katholischer Gelehrten zu München; s. die Akten dieses Kongresses, München 1901, 67.

Schöpfung, der Glaube und das Wissen, im Vordergrunde des wissenschaftlichen Interesses; hier bilden praktisch-theologische Fragen, der Mensch und seine Pflichten, der Christ und die Erscheinungsformen heidnischen Lebens, die Kirche und ihre Verfassung, den Mittelpunkt der Erörterung. Es ist derselbe Unterschied, welcher den gesamten Entwicklungsgang der orientalischen und der okzidentalischen Literatur beherrscht hat, weil er eben tiefer gründete und deshalb mächtiger eingriff als der Wechsel der Zeiten und der Personen.

Aus dem Gesagten leitet sich die Berechtigung ab, die Kirchenschriftsteller des 3. Jahrhunderts in zwei große Gruppen zu gliedern, und um die geschichtliche Stellung und die persönliche Eigenart eines jeden einzelnen Schriftstellers um so schärfer hervortreten zu lassen, soll von allen anderweitigen Einteilungsgründen abgesehen werden. Die Ausdrücke Griechen und Lateiner würden jedoch, wie schon angedeutet, keine entsprechende Kennzeichnung der beiden Gruppen enthalten. Tertullian hat nicht bloß lateinisch, sondern auch griechisch geschriftstellert, und der hervorragendste Schriftsteller der römischen Kirche im 3. Jahrhundert, Hippolytus, hat sich, soviel wir wissen, ausschließlich der griechischen Sprache bedient. Beide aber, auch Hippolytus, haben ihre römische Nationalität nicht verleugnet. Die Schlagwörter werden deshalb Orientalen und Okzidentalen lauten müssen. Die Orientalen aber sind samt und sonders Griechen. Hierakas, Asket zu Leontopolis im Nildelta, hat um 300 sowohl griechisch wie koptisch geschrieben. Allein alle seine Schriften sind zu Grunde gegangen. Syrische Literaturdenkmäler des 3. Jahrhunderts sind in größerer Zahl bekannt und zum Teil auch noch erhalten. Die meisten derselben haben indessen bereits im ersten Bande eine Stelle gefunden, die Schriften des Gnostikers Bardesanes und seiner Schule bei der gnostischen Literatur (§ 27, 8), die von Eusebius benutzten bzw. ins Griechische übersetzten Acta Edessena bei den apokryphen Apostelgeschichten (§ 32, 11), die wohl auch in das 3. Jahrhundert fallende syrische Apologie an „Kaiser Antoninus“ bei Melito von Sardes (§ 41, 3, c). Andre syrische Schriften, welche aus dem Ende des 3. Jahrhunderts stammen oder stammen wollen, dürften sachentsprechender bei der syrischen Literatur des 4. Jahrhunderts berücksichtigt werden.

3. Die Alexandriner. — Wenn die Orientalen im folgenden in drei Abteilungen vorgeführt werden: Alexandriner, Syro-Palästinenser und Kleinasiaten, so ist damit nicht nur das Verbreitungsgebiet der kirchlichen Literatur im Umkreis des Orients abgesteckt[1],

[1] Griechenland scheidet aus. Unter den Apologeten des 2. Jahrhunderts traten auch zwei Philosophen aus Athen auf, Aristides und Athenagoras. Im 3. Jahrhundert hat Griechenland, soviel wir wissen, nicht einen einzigen Kirchenschrift-

sondern zugleich auch der Werdegang dieser Literatur angedeutet. In Alexandrien hatte das Interesse für die kirchliche Wissenschaft seinen Quellpunkt, von Alexandrien nahm es seinen Weg nach Palästina, und von Palästina ward es nach Kleinasien verpflanzt. Alexandrien, die Hauptstadt des Ptolemäerreiches, war durch die fortgesetzten Bemühungen des Herrscherhauses zur ersten Stätte gelehrter Bildung erhoben worden. Hier fanden sich die Bildungsmittel der Zeit in einer Fülle wie sonst nirgendwo vereinigt. Hier traten insbesondere auch Griechentum und Judentum in nähere Fühlung miteinander, das Judentum eignete sich griechische Formen und griechische Ideen an, und griechische Philosophie, Dichtkunst und Geschichtschreibung empfingen aus den Schriften des Alten Testamentes neue Anregungen und neue Stoffe[1]. An diesem Zentrum der Wissenschaft war schon sehr früh eine kirchliche Unterrichtsanstalt erstanden (*τῶν πιστῶν διατριβή*, *διδασκαλεῖον τῶν ἱερῶν λόγων*, Eus., Hist. eccl. V, 10, 1), welche in der Folge gewöhnlich Katechetenschule genannt wurde (vgl. *τῆς κατηχήσεως διδασκαλεῖον*, ebd. VI, 3, 3). Ihre Anfänge sind in Dunkel gehüllt. Um 180 erst, als Pantänus an ihrer Spitze stand, tritt sie in das Licht der Geschichte (ebd. V, 10); sie war aber damals ein schon längst (*ἐξ ἀρχαίου ἔθους*, ebd. V, 10, 1) vorhandenes Institut. Die Nachricht des Philippus Sidetes, Athenagoras von Athen, der Apologet, sei der erste Vorsteher der Schule gewesen, ist bereits an früherer Stelle, als von Athenagoras die Rede war, als durchaus unzuverlässig bezeichnet worden (§ 22, 4). Ursprünglich wird die Schule wohl in erster Linie für den Katechumenenunterricht bestimmt gewesen, zugleich aber allen Mitgliedern der Christengemeinde offen gestanden und auch Heiden nicht verschlossen geblieben sein. Zur Zeit, da Pantänus die Leitung übernahm, muß sie schon mehr das Gepräge einer christlichen Gelehrten- oder Philosophenschule getragen haben, in welcher das gesamte griechische Wissen zur Behandlung kam und apologetisch-christlichen Zwecken dienstbar gemacht wurde. Pantänus ward durch Klemens, Klemens durch Origenes im Vorsteheramte abgelöst, und unter Origenes (203—231) erreichte die Schule den Höhepunkt ihrer Blüte. „Sehr viele gelehrte Männer wurden durch den überallhin verbreiteten Ruf des Origenes angezogen und kamen, sich persönlich von der Tüchtigkeit dieses Mannes in den heiligen Wissenschaften zu überzeugen. Auch unzählige Häretiker und nicht wenige der ausgezeichnetsten Philosophen hingen ihm mit Eifer an und ließen sich

---

steller hervorgebracht, man müßte denn als solchen jenen griechischen Ratsherrn Ambrosius gelten lassen wollen, welcher die pseudojustinische „Oratio ad Gentiles" einer so sonderbaren Neubearbeitung unterzog; s. Bd. I 214.

[1] Vgl. etwa E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi III[3], Leipzig 1898, 304 ff.

von ihm in der Theologie wie in der heidnischen Philosophie unterweisen" (Eus., Hist. eccl. VI, 18, 2). Seit der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts begann der Glanz der Schule zu erbleichen; sie bestand jedoch noch im 4. Jahrhundert (ebd. V, 10, 1).

Gerade für die Tage der Lehrtätigkeit des größten Meisters, Origenes, läßt sich auch noch ein Einblick in den Betrieb der Schule oder den Gang des Unterrichts gewinnen, wenn auch nur auf indirektem Wege. Nachdem Origenes Alexandrien hatte verlassen müssen, gründete er zu Cäsarea in Palästina eine neue christliche Philosophenschule, und von der Unterrichtsmethode, welche er zu Cäsarea befolgte, hat ein begeisterter Schüler, Gregor der Wundertäter, in seiner Dankesrede an Origenes vom Jahre 238 (c. 7—15) ein anschauliches Bild entworfen. Da nun nicht abzusehen ist, was Origenes veranlaßt haben könnte, zu Cäsarea seine zu Alexandrien in langer Praxis erprobten pädagogischen Grundsätze zu ändern, so darf das, was Gregor über die Schule zu Cäsarea berichtet, wohl unbedenklich auf die Schule zu Alexandrien übertragen werden. Zu Cäsarea begann Origenes laut Gregor mit Logik und Dialektik und handelte sodann über Physik (im antiken Sinne) mit Einschluß von Mathematik und Astronomie. Diese Disziplinen sollten teils der formalen Schulung der Geister dienen, teils über die wichtigsten Dinge zwischen Himmel und Erde Aufklärung geben. Es folgten Ethik und Theologie. Der Unterricht in der Ethik sollte sich nicht auf Einprägung theologischer Lehrsätze beschränken, sondern sein Hauptziel in der praktischen Durchbildung der Charaktere suchen. Den theologischen Kurs eröffnete die Besprechung der metaphysischen Lehranschauungen früherer Denker und Dichter, und zwar wurden sämtliche Autoren zur Beachtung empfohlen mit alleiniger Ausnahme derjenigen, welche das Dasein Gottes und die Vorsehung leugneten. Den Schluß und die Krone des ganzen Unterrichts bildete der Vortrag der christlichen Theologie im engeren Sinne oder die Erklärung der heiligen Schriften[1].

Diese alexandrinische Katechetenschule fesselt auch das Interesse des Literarhistorikers. Sie hat sich im 3. Jahrhundert zu der hervorragendsten Pflanz- und Pflegestätte kirchlicher Wissenschaft und Literatur aufgeschwungen. Die Leiter dieser Schule waren es, welche

---

[1] Brinkmann bemerkte zu der Schilderung Gregors: „Es ist also in allem Wesentlichen derselbe Lehrgang, wie er in den stoischen und platonischen Schulen der Kaiserzeit eingehalten wurde, ja nach Abzug des spezifisch Christlichen dürfte die Übereinstimmung mit dem Unterricht etwa eines Porphyrios so gut wie vollständig sein" (A. Brinkmann, Gregors des Thaumaturgen Panegyricus auf Origenes: Rhein. Museum f. Philol., N. F. LVI [1901] 56). Man beachte nur, daß das spezifisch Christliche, welches hier in Abzug gebracht werden soll, gerade den Kern und Stern des ganzen Lehrplanes darstellt.

wie im Fluge die kirchliche Literatur des Orients einer hohen Stufe der Vollendung entgegenführten. Außer Pantänus, Klemens und Origenes sind namentlich noch Dionysius, Theognostus, Pierius und Petrus zu nennen. Pantänus allerdings hat sich, soviel bekannt, auf mündlichen Unterricht beschränkt. Sein Schüler und Nachfolger Klemens aber kann sich der Einsicht nicht verschließen, daß auch das geschriebene Wort wichtige Dienste zur Ausbreitung und Verteidigung der Wahrheit leiste, und nachdem er eine gewisse Zaghaftigkeit und Bedenklichkeit überwunden, legt er Hand an eine große Trilogie, welche eine Brücke vom Heidentum zum Christentum bilden, das heidnische Denken mit dem christlichen Glauben aussöhnen soll. Der dritte und letzte Teil jedoch, die sog. Stromata, welchen die wissenschaftliche Darstellung der christlichen Offenbarungswahrheit vorbehalten war, ergehen und verlieren sich in der Erörterung mannigfacher Vorfragen, indem sie die Lösung der eigentlichen Aufgabe immer wieder hinausschieben. Das Werk wird infolgedessen seinem Programme nicht gerecht. Ob die Schwierigkeiten des Unternehmens die Kräfte des Verfassers überstiegen, ob äußere Umstände störend eingegriffen haben, läßt sich, vorläufig wenigstens, nicht entscheiden; über dem letzten Teile des Werkes schwebt noch Dunkel. Manche andere, größere und kleinere, in die spekulative wie in die praktische Theologie einschlagende Schriften des Klemens sind nur aus Fragmenten oder auch nur aus Zitaten bekannt. Erhalten blieb eine geistvolle Abhandlung über die sittliche Bedeutung des Reichtums und Besitzes, ein Thema, welches mit solcher Einläßlichkeit und Gründlichkeit nie mehr von einem Kirchenschriftsteller des Altertums behandelt worden ist. Wiewohl indessen Klemens überaus achtungswerte Leistungen aufzuweisen hatte, so mußte er doch in den Hintergrund treten gegenüber Origenes. An Gewandtheit und Schönheit des Ausdruckes zwar hat Origenes seinen Vorgänger nicht zu erreichen vermocht; er übertraf ihn aber bei weitem an Vielseitigkeit oder Universalität der Begabung, an Tiefe der Spekulation und Konsequenz der Logik, an Arbeitskraft und Fruchtbarkeit. Dieser „Mann von Stahl" (*Ἀδαμάντιος*) hat eine bis dahin in der Geschichte der kirchlichen Literatur ganz unerhörte Produktivität entwickelt und hat zugleich mit wahrhaft königlicher Machtvollkommenheit die entlegensten Gebiete beherrscht. Er hat zuerst ein einheitliches und umfassendes philosophisch-theologisches Lehrsystem aufgeführt, er hat eine Bibelwissenschaft ins Leben gerufen, er hat eine lange Reihe apologetischer und polemischer, dogmatischer und asketischer Fragen und Gegenstände in besondern Monographien bearbeitet. Er ist in einer Person der trockenste und nüchternste Textkritiker und der kraft- und lebensvollste Homilet. Er ist der Verfasser der Hexapla und er ist der erste bedeutende Vertreter der Predigtliteratur. Er hat überhaupt, selbständig und

schöpferisch, schon fast alle jene einzelnen Felder angebaut, in welche später die theologische Wissenschaft sich verzweigen sollte.

Die literarische Tätigkeit des Origenes ist im vollsten Sinne des Wortes epochemachend gewesen. Der Name Origenes ist ein Zeichen des Widerspruches geworden. Es ist bekannt, daß die sog. origenistischen Streitigkeiten jahrhundertelang die griechische Kirche in mächtige Aufregung versetzt und auch in der lateinischen Kirche lebhaften Widerhall gefunden haben. Doch soll die spätere Entwicklung erst später zur Sprache kommen. Aber auch schon in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts steht Origenes bis zu einem gewissen Grade im Mittelpunkte der kirchlichen Literatur des Orients. Die Syro-Palästinenser und die Kleinasiaten scheiden sich gewissermaßen in Origenisten, welche sich mehr oder weniger an Origenes anschlossen und sich als seine Schüler bekannten, und Antiorigenisten, welche mehr oder weniger ausgesprochen gegen Origenes Stellung nahmen. Ja selbst die späteren Alexandriner, wie sie vorhin namhaft gemacht wurden, sind bereits in zwei Lager auseinandergegangen. Dionysius von Alexandrien ist vorwiegend ein Mann der Tat gewesen, welcher vor allem den praktischen Fragen der Zeit sein Interesse widmete und auch seine Feder in den Dienst praktischer Zwecke stellte. Theognostus, Pierius und Petrus haben sich mehr mit wissenschaftlicher Theologie befaßt, und während Theognostus und Pierius eine stark origenistisch gefärbte Dogmatik vertraten, hat Petrus an dem Lehrsysteme des Origenes eine scharfe Kritik geübt. In dem Bestreben, die Lehre der Kirche wissenschaftlich zu begründen und mit dem Zeitbewußtsein zu vermitteln, hatte Origenes sich manche folgenschwere Mißgriffe zu Schulden kommen lassen. Auch Klemens schon war durch den Einfluß der platonischen und der stoischen Philosophie auf bedenkliche Abwege geführt worden. Origenes forderte bereits bei Lebzeiten durch heterodoxe Lehren das Einschreiten der alexandrinischen Bischöfe Demetrius und Heraklas heraus. Er hatte gleichfalls gegenüber dem idealen Wahrheitsgehalte der neuen Religion die positiven Grundtatsachen des Christentums vielfach außer acht gelassen, hatte die kirchliche Lehrüberlieferung durch Beimischung platonischer und gnostischer Elemente entstellt und verfälscht, hatte in der Theorie wie in der Praxis hermeneutische Grundsätze verfochten, welche die Autorität der heiligen Schriften selbst in Frage stellten und dem Worte Gottes Lügen und Blasphemien aufbürdeten. Es haben also sehr verschiedenartige Gründe dazu mitgewirkt, daß Origenes in der angedeuteten Weise das wissenschaftliche und literarische Leben der Folgezeit beherrschte. Es verhält sich mit Origenes ganz ähnlich wie mit manchen andern Koryphäen der Geschichte.

Über die alexandrinische Katechetenschule handeln H. E. F. Guerike, De schola quae Alexandriae floruit catechetica, 2 partes. 8° Halis Sax

1824—1825. C. F W Hasselbach, De schola quae Alexandriae floruit catechetica, 2 partes. 8° Stettin. 1826—1839. E. R. Redepenning, Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre I, Bonn 1842, 57 bis 83: „Die katechetische Schule.“ Ch. Kingsley, Alexandria and her Schools. 8° Cambridge 1854. Ch. Bigg, The Christian Platonists of Alexandria. Eight lectures preached before the University of Oxford in the year 1886 or the foundation of the late Rev. John Bampton. 8° Oxford 1886. Vgl. über diese Vorlesungen A. Harnack in der Theol. Literaturzeitung 1887, 105—112. F. Vigouroux, Les écoles exégétiques chrétiennes aux premiers siècles de l'église. I. École exégétique d'Alexandrie. II. École exégétique d'Antioche: Revue Biblique I (1892) 53—64. J. B. Heard, Alexandrian and Carthaginian theology contrasted. The Hulsean lectures 1892—1893. 8° Edinburgh 1893. Vgl. über diese Vorlesungen C. Clemen, in der Theol. Literaturzeitung 1894, 374—377. F. Lehmann, Die Katechetenschule zu Alexandria kritisch beleuchtet. 8° Leipzig 1896. Lehmanns Schrift ist von den Kritikern übereinstimmend als eine wertlose Kompilation bezeichnet worden.

4. Die Syro-Palästinenser. — Von Alexandrien aus nahm der Sinn für wissenschaftliche Arbeit seinen Weg nach Palästina. Schon im 2. Jahrhundert standen die palästinensische und die alexandrinische Kirche in regem Verkehr und brieflichem Austausch. Zur Zeit des Papstes Viktor I (189—198/199) hat eine palästinensische Synode unter dem Vorsitze der Bischöfe Theophilus von Cäsarea und Narcissus von Jerusalem ein Schreiben an die römische Gemeinde gerichtet, welches sich gegen die quartadecimanische Osterfestpraxis der Kleinasiaten aussprach und mit folgenden Worten schloß: „Wir tun euch aber zu wissen, daß man auch in Alexandrien an demselben Tage wie bei uns das Pascha feiert; wir schicken ihnen nämlich Briefe und sie schicken uns Briefe, so daß wir übereinstimmend und gleichzeitig den heiligen Tag begehen“ (bei Eus., Hist. eccl. V, 25). Im 3. Jahrhundert haben sich diese Beziehungen nur noch lebhafter gestaltet. Alexander, welcher in Alexandrien als Schüler zu den Füßen der Katecheten Pantänus und Klemens gesessen hatte, ward, nachdem er, wie es scheint, nur kurze Zeit Bischof in Kappadozien gewesen (ebd. VI, 11, 1—2), um 212 zum Mitbischof (Koadjutor) des alten Bischofs Narcissus von Jerusalem und bald nachher zum Nachfolger des Narcissus bestellt und lebte und wirkte als Bischof von Jerusalem bis zu seinem glorreichen Martyrium unter Kaiser Decius im Jahre 250 (ebd. VI, 39, 2—3). Sein Interesse für kirchliche Wissenschaft hat er vor allem dadurch bekundet, daß er in Jerusalem den Grund zu einer theologischen Bibliothek legte (ebd. VI, 20, 1), der ältesten christlichen Bibliothek, deren Entstehungszeit sich noch feststellen läßt. Eusebius hat, wie er selbst bemerkt (ebd.), die Schätze dieser Bibliothek für seine Kirchengeschichte fleißig ausgebeutet. Über den ursprünglichen Bestand und die weiteren Geschicke derselben liegen jedoch keine Nachrichten

mehr vor. Um 233 suchte Origenes bei seinen Freunden in Palästina, den Bischöfen Alexander von Jerusalem und Theoktistus von Cäsarea, eine neue Heimat. Zu Cäsarea eröffnete er eine theologische Schule, welche vielleicht noch ausgesprochener als die Schule zu Alexandrien den Charakter einer Gelehrtenschule besaß. Über den Unterrichtsgang hörten wir vorhin bereits (Abs. 3) Gregor den Wundertäter Bericht erstatten.

In der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts ward die Schule zu Cäsarea durch den gelehrten Presbyter Pamphilus von Cäsarea, den väterlichen Freund des Kirchenhistorikers Eusebius, wieder ins Leben gerufen. Pamphilus pflegt auch als der Gründer der berühmten Bibliothek von Cäsarea bezeichnet zu werden, der umfangreichsten und wertvollsten Büchersammlung des ganzen christlichen Altertums. Die Anfänge dieser Sammlung gehen indessen ohne Zweifel auf Origenes zurück; Hieronymus spricht ausdrücklich von der „bibliotheca Origenis et Pamphili“ (De vir. ill. c. 113), und die Schule des Origenes konnte einer Büchersammlung kaum entbehren. Pamphilus aber hat die Sammlung bedeutend vergrößert, indem er von allen Seiten her Abschriften von Werken des Origenes und vieler andern Kirchenschriftsteller zu gewinnen suchte (Eus., Hist. eccl. VI, 32, 3; vgl. Hier., Ep. 34, ad Marcellam, c. 1). Ein genaues Verzeichnis des Handschriftenbestandes, welches Eusebius seiner Vita S. Pamphili einverleibt hatte (Eus. a. a. O.), ist mit dieser Vita zu Grunde gegangen. Aus dieser Bibliothek zu Cäsarea mögen wohl die meisten jener Quellenberichte geschöpft sein, welche der Kirchengeschichte Eusebs einen unvergänglichen Wert sichern. Hieronymus weist selbst häufig darauf hin, daß die Bibliothek zu Cäsarea ihm wichtiges Material lieferte (vgl. Ep. 34, 1; De vir. ill. c. 3 75 al.). Hieronymus verdanken wir auch die interessante Nachricht von der Erneuerung der Bibliothek in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts. Zwei Nachfolger Eusebs auf dem Bischofsstuhle von Cäsarea, Akacius (340—366) und Euzoius (376—379), ließen die zum Teil bereits beschädigten Bücher nach dem Ausdrucke des hl. Hieronymus „in membranis instaurare“ (Ep. 34, 1; De vir. ill. c. 113), d. h. aus Papyrusrollen umschreiben in Pergamentbände[1]. Mit Hieronymus

[1] Eine merkwürdige Illustration zu dieser Nachricht bietet codex Vindobonensis theol. gr. 29, saec. XI. Dem Inhaltsverzeichnisse dieser Handschrift ist die Notiz beigegeben: *Εὐζόϊος ἐπίσκοπος ἐν σωματίοις ἀνενεώσατο*, „Bischof Euzoius hat sie (die in dem Inhaltsverzeichnisse aufgeführten Bücher) in Bänden erneuern lassen“ *Ἐν σωματίοις ἀνανεοῦσθαι* ist dasselbe wie in membranis instaurare (vgl. die griechische Übersetzung des Schriftstellerkataloges des hl. Hieronymus). Die Wiener Handschrift geht auf eine Vorlage aus der Schreiberschule des Euzoius zurück, wenngleich sich nicht sagen läßt, wie viele Mittelglieder zwischen beiden liegen. Siehe L. Cohn, Philonis Alex. libellus de opificio mundi, Vratislav. 1889, Proleg. I sqq; Cohn et Wendland, Philonis Alex. opp. vol. I, Berol. 1896, Proleg. III XXXVII.

verstummt aber auch die Geschichte der Bibliothek. Zum letzten Male wird sie von Isidor von Sevilla (Etymol. VI, 6) erwähnt, welcher die von Pamphilus gesammelten „volumina“ auf etwa 30 000 schätzt, eine Zahl, welche freilich auf sich beruhen muß, weil Isidor kaum in der Lage sein konnte, Genaueres in Erfahrung zu bringen. Wann die Bibliothek untergegangen ist, steht dahin. Soviel bekannt, ist keiner ihrer Pergamentbände erhalten geblieben. Wohl aber liegen auch heute noch Kopien cäsareensischer Manuskripte vor, insbesondere in Bibelhandschriften.

Alexander, der Stifter der theologischen Bibliothek zu Jerusalem. hat, soweit unsere Kenntnis reicht, nur Briefe hinterlassen. Pamphilus, der Neubegründer der Bibliothek zu Cäsarea, ergriff noch im Kerker, dem Märtyrertod entgegensehend, die Feder zu einer großen „Apologie für Origenes,“ um die Theologie des Alexandriners gegen die vielfachen Anklagen auf Heterodoxie zu verteidigen. Julius Afrikanus, welcher in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts zu Emmaus-Nikopolis lebte, war gleichfalls von alexandrinischem Geiste angehaucht. Er hatte die Katechetenschule zu Alexandrien besucht und stand in freundschaftlichen Beziehungen zu Origenes. Wiewohl er Laie blieb, hat er sich in einzelnen Briefen als einen sehr selbständigen und scharfsinnigen Bibelkritiker erprobt. Sein bedeutendstes Werk, eine Weltchronik, welche die jüdische und christliche Überlieferung mit den Traditionen der heidnischen Völker auszugleichen suchte, ist von unberechenbarem Einfluß auf die spätere Geschichtsschreibung der griechischen Kirche geworden. Ein anderes großes Werk, „Stickereien“ betitelt, eine Realenzyklopädie über Naturwissenschaften, Medizin und anderes, verdient Erwähnung als eines der ersten Beispiele der Beteiligung von Christen an der profanwissenschaftlichen Literatur.

Im weiteren Verlaufe des 3. Jahrhunderts hat Syrien der Kirche hervorragende Schriftsteller geschenkt. Der große Dialog De recta in Deum fide gegen die Gnostiker muß in oder bei Antiochien entstanden sein. Der unbekannte Verfasser pflegt für einen Verehrer und Anhänger des Origenes gehalten zu werden, weil er dem Helden seines Dialogs, dem sieghaften Verteidiger des Glaubens der Kirche, den Namen Adamantius gab, den Beinamen des Origenes. Zutreffender wird indessen der Verfasser als ein Gegner des Alexandriners bezeichnet, insofern er den Spuren des Antiorigenisten Methodius von Olympus folgend sich gegen die origenistische Auferstehungslehre wendet, während er den Namen Adamantius lediglich seiner etymologischen Bedeutung wegen gewählt haben dürfte. Zu Antiochien lebte auch der Presbyter und Märtyrer Lucian, welcher auf dem Gebiete der Bibelwissenschaft eine einschneidende und erfolgreiche Tätigkeit entfaltete. Lucian stand an der Wiege der sog. antiochenischen

Exegetenschule, welche die ausschweifende Allegorese des Origenes und der Alexandriner überhaupt als willkürliche Spielerei verurteilte und mit allem Nachdruck auf eine möglichst objektive, historisch-grammatische Würdigung des biblischen Wortlautes drang. Im 4. und 5. Jahrhundert ist diese Schule oder Richtung zu hoher Blüte gelangt; aus ihrer Mitte sind die größten Exegeten des Altertums hervorgegangen. Anderseits aber hat Lucian auch wieder eine große Schuld auf sich geladen. Er hat bis an sein Ende eine streng subordinatianische Christologie verfochten und ist dadurch der eigentliche Vater des Arianismus, der Arius vor Arius, geworden. Die ältesten literarischen Vorkämpfer des Arianismus haben sich selbst Syllukianisten, Angehörige der Schule Lucians, genannt.

Über die alten Bibliotheken Palästinas handelt namentlich A. Ehrhard, Die griechische Patriarchalbibliothek von Jerusalem. Ein Beitrag zur griechischen Paläographie: Röm. Quartalschrift f. christl. Altertumskunde u. f. Kirchengesch. V (1891) 217—265 329—331 383—384; VI (1892) 339—365. Vgl. Ehrhard, Der alte Bestand der griechischen Patriarchalbibliothek von Jerusalem: Zentralblatt f. Bibliothekswesen IX (1892) 441—459. Über die Bibliothek zu Cäsarea vgl. auch die Bemerkungen Preuschens bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I (1893) 543—545.

5. Die Kleinasiaten. — Von Palästina aus hat sich der Einfraß des Origenes auch nach Kleinasien hin erstreckt. Bischof Firmilian von Cäsarea in Kappadozien brachte Origenes keine geringere Hochschätzung entgegen als Alexander von Jerusalem und Theoktistus von Cäsarea in Palästina. Firmilian begnügte sich nicht damit, „zum Nutzen seiner Gemeinden“ Origenes von Palästina nach Kappadozien zu berufen, sondern kam auch selbst, wiewohl schon Bischof und nicht mehr jung an Jahren, nach Palästina zu Origenes, „um sich in den göttlichen Wissenschaften zu vervollkommnen“ (Eus., Hist. eccl. VI, 27). Gregor der Wundertäter, Bischof von Neocäsarea in Pontus, hat als zwanzigjähriger Jüngling zu Cäsarea in Palästina den Vorträgen des Origenes gelauscht und in seiner schon erwähnten Dankesrede an Origenes der glühendsten Begeisterung für den alexandrinischen Meister Ausdruck gegeben. Von Firmilian besitzen wir noch ein umfangreiches Schreiben an Cyprian von Karthago über den abendländischen Ketzertaufstreit. Gregor der Wundertäter hat in späteren Jahren, als vielbeanspruchter Seelsorger, noch mehrere Schriften veröffentlicht, Schriften indessen, welche vornehmlich praktische Tendenzen verfolgen und keinen Anlaß boten, für oder gegen Origenes Partei zu ergreifen oder auf die bestrittenen Punkte der origenistischen Theologie einzugehen. Der namhafteste Schriftsteller Kleinasiens im 3. Jahrhundert ist Bischof Methodius von Olympus in Lykien geworden und er hat in leuchtenden Lettern den Kampf gegen den Origenismus auf seine Fahne geschrieben. Sein großer Dialog über die Auferstehung tritt in direktem Gegensatze zu Origenes für die kirchliche Lehre

von der materiellen Identität des Auferstehungsleibes mit dem früheren Leibe ein. Die Lehre des Origenes von der Ewigkeit der Welt sowie die Homilie des Origenes über die Hexe von Endor (1 Kg 28) hat Methodius gleichfalls in besondern Schriften zu widerlegen gesucht. Leider sind jedoch nicht wenige Schriften dieses geistvollen und formgewandten Autors dem Untergange anheimgefallen oder nur in einer unzulänglichen slavischen Übersetzung erhalten geblieben.

Erstes Kapitel.

Die Alexandriner.

§ 45. Pantänus.

Ist auch Pantänus nicht schriftstellerisch tätig gewesen, so soll doch an dieser Stelle seiner gedacht werden, nicht bloß deshalb, weil er im christlichen Altertum mehrfach als Schriftsteller bezeichnet worden ist, sondern namentlich deshalb, weil er als langjähriger Vorsteher der alexandrinischen Katechetenschule um die Entwicklung altkirchlicher Wissenschaft und Literatur sich ohne Zweifel keine geringen Verdienste erworben hat. Nachrichten über Pantänus finden sich vornehmlich bei seinem Schüler Klemens von Alexandrien und bei Eusebius. Er war, schreibt Klemens (Strom. I, 1, 11), „in Wahrheit eine sizilianische Biene, indem er [ganz nach Art der ihres Honigs wegen berühmten Bienen Siziliens] die Blumen der prophetischen und der apostolischen Wiese aussog und in den Seelen seiner Zuhörer reinen Honig der Erkenntnis erzeugte“ Nach dem Zusammenhange kann es kaum einem Zweifel unterliegen, daß Klemens hier seinen Lehrer als einen geborenen Sizilianer bezeichnen will, und die Angabe des Philippus Sidetes (Fragm. de catechistarum Alexandr. successione)[1], Pantänus sei Athener gewesen, dürfte keine Berücksichtigung verdienen. Nach Eusebius (Chron. ad a. Abr. 2209; Hist. eccl. V, 10, 1) ist Pantänus vom Stoizismus zum Christentum übergetreten; nach Philippus Sidetes (a. a. O.) war er Pythagoreer. Voll Eifer für die Verbreitung des göttlichen Wortes, so fährt Eusebius (Hist. eccl. V, 10) fort, unternahm Pantänus eine Missionsreise zu den Völkern des Orients bis nach Indien, d. h. wahrscheinlich Südarabien, woselbst er ein vom Apostel Bartholomäus zurückgelassenes Exemplar des hebräischen Matthäusevangeliums gefunden haben soll[2].

[1] Bei H. Dodwellus, Dissertationes in Irenaeum, Oxoniae 1689, 488. Die Unzuverlässigkeit dieses Zeugen ist früher schon beleuchtet worden; s. Bd. I 277 f.

[2] Über seine Quelle gibt Eusebius keine Auskunft. „Es wird erzählt“ (λόγος), sagt er, daß Pantänus in Indien „das Matthäusevangelium bei einigen dortigen Christen gefunden habe; diesen Indern soll der Apostel Bartholomäus das Evangelium gepredigt und er soll ihnen in hebräischer Sprache die Schrift des Matthäus

Hieronymus (De vir. ill. c. 36; Ep. 70, ad Magnum, c. 4) hat Eusebs Mitteilung über diese Missionsreise weiter ausgeschmückt. Später nahm Pantänus bleibenden Aufenthalt zu Alexandrien und ward der Leiter der dortigen Katechetenschule. Klemens (Strom. I, 1, 11) und Eusebius (Hist. eccl. V, 10) bezeugen übereinstimmend, daß seine Lehrtätigkeit vom reichsten Beifall und Erfolg begleitet gewesen. Klemens hatte nirgendwo auf seinen weiten Reisen einen christlichen Lehrer angetroffen, welcher eine solche Anziehungskraft auf ihn ausgeübt hätte wie Pantänus. Zu welcher Zeit und aus welchem Anlaß Pantänus nach Alexandrien gekommen, ist unbekannt [1]. Bei der Thronbesteigung des Kaisers Commodus im Jahre 180 hatte Pantänus das Lehramt bereits angetreten, und allem Anscheine nach hat er dasselbe bis zu seinem Lebensende ununterbrochen fortgeführt (Eus. V, 9—10). Kurz vor dem Jahre 200 dürfte er gestorben sein. Als Klemens das erste Buch seiner Stromata schrieb, jedenfalls mehrere Jahre nach dem 192 erfolgten Tode des Kaisers Commodus, weilte Pantänus nicht mehr unter den Lebenden [2]. Auf der andern Seite hat Klemens, welcher erst nach des Pantänus Tode die Leitung der Katechetenschule übernahm, schon 202 oder 203 aus Anlaß der Christenverfolgung unter Septimius Severus seine Lehrtätigkeit abbrechen und aus Alexandrien flüchten müssen. Die Worte des hl. Hieronymus (De vir. ill. c. 36), Pantänus sei unter Septimius Severus (193—211) und Caracalla (211 bzw. 198—217) als Lehrer tätig gewesen, sind sehr mißverständlich.

Klemens zitiert in den uns erhaltenen Schriften zu wiederholten Malen Aussprüche seiner Lehrer, „der Alten" (*τῶν πρεσβυτέρων*), über geschichtliche, dogmatische und exegetische Fragen, und nach Eusebius (Hist. eccl. II, 9, 2; VI, 13, 9; 14, 5) hat Klemens ebendies auch in verloren gegangenen Schriften getan. An andern Stellen wird ein besonders hervorragender Lehrer (*πρεσβύτης*, Ecl. 50; presbyter, Adumbr. in 1 Io 1, 1; *ὁ μακάριος πρεσβύτερος* bei Eus., Hist. eccl. VI, 14, 4) redend eingeführt, und in solchen Fällen wird stets an Pantänus zu denken sein. Einigemal wird Pantänus auch mit Namen genannt („unser Pantänus", Ecl. 56; vgl. Eus., Hist. eccl. VI, 13, 2).

---

hinterlassen haben, welche sich denn auch auf die angegebene Zeit erhielt" (Hist. eccl. V, 10, 3). Unmöglich ist es jedenfalls nicht, daß hebräisch (aramäisch) redende Judenchristen in Südarabien noch um 170—180 das Original des Matthäusevangeliums besaßen und gebrauchten. Es ist indessen auch nicht verwehrt, zu vermuten, daß diese Judenchristen des fernen Ostens das früher besprochene Hebräerevangelium (§ 31, 2) irrtümlich für das Matthäusevangelium gehalten und ausgegeben haben. Vgl. Th. Zahn, Geschichte des ntl Kanons II 2 (1892), 666—668.

[1] Daß aber seine Missionsreise nach Indien vor den Beginn seiner Lehrtätigkeit zu Alexandrien fällt, darf als sicher gelten. Siehe Zahn, Forschungen zur Gesch. des ntl Kanons III (1884) 169.

[2] Strom. I, 1, 14 wird Pantänus „jener hochbegnadigte Geist" (*τὸ πνεῦμα ἐκεῖνο τὸ κεχαριτωμένον*) genannt.

Alle diese Lehren und Überlieferungen muß Klemens durch mündliche Mitteilung empfangen haben, weil er selbst wiederholt bemerkt, „die Alten“ hätten nicht geschriftstellert (*οὐκ ἔγραφον δὲ οἱ πρεσβύτεροι*, Ecl. 27; vgl. Strom. I, 1, 11—14). Auch bei derartigen Bemerkungen hat Klemens jedenfalls in erster Linie Pantänus im Auge. Pantänus hat also keine Schriften hinterlassen. Freilich soll er nach Eusebius nicht nur durch mündlichen Vortrag, sondern auch durch Schriften (*διὰ συγγραμμάτων*) die Schätze der göttlichen Lehren erläutert (Hist. eccl. V, 10, 4) und nach Hieronymus zwar hauptsächlich durch das lebendige Wort den Kirchen genützt, aber auch viele Kommentare zur Heiligen Schrift verfaßt (De vir. ill. c. 36) und sich einen Platz in der Reihe der christlichen Schriftsteller erworben haben (Ep. 70, ad Magnum, c. 4). Allein durch diese und ähnliche Nachrichten aus späterer Zeit (von Maximus Confessor, Anastasius Sinaita) können die Aussagen des am besten unterrichteten Zeugen, Klemens, nicht in Frage gestellt werden. Hieronymus schöpfte sein Wissen ohne Zweifel aus Eusebius, und Eusebius hat sich höchst wahrscheinlich durch die erwähnten Zitate bei Klemens zu einem übereilten Schlusse auf schriftliche Vorlagen verleiten lassen. Man beachte die Unbestimmtheit seines Ausdruckes *συγγράμματα*. Titel und Gegenstand weiß er nicht anzugeben. Auch die späteren Angaben über Schriften des Pantänus dürften auf Zitate bei Klemens zurückgehen [1]

Die Zeugnisse des Altertums über Pantänus sind zusammengestellt bei Routh, Reliquiae Sacrae I² 373—383 (im Abdruck bei Migne, PP. Gr. V 1327—1332), und, weit vollständiger, bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 291—296. Die sehr zersplitterte Literatur über Pantänus verzeichnen Chevalier, Bio-Bibliographie 1715 2760; Richardson, Bibliograph. Synopsis 115—116. Hervorzuheben ist vor allem Zahn, Forschungen zur Gesch. des ntl Kanons usw. Tl III, Erlangen 1884, 156—176: „Zur Geschichte des Klemens“

§ 46. Klemens von Alexandrien.

(1. Lebensgang. 2. Schriftstellerische Tätigkeit. 3. Die große Trilogie: Protrepticus, Paedagogus, Stromata. Zusammenhang der drei Schriften. 4. Die große Trilogie. Forts. Inhalt und Gedankengang. 5. Die große Trilogie. Forts. Abfassungszeit, Quellen, Benutzung durch Spätere. 6. Die Hypotyposen. 7. „Quis dives salvetur“ 8. Verloren gegangene Schriften. 9. In Aussicht genommene Schriften. 10. Lehranschauungen.)

1. Lebensgang. — Titus Flavius Klemens ist etwa um 150, wahrscheinlich zu Athen, geboren worden. Über seine Heimat äußert schon Epiphanius (Haer. 32, 6) Zweifel. Einige, sagt er, halten Klemens für einen Alexandriner, andere für einen Athener. Die letztere Überlieferung darf ohne Frage weit höheres Vertrauen beanspruchen; die erstere ist wahrscheinlich darauf zurückzuführen, daß Klemens als

[1] Siehe Zahn, Forschungen III 165.

Presbyter der alexandrinischen Kirche und Vorsteher der alexandrinischen Katechetenschule seinen Ruhm begründet hat. Daß er von heidnischen Eltern abstammte, scheint Klemens selbst gelegentlich anzudeuten (Paed. I, 1, 1; II, 8, 62)[1] Jedenfalls bekundet er, namentlich in dem ersten, polemischen Teile seines Protrepticus, die eingehendste Vertrautheit mit dem heidnischen Mysterienwesen. Wann und wie er für das Christentum gewonnen wurde, läßt sich nicht mehr ermitteln. Als Christ hat er weite Reisen unternommen, nach Unteritalien, nach Syrien und Palästina und schließlich nach Ägypten, überall den Verkehr und Unterricht christlicher Lehrer aufsuchend (vgl. Strom. I, 1, 11). Er hat diese Männer, welchen er seine tiefere Ausbildung im Christentume verdankte, auch einzeln aufgeführt, leider aber nur den letzten und größten derselben mit Namen genannt. Der erste war ein Jonier, also von der Westküste Asiens, und mit ihm traf Klemens in Griechenland zusammen (ebd.)[2] In Großgriechenland, also wohl in einer Stadt Unteritaliens, lernte Klemens zwei weitere Lehrer kennen, von welchen der eine aus Cölesyrien, der andere aus Ägypten stammte. Einen vierten und fünften Lehrer fand er im Oriente (Syrien und Palästina); der eine war ein Assyrer, der andere ein geborner Hebräer. Kurz vor dem Jahre 180, wie es scheint, betrat er den Boden Alexandriens, lernte dort den Katecheten Pantänus, die „sizilianische Biene“, kennen und ließ sich nun, durch den Vortrag dieses Meisters gefesselt, dauernd in der Hauptstadt des Ptolemäerreiches nieder. Er beschließt die Aufzählung seiner Lehrer mit den Worten: „Da ich aber einen letzten angetroffen hatte — an Bedeutung war er der erste —, kam ich zur Ruhe (ἀνεπαυσάμην), nachdem ich ihn in Ägypten, wo er versteckt war, aufgespürt hatte“ (ebd.).

Seit etwa 190 hat Klemens als Genosse und Gehilfe im Lehramte Pantänus zur Seite gestanden, und nach dem Tode des letzteren, etwa kurz vor 200, ist Klemens der Vorsteher der Katechetenschule geworden (Eus., Hist. eccl. VI, 6). Als Priester charakterisiert er sich selbst um 190 (Paed. I, 6, 37) durch die Bemerkung: „Sind wir doch Hirten (εἴ γε ποιμένες ἐσμέν), die wir nach dem Bilde des guten Hirten den Gemeinden vorstehen.“ Über seine Wirksamkeit als Lehrer, insbesondere seine Unterrichtsmethode, ist nichts Näheres bekannt[3].

[1] Ebendies nimmt auch Eusebius (Praepar. evang. II, 2, 64) an, während es zweifelhaft bleibt, ob Eusebius eine Tradition bezeugt oder nur eine Vermutung ausspricht.

[2] Der Umstand, daß Klemens den ersten christlichen Lehrer in Griechenland fand, dient augenscheinlich zur Bestätigung der Überlieferung, daß er zu Athen geboren wurde.

[3] Auf den Gang seines Lehrvortrages im allgemeinen dürfte die Gliederung seines Hauptwerkes, Protrepticus, Paedagogus, Stromata, einiges Licht werfen; s. unten Abs. 3.

Zu seinen Schülern zählten auch Origenes und Alexander von Jerusalem. Durch die Christenverfolgung unter Septimius Severus ward seiner Tätigkeit zu Alexandrien ein Ziel gesetzt. Klemens mußte 202 oder 203 zum Wanderstabe greifen und sollte Ägypten nicht mehr wiedersehen. Ein Brief seines Schülers und Freundes Alexander ermöglicht es, die Spur des Wanderers noch etwas weiter zu verfolgen. Um das Jahr 211 schrieb Alexander, damals Bischof in Kappadozien, im Gefängnisse einen Brief an die Gemeinde zu Antiochien, und Klemens überbrachte diesen Brief an seinen Bestimmungsort (Eus., Hist. eccl. VI, 11, 5—6). Klemens hat also um 211 bei Alexander in Kleinasien geweilt, und wie die Worte Alexanders zeigen, hat er sich um die verwaiste Gemeinde seines Freundes sehr verdient gemacht. Später ward Alexander Bischof von Jerusalem, und als solcher richtete er, wahrscheinlich 215 oder 216, ein Schreiben an Origenes, in welchem von Pantänus und Klemens als heimgegangenen Vätern die Rede ist (ebd. VI, 14, 8—9). Vor 215 oder 216 muß also Klemens seine irdische Laufbahn beschlossen haben. In einigen Martyrologien wird er unter den Heiligen des 4. Dezember aufgeführt. Das römische Martyrologium dagegen kennt seinen Namen nicht [1].

J. H. Reinkens, De Clemente presbytero Alexandrino homine, scriptore, philosopho, theologo liber. 8° Vratislaviae 1851. E. Freppel, Clément d'Alexandrie. 8° Paris 1865. Fr. Böhringer, Die griechischen Väter des 3. und 4. Jahrhunderts. I. Hälfte: Klemens und Origenes [Die Kirche Christi und ihre Zeugen oder die Kirchengeschichte in Biographien [2], I, 2. Abt., I. Hälfte], Zürich 1869 (407 Seiten). Br. F. Westcott, Clement of Alexandria: A Dictionary of Christian Biography I, London 1877, 559—566. Th. Zahn, Forschungen zur Gesch. des ntl Kanons usw., Tl III, Erlangen 1884, 156—176: „Zur Geschichte des Klemens." E. de Faye, Clément d'Alexandrie. Étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au IIe siècle [Bibliothèque de l'École des hautes études, sciences religieuses, vol. XII], Paris 1898, 17—27: Biographie de Clément d'Alexandrie. (de Faye eignet sich im wesentlichen die Ergebnisse der gründlichen Untersuchung Zahns an.) F. R. M. Hitchcock, Clement of Alexandria. 12° London 1899. (Hitchcocks Schriftchen gehört zu dem populär-wissenschaftlichen Sammelwerke „The Fathers for English readers".) Ältere Literatur verzeichnet Chevalier, Bio-Bibliographie 463—464 2519—2520.

[1] Papst Benedikt XIV. hat in der seiner Ausgabe des römischen Martyrologiums (Rom 1749 und oft) vorgedruckten Bulle Postquam intelleximus vom 1. Juli 1748 (§§ 19—36) ausführlich die Gründe entwickelt, aus denen Klemens nicht zu den kirchlichen Heiligen gezählt werden könne und deshalb auch nicht in das römische Martyrologium aufgenommen worden sei. Ich hebe folgende Sätze aus: Prima quae difficultatem ingerit ratio petitur a veterum scriptorum silentio de moribus ac vita Clementis Alexandrini. Altera ratio sic se habet: nullum monumentum, imo nec ullum quidem vestigium superest cultus, quem aliqua ecclesia aut dioecesis, expresso vel tacito catholici episcopi assensu, exhibuerit Clementi Alexandrino. Tertia sequitur ratio quae Clementis Alexandrini opera sin minus erronea, saltem suspecta, nobis inspicienda proponit.

2. Schriftstellerische Tätigkeit. — Im Unterschiede von seinen Lehrern, insbesondere Pantänus, glaubt Klemens sich nicht mehr auf den mündlichen Lehrvortrag beschränken, sondern auch seine Feder in den Dienst der Wahrheit stellen zu sollen. Er hat zum erstenmal in groß angelegten Schriften die kirchliche Lehre mit den Anschauungen und Errungenschaften der Zeit auszugleichen, die erstere durch die letzteren zu rechtfertigen und zu erläutern versucht. Er nimmt infolgedessen in der Entwicklungsgeschichte der altkirchlichen Literaturgeschichte eine sehr hervorragende Stelle ein.

Klemens hat deutlich gefühlt, daß die Kirche, wenn sie anders ihrer Aufgabe gegenüber der gesamten Menschheit gerecht werden solle, nicht umhin könne, auch auf dem Gebiete der Wissenschaft und der Literatur den Wettstreit mit dem Heidentum aufzunehmen. Mögen immerhin die besondern Verhältnisse und Traditionen Alexandriens es gewesen sein, welchen er die erste Anregung zu dem kühnen Unternehmen verdankte, er würde schwerlich zur Ausführung geschritten sein, wenn ihm nicht zugleich eine hohe Auffassung von der Mission der Kirche und ein imponierender Fernblick in die Zukunft der Kirche eigen gewesen wäre. Sein Standpunkt ward durchaus nicht allgemein geteilt. Der Gnostizismus hatte die Wissenschaft und die Philosophie in kirchlichen Kreisen diskreditiert. Es gab Brüder, und sie bildeten die Majorität, welche, gestützt auf Stellen der Heiligen Schrift und insbesondere der paulinischen Briefe (1 Kor 1, 20; Kol 2, 8), Bildung und Wissen für unnütz erklärten oder gar als Teufelswerk verwarfen[1] Mit fast rührender Liebe und Geduld, durch welche nur hin und wieder eine gewisse verhaltene Erregung hindurchklingt, sucht Klemens diese kurzsichtigen Brüder eines Besseren zu belehren. Das Wissen, argumentiert er, führt zu einer über den bloßen Glauben hinausgehenden Erkenntnis der göttlichen Dinge, das Wissen fördert den Menschen auch in sittlicher Beziehung, das Wissen ist endlich auch ein nicht zu unterschätzendes Hilfsmittel für den Zweck der kirchlichen Propaganda. Mit dem Worte des Herrn selbst: „Suche, und du wirst finden“, mahnt Klemens zum Streben nach Erkenntnis, zum Forschen nach Wahrheit (Strom. V, 1, 11), und aus eigener Erfahrung fügt er bei: Ein süßer Gewinn ist, wie dem Jäger das Wild, so dem Forscher das Wahre, das er gesucht und mit Mühe errungen hat (ebd. I, 2, 21). Natürlich ist er weit entfernt, dem Bildungsdünkel der Gnostiker das Wort reden oder den Glauben der Verachtung preisgeben zu

[1] Auch die verführerische Hure des Buches der Weisheit (1, 7) deutete man, wie Klemens selbst berichtet, auf die griechische Bildung (τὴν Ἑλληνικὴν παιδείαν, Strom. I, 5, 29). Näheres bei de Faye, Clément d'Alexandrie, Paris 1898, 126—137: Les Simpliciores; vgl. 138—148: Les Simpliciores et Clément.

wollen. Er hat wenigstens in der Theorie mit sicherem Takte zwischen der Geringschätzung des Glaubens von seiten der Gnostiker und der Ablehnung aller Forschung von seiten weiter kirchlicher Kreise die richtige Mitte eingehalten. Das Wissen soll sich auf dem Glauben aufbauen, der Glaube bildet die Vorbedingung des Wissens und der Glaube enthält auch im Keime bereits alles das, was im Wissen zur Vollendung kommt.

Weiter unten wird sich Gelegenheit bieten, diese Thesen über Glauben und Wissen noch etwas näher auszuführen. Zur richtigen Würdigung der Voraussetzungen sowohl wie der Ziele der schriftstellerischen Tätigkeit unseres Klemens aber will namentlich noch seine Stellungnahme zu der griechischen Philosophie beachtet sein. Daß er an die griechische Philosophie anknüpfte und anknüpfen mußte, lag in der Natur der Sache selbst. „Nur durch Bekanntes läßt sich Unbekanntes verdeutlichen. Mit neu geschaffenen Worten, selbstgeprägten Begriffen, hätten die Väter eine Geheimlehre begründen können, aber sie hätten dem Bedürfnisse nicht entsprochen, dem sie dienen sollten: der christlichen Wahrheit Eingang zu verschaffen in die Gedankenwelt der gebildeten Kreise. Zu dieser Gedankenwelt lieferte seit langem die griechische Philosophie die vornehmsten Bestandteile. Jetzt wurde sie das Medium für die Aufnahme christlicher Ideen.“ [1] Diesen Worten eines lebenden Philosophen würde von den alten Vätern vielleicht keiner so lebhaft und freudig zugestimmt haben wie Klemens. Jedenfalls hat von den Kirchenschriftstellern des 3. Jahrhunderts keiner die providentielle Bedeutung der griechischen Philosophie in der göttlichen Heilsökonomie so scharf hervorgekehrt und so hoch gewertet wie Klemens. Paulus hatte das mosaische Gesetz den Erzieher zu Christus hin genannt (*ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριστόν*, Gal 3, 24), und Klemens nimmt keinen Anstand, der griechischen Philosophie ganz dieselbe oder doch eine sehr ähnliche Rolle zuzuweisen. „Gott“, sagt er, „ist der Urheber aller guten Dinge. Die einen verursacht er direkt, wie das Alte und das Neue Testament, die andern indirekt, wie die Philosophie. Ja vielleicht ist die Philosophie sogar direkt den Griechen gegeben worden, bevor der Herr auch die Griechen berief. Denn wie das Gesetz die Hebräer, so erzog die Philosophie die griechische Nation zu Christus hin (*ἐπαιδαγώγει γὰρ καὶ αὐτὴ τὸ Ἑλληνικὸν ὡς ὁ νόμος τοὺς Ἑβραίους εἰς Χριστόν*). Die Philosophie also bereitet, indem sie die Wege ebnet, denjenigen vor, welcher von Christus vollendet werden soll“ (Strom. I, 5, 28). Es war ein erhabener und großartiger Gedanke. Die griechische Philosophie barg reiche Schätze

[1] v. Hertling, Christentum und griechische Philosophie: Akten des fünften internationalen Kongresses kathol. Gelehrten zu München, München 1901, 67.

unvergänglicher Wahrheit, wenn auch vermischt mit Irrtum und Lüge, und vermöge ihres Wahrheitsgehaltes war sie von Gott dazu bestimmt, die Griechen gelehrig und empfänglich zu machen für die absolute Wahrheit der Offenbarung in Christus. Es verschlägt nicht viel, daß Klemens über den Ursprung der griechischen Philosophie oder die Herkunft ihres Wahrheitsgehaltes an verschiedenen Stellen sehr verschiedene und schwer miteinander zu vereinbarende Ansichten vorträgt. Er will die Möglichkeit nicht leugnen, daß die griechischen Philosophen aus eigener Kraft, durch folgerichtiges Denken, zur Erkenntnis oder doch zur Ahnung der Wahrheit vorgedrungen seien (Strom. I, 17, 87), wie er denn auch, ähnlich wie einst Justin der Märtyrer, von einem überall verbreiteten und einem jeden Menschen eingepflanzten Lichte der göttlichen Vernunft spricht (ebd. VI, 17, 154 f). Nicht selten jedoch behauptet er, in Übereinstimmung mit demselben Justin und manchem andern Apologeten der Vorzeit, die griechischen Philosophen hätten ihre Lehren den Schriften des Alten Testamentes entlehnt, aus Ruhmsucht aber das gestohlene Gut als das Resultat ihrer eigenen Forschung ausgegeben und noch dazu entstellt und verfälscht: diese Plagiatoren habe der Herr im Sinne gehabt, als er von den Dieben und Räubern sprach, welche vor ihm gekommen seien (ebd. I, 17, 81). Und anderswo möchte er gar die Annahme vertreten, durch die abgefallenen Engel und die Weiber, mit welchen sie verkehrten, sei den Griechen ein freilich getrübter Strom göttlicher Wahrheit zugeführt worden (ebd. V, 1, 10). Man sieht, die historische Erklärung des Wahrheitsgehaltes der griechischen Philosophie hat Klemens Schwierigkeiten bereitet, und die Nebeneinanderstellung sich gegenseitig aufhebender Hypothesen, ohne Versuch eines Ausgleichs, zeugt jedenfalls von Mangel an Klarheit und Urteil. Aber der Wahrheitsgehalt selbst sowie die göttliche Herkunft und die providentielle Bestimmung desselben steht Klemens unumstößlich fest. Die Philosophie war ein Werk göttlicher Vorsehung (*θείας ἔργον προνοίας*, ebd. I, 1, 18) und eine den Griechen verliehene Gabe Gottes (*θείαν δωρεὰν Ἕλλησι δεδομένην*, ebd. I, 2, 20). „Die Philosophie sollte der königlichen Lehre den Weg bereiten“ (ebd. I, 16, 80). „Die Philosophie sollte erziehen zu der Vollendung, welche Christus bringen sollte“ (ebd. VI, 17, 153). „Das Gesetz und die Propheten wurden den Barbaren gegeben, den Griechen sollte die Philosophie das Ohr öffnen für das Evangelium“ (ebd. VI, 6, 44). Also „den Juden das Gesetz, den Griechen die Philosophie bis zur Ankunft des Herrn, und sodann die allgemeine Berufung zum Glauben durch den Einen Herrn und Gott, den Gott der Griechen und der Barbaren und überhaupt des gesamten Menschengeschlechtes“ (ebd. VI, 17, 159). — Daß diese Philosophie, welche in der Vergangenheit zu so Großem

berufen war, auch in der Gegenwart für gleiche oder verwandte Zwecke die höchste Bedeutung beanspruchen darf, braucht nicht weiter bewiesen zu werden. Die göttliche Erziehung des gesamten Geschlechtes ist Vorbild und Richtschnur für die kirchliche Erziehung des Einzelnen. „Wie die Schulwissenschaften fähig machen zum Studium der Philosophie, ihrer Herrin, so verhilft hinwiederum die Philosophie zur Erlangung der Weisheit; denn die Philosophie ist die Erforschung und die Weisheit ist das Verständnis der göttlichen und menschlichen Dinge und ihrer Ursachen“ (Strom. I, 5, 30). „Wie die Landleute zuerst die Erde bewässern, so besprengen auch wir zuerst mit den Wassern der griechischen Philosophie das Erdreich der Seelen, damit dasselbe den auszustreuenden geistlichen Samen aufnehmen und ihn leicht emporsprossen lassen könne“ (ebd. I, 1, 17)[1]

Nur ein Bruchteil dessen, was Klemens geschrieben hat, ist uns erhalten geblieben. Die dreigliedrige Einführung in das Christentum, Protrepticus, Paedagogus, Stromata, welcher Klemens lange Jahre widmete, liegt noch fast vollständig vor. Eine neuere Hypothese will übrigens in den Stromata ein selbständiges Werk erblicken, während der dritte Teil der Trilogie, die Fortsetzung und der Abschluß des Protrepticus und des Paedagogus, nur angekündigt, aber nicht mehr ausgearbeitet worden sei. Von einem andern größeren Werke, den Hypotyposen, sind nur unbedeutende Reste überliefert. Manche kleinere Schriften sind ganz verloren gegangen mit alleiniger Ausnahme einer Homilie. Klemens ist ein vielseitiger Schriftsteller gewesen. Er war Apologet und Polemiker, Dogmatiker und Moralist, Exeget und Homilet. Die noch erhaltenen Schriften lassen im allgemeinen das Interesse für praktisch-theologische Fragen als vorherrschend erscheinen. Insbesondere ist auch in der erwähnten Trilogie der praktisch-pädagogische Gesichtspunkt für den Aufbau eines theologischen Systems maßgebend gewesen. In den Hypotyposen hatte Klemens, wenn anders das Referat bei Photius (Bibl. cod. 109) ein Urteil gestattet, sich tiefer in theologische Spekulation eingelassen. Eine Schrift über die *ἀρχαὶ* und die *ϑεολογία*, also eine Schrift von rein spekulativer Richtung, hatte Klemens wenigstens in Aussicht genommen (Strom. IV, 1, 2—3).

Das auszeichnende Merkmal sämtlicher uns bekannten Schriften ist ein gewisser großer Zug, ein hoher Standpunkt und ein weiter Blick, eine ausgiebige Berücksichtigung und Verwertung der Ergebnisse der Profanwissenschaft und insbesondere der griechischen Philosophie. Der Verfasser ist stets bereit, alles Wahre und Gute

[1] Vgl. de Faye, Clément d'Alexandrie 161—176: De la philosophie grecque dans le passé; 177—184: Du rôle de la philosophie dans le présent.

anzuerkennen, wo immer es sich auch finden mag. Er hat die Gewohnheit, der theoretischen Erörterung eine ἱστορία oder einen Überblick über die Auffassungen früherer Lehrer vorauszuschicken, und er gibt sich redliche Mühe, seinen Gegenstand nach allen Seiten hin zu beleuchten. Er hat auch für solche Gesichtspunkte Verständnis, welche an und für sich dem Theologen ferner lagen. Themata wie die Familie und das Eigentum geben ihm auch zu sozialwissenschaftlichen Ausführungen Anlaß, und die antike Philosophie im engeren Sinne hat er, soweit er sie kannte und guthieß, fast ganz und gar in seine Darstellung der christlichen Lehre eingewoben. Den einander widersprechenden philosophischen Systemen gegenüber war er selbstverständlich gezwungen, eine eklektische oder kritische Stellung einzunehmen. Die Epikureer, die Atheisten und die Skeptiker hat er beiseite geschoben oder auch ausdrücklich abgewiesen. Seine Freunde und Gewährsmänner sind die Platoniker, die Stoiker und Philo. Nach den Eingangsworten der Stromata (I, 1, 11—14) könnte man freilich versucht sein, zu glauben, dieses ganze Werk sei nichts anderes als eine Aufzeichnung und Verarbeitung dessen, was Klemens in früheren Jahren aus dem Munde seiner christlichen Lehrer, in erster Linie des Pantänus, gehört hatte. Es handelt sich aber ohne Frage nur um einen überschwenglichen Ausdruck der Bescheidenheit und der Verehrung für die älteren Meister Klemens ist noch bei vielen andern, christlichen und nichtchristlichen Lehrern in die Schule gegangen. Er verfügt über eine für seine Zeit jedenfalls außergewöhnliche Gelehrsamkeit und Belesenheit. Die Fülle von Nachrichten und Zitaten aller Art macht seine Schriften zu Fundgruben wertvollen historischen Materials. Nicht bloß zur Geschichte der alten Philosophie, auch zur Chronologie und Archäologie, zur Poesie und zur Grammatik steuert Klemens wichtige Notizen bei. Eine nicht geringe Zahl von Versen altgriechischer Dichter hat er und er allein vor dem Untergange gerettet[1]. Daß er häufig aus sekundären Quellen, aus Kompendien, Florilegien, Gnomologien, geschöpft hat, steht außer Zweifel. Auch scheint er manchmal aus einem einzelnen Buche, welches ihm gerade zur Hand war, längere Abschnitte mehr oder weniger unverändert herübergenommen zu haben. Doch bedarf die Frage, inwieweit Klemens andere Autoren benutzt hat, noch sehr der genaueren Aufklärung.

Es war indessen nicht bloß voreilig, es war auch unbillig und ungerecht, wenn Bernays unsern Klemens ohne weiteres in die Klasse der „zusammenraffenden und zusammenstückenden Mosaik-

---

[1] Es begreift sich daher, daß Klemens von jeher auch das Interesse der Philologen gereizt hat. Die „Philologischen Studien zu Klemens Alexandrinus“ von W Christ, München 1900, befassen sich zunächst und hauptsächlich mit den Dichterzitaten bei Klemens.

schriftsteller" verwies, „denen ein selbständig verarbeitendes Eindringen in die von ihnen vernutzten Autoren nicht eigen zu sein pflegt"[1] Zutreffender war es, wenn de Faye in seiner gründlichen und geistvollen Studie über Klemens die „intellektuelle Physiognomie" seines Helden dahin bestimmte, daß es ihm an Klarheit der Anschauung durchaus nicht gefehlt habe, daß aber die Kunst, die Masse des sich aufdrängenden Stoffes zu analysieren und zu disponieren, ihm in sehr fühlbarem Maße abgegangen sei[2]. Am richtigsten ist es vielleicht, zu sagen, Klemens seufze selbst unter der Last der Waffenrüstung, welche er trägt. Ein Talent wie sein Schüler Origenes ist Klemens nicht gewesen, mehr ein Polyhistor als ein Gelehrter, reicher an idealem Sinne und großen Konzeptionen als an Schärfe und Konsequenz des Denkens. Er hatte vieles gelernt und gelesen, ohne es sich voll und ganz anzueignen. Zu einer klaren und einheitlichen Gesamtanschauung hat er sich nicht durchgerungen. Der vorhin erwähnte Fall eines Selbstwiderspruches steht keineswegs vereinzelt da. Noch weniger hat Klemens es verstanden, in der schriftlichen Darstellung sich zu beherrschen und zu beschränken. Seine Freude ist es, mit vollen Händen auszustreuen, ohne Maß und ohne Ziel. Einen bestimmten Plan, einen vorgezeichneten Weg zu verfolgen und festzuhalten, ist ihm sehr schwer gefallen. Sein Wissen selbst benimmt ihm gleichsam die Freiheit und Sicherheit der Bewegung. Wieder und wieder läßt er den Faden der Diskussion fallen, um auf verwandte Gegenstände abzuschweifen und anderweitige Reminiszenzen einzuflechten. Seine umfangreichste Schrift, die Stromata, zeigt zugleich am handgreiflichsten, wie sehr ihm der Gedanke alles und die Form nichts bedeutete. Von der Zwanglosigkeit, Ungebundenheit und Nachlässigkeit des Vortrages, welche die Literaturgattung der „Teppiche" erlaubte, hat Klemens einen geradezu unerhörten Gebrauch gemacht. Auch die Annahme, es sei dem Verfasser nicht mehr vergönnt gewesen, die letzte Feile an diese Schrift zu legen, vermag die Planlosigkeit und Verworrenheit des Ganzen nicht zu entschuldigen.

Der Ausdruck ist auch in den Stromata fließend und gewandt und reich an Bildern und Blumen. Schon Photius hat auf Grund einer andern Schrift, des Paedagogus, den Stil des Klemens „blumenreich und schwungvoll und sehr angenehm" genannt (Phot., Bibl. cod. 110). „Griechisch zu reden" (*ἑλληνίζειν*), hat Klemens, wie er selbst erklärt, sich keine Mühe gegeben (Strom. II, 1, 3). Die Forderungen der Sophisten und Attizisten und Puristen lehnt er ab und

---

[1] Gesammelte Abhandlungen von J. Bernays, herausgeg. von H. Usener I, Berlin 1885, 163.

[2] de Faye, Clément d'Alexandrie 112 ff.

im Eifer läßt er sich sogar einmal das derbe Wort von „den elenden Sophisten“ entschlüpfen (οἱ κακοδαίμονες σοφισταί, Strom. I, 3, 22)[1]. Die Redeziererei, glaubt Klemens, lenke nur zu leicht von der Wahrheit ab, und die echte Philosophie wende sich auch nicht an das Ohr, sondern an den Geist des Hörenden (ebd. II, 1, 3). Auch ein Philologe und Gräzist wie Christ hat diesen Sätzen Beifall gezollt, hat jedoch zugleich bemerkt, Klemens habe freilich allen Grund gehabt, sich wegen seiner Verstöße gegen den Hellenismus oder die sprachliche Korrektheit zu entschuldigen. Seine Sprache wimmle von grammatischen Fehlern, namentlich entbehre er der feineren Unterscheidungsgabe im Gebrauch der Negationen οὐ und μή, wie der Pronomina ὅς und ὅστις und der verschiedenen Formen der hypothetischen Sätze. Eine Doktordissertation werde hier einen Stoff fruchtbarer Ausbeute finden[2] Aber sollte hier nicht für den Augenblick außer acht gelassen worden sein, daß das Attische ja doch schon längst aus der Literatur verdrängt worden war durch die sog. κοινὴ διάλεκτος, und daß diese neue Schriftsprache überhaupt, an attischer Syntax und Grammatik gemessen, „von Fehlern wimmelte“? Würde jene Doktordissertation etwas weiter ausgreifen oder etwas tiefer graben, so würde sie voraussichtlich zu dem Resultat gelangen, daß Klemens im großen und ganzen nur die Sprache seiner Zeit spricht, abgesehen von der wohl ohnehin verschwindend geringen Zahl der Puristen oder laudatores temporis acti.

Über die schriftstellerische Eigenart unseres Autors handeln E. de Faye, Clément d'Alexandrie, Paris 1898 (vgl. Abs. 1), 112—115: La Physionomie intellectuelle de Clément. W Christ, Philologische Studien zu Klemens Alexandrinus, München 1900 (aus den Abhandlungen der k. bayer. Akademie der Wiss. I. Kl., XXI, 3), 4—14: „Die Stellung des Klemens zu Wissen und Bildung.“

Über die Schriften des Klemens und ihre Überlieferung im allgemeinen s. Preuschen bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I (1893) 296—327.

Die ersten Ausgaben der Schriften veranstalteten P Viktorius. 2° Florenz 1550; Fr. Sylburg. 2° Heidelberg 1592; Dan. Heinsius. 2° Leiden 1614. Die letztgenannte Ausgabe, welche außer dem griechischen Texte eine lateinische Übersetzung von Gentianus Hervetus (zuerst 1551 zu Florenz erschienen) bot, ward öfters nachgedruckt, Paris 1629 1641, Köln 1688. Die beste und zugleich vollständigste Ausgabe besorgte der anglikanische Bischof J. Potter, Oxford 1715, 2 Bde 2°; von neuem aufgelegt zu Venedig 1757, 2 Bde 2°. Potter benutzte mehrere den früheren Herausgebern unbekannt gebliebene Handschriften und versah den Text mit gelehrten Anmerkungen. Abdrücke der Ausgabe Potters lieferten Fr. Oberthür, Würzburg 1778—1779, 3 Bde 8° (SS. Patrum opp. polem. Opp. Patrum graec., voll. IV—VI); R. Klotz, Leipzig 1831—1834, 4 Bde 12° (Bibl. sacra Patrum Ecclesiae graec., Pars III); Migne, PP. Gr. VIII—IX (1857). Die neueste Gesamtausgabe, von W Dindorf, erschien 1869 zu

[1] Das Wort ist übrigens, wie Christ a. a. O. 12, A. 2 hervorhebt, eine Reminiszenz aus dem Rhetor Dio Chrysostomus. [2] Christ a. a. O. 12 f.

Oxford in 4 Oktavbänden: vol. I: Proptrepticus. Paedagogus; vol. II: Stromatum I—IV; vol. III: Stromatum V—VIII. Scripta minora. Fragmenta; vol. IV: Annotationes interpretum. Aber diese Ausgabe hat allgemein den Eindruck einer tiefen Enttäuschung hinterlassen; sie ist auch nicht viel mehr als ein Abdruck der Ausgabe Potters. Siehe namentlich P de Lagarde in den Götting. Gel. Anzeigen 1870, Stück 21, 801—824 = de Lagarde, Symmicta, Göttingen 1877, 10—24. Vgl. O. Staehlin, Observationes criticae in Clementem Alexandrinum (Diss. inaug.). 8° Erlangae 1890.

Wertvolle Nachträge zu diesen Ausgaben finden sich bei Th. Zahn, Forschungen zur Geschichte des ntl Kanons und der altkirchlichen Literatur. III. Tl: Supplementum Clementinum. 8° Erlangen 1884 (IV 329 S.). Zahn beabsichtigte ursprünglich nur die Reste der Hypotyposen (Abs. 6) von neuem zu sammeln und zu bearbeiten. Unter der Hand jedoch ist ihm, wie er sich selbst ausdrückt (S. 4), ein „Supplementum operum Clementis Alexandrini" entstanden.

Die Herstellung einer neuen Ausgabe für „die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte" hat O. Stählin übernommen, und dieser Ausgabe darf mit Spannung entgegengesehen werden. Stählin hat bereits in mehreren ergebnisreichen Vorarbeiten glänzende Proben seiner allseitigen Befähigung abgelegt. Staehlin, Observationes criticae in Clementum Alexandrinum (Diss. inaug.). 8° Erlangae 1890. Ders., Beiträge zur Kenntnis der Handschriften des Klemens Alexandrinus (Progr.). 8° Nürnberg 1895. Ders., Untersuchungen über die Scholien zu Klemens Alexandrinus (Progr.). 8° Nürnberg 1897. Ders., Zur handschriftlichen Überlieferung des Klemens Alexandrinus, Leipzig 1901. (Texte u. Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. XX, N. F. V, 4 c.) Vgl. auch P M. Barnard, Clement of Alexandria Quis dives salvetur, reedited together with an introduction of the Mss. of Clement's works, Cambridge 1897 (Texts and Studies, vol. V, no. 2.)

Von der Überlieferung, den Ausgaben usw. der einzelnen Schriften unseres Autors soll später die Rede sein. Weitere Literaturangaben über diese Schriften im allgemeinen bei Hoffmann, Bibliographisches Lexikon der gesamten Literatur der Griechen I² 455—458; bei Richardson, Bibliographical Synopsis 38—42; bei de Faye, Clément d'Alexandrie, Paris 1898, 303—318: Aperçu bibliographique; bei A. Ehrhard, Die altchristl. Literatur und ihre Erforschung von 1884—1900 I, Freiburg i. Br. 1900, 296—320.

3. Die große Trilogie: Protrepticus, Paedagogus, Stromata. Zusammenhang der drei Schriften. — Das Hauptwerk, welches Klemens hinterlassen hat, besteht aus den drei Schriften Protrepticus, Paedagogus, Stromata. Diese drei Schriften stellen sich nämlich als die Teile eines geschlossenen, durch die gegenseitigen Beziehungen seiner einzelnen Glieder untereinander wohl zusammengehaltenen Ganzen dar. Es fehlt allerdings ein die Teile verbindender Gesamttitel, und daß ein solcher etwa erst in späterer Zeit verloren gegangen sei, ist in keiner Weise angedeutet. Im Texte aber weist der Verfasser selbst wiederholt auf den einheitlichen Plan hin, welcher dem Ganzen zu Grunde liegt. Der Protrepticus freilich enthält noch keine Ankündigung der späteren Teile, und bei Ausarbeitung des Protrepticus mag auch der Verfasser an das spätere Ganze noch nicht gedacht haben. Zu Beginn des Paedagogus aber

wird weitläufiger der Plan des ganzen Werkes entrollt und rückwärts auf den Protrepticus, vorwärts auf die Stromata verwiesen (Paed. I, 1). Und die Stromata ihrerseits nehmen ausdrücklich Bezug auf die drei Bücher des Paedagogus (Strom. VI, 1, 1).

Das Eingangskapitel des Paedagogus, welches zugleich als Stilprobe dienen mag, hat etwa folgenden Wortlaut: „Unterscheidet man beim Menschen Sitten, Handlungen und Leidenschaften, so fallen die Sitten in den Bereich des mahnenden Logos. Dieser mahnende Logos ist der Führer zur Gottesfurcht; nach Art eines Schiffskieles bildet er die Grundlage des Gebäudes des Glaubens; dank seiner Tätigkeit schwören wir freudig dem alten Wahn ab, ergreifen mit erneuter Jugendfrische unser Heil und stimmen ein in den Sang des Propheten: ‚Wie gut ist Gott für Israel, für diejenigen, welche geraden Herzens sind!‘ Das ganze Gebiet der Handlungen hingegen beherrscht der gesetzgebende Logos, während der überredende Logos sich mit der Heilung der Leidenschaften befaßt. Im Grunde freilich ist es immer ein und derselbe Logos, welcher den Menschen den weltlichen Gewohnheiten, in denen er aufgewachsen ist, entreißt und ihn zu dem einzig möglichen Heile im Glauben an Gott führt.

„Dort nun, wo er uns zum Heile berief, ward unser himmlischer Führer, der Logos, mahnender Logos, *προτρεπτικός*, genannt. Sonst schlechtweg Logos geheißen, erhielt er dort diesen besondern Namen, weil er antreibend tätig war. Die ganze Gottesfurcht hat ja mahnenden Charakter, indem sie der angebornen Vernunft das Streben nach diesseitigem und jenseitigem Leben einpflanzt. Hier jedoch tritt der Logos, sachgemäß fortschreitend, als Arzt und zugleich als Gesetzgeber auf, hält diejenigen, welche er vorhin bekehrt hat, zum Gehorsam an und verspricht uns die Heilung unserer Leidenschaften. Hier soll er mit einem Worte Erzieher, *παιδαγωγός*, genannt werden. Der Erzieher aber ist Praktiker, nicht Theoretiker; er soll die Seele bessern, nicht unterrichten; den Weg der Tugend, nicht den Weg des Wissens hat er zu zeichnen. Allerdings ist ebenderselbe Logos auch Lehrer, *διδασκαλικός*: aber diese Seite seiner Tätigkeit kommt hier noch nicht zur Geltung. Sache des lehrenden Logos ist die Erläuterung und Enthüllung der Glaubenssätze. Der Erzieher aber als Praktiker hat sich in erster Linie auf die Ordnung des sittlichen Lebens verlegt und fordert zur Erfüllung der Pflichten auf, indem er lautere Gesetze erteilt und zugleich dem späteren Geschlechte die Bilder der Vorfahren vorhält. Beides ist von größtem Nutzen. Das eine, das ermunternde Wort, sichert sich Gehorsam, und das andere, das Bild, erzielt eine ähnliche Wirkung, indem es zur Nachahmung des Guten ansporne und vom Bösen abschreckt.

„Damit ist dann auch die Heilung der Leidenschaften gegeben infolge der Überredungskraft der Bilder. Der Erzieher kräftigt die

Seelen mit milden Gesetzen wie mit lindernder Arznei und bereitet dadurch die Kranken vor zur vollen Erkenntnis der Wahrheit. Gesundheit und Erkenntnis sind aber nicht dasselbe; die erstere ist die Frucht der Heilkunst, die letztere die Frucht des Unterrichts. Kein Kranker kann von den Lehrsätzen etwas verstehen, bevor er vollkommen genesen ist, und man trägt auch den Lernenden nicht dasselbe vor wie den Kranken, man sucht vielmehr den einen Erkenntnis, den andern Heilung zu vermitteln. Wie also die körperliche Krankheit nach dem Arzte ruft, so bedarf die Schwäche der Seele zunächst des Erziehers, damit er unsere Leidenschaften heile, und später erst des Lehrers, welcher die Seele zur reinen Erkenntnis führt und sie fähig macht zur Aufnahme der Offenbarung des Logos. Indem also der Logos, in allem ein Menschenfreund, von Stufe zu Stufe aufsteigend, uns dem vollen Heile entgegenzuführen strebt, bringt er eine ausgezeichnete Methode zur Anwendung, insofern er zuerst mahnt, dann erzieht und schließlich belehrt (*προτρέπων ἄνωθεν, ἔπειτα παιδαγωγῶν, ἐπὶ πᾶσιν ἐκδιδάσκων*)."

Der gemeinsame Grundgedanke, welcher die drei Schriften innerlich verknüpft, ist hiermit deutlich genug ausgesprochen. Es handelt sich um eine stufenweise Einführung in das Christentum. Der Plan ist gewissermaßen dem Leben entnommen, der ideale Lebensgang eines Christen der damaligen Zeit ist in die Form eines Buches übersetzt[1]. Es gilt zunächst sich dem Heidentume zu entwinden, mit welchem man in täglicher Berührung lebt, wenn nicht schon durch die Geburt verwachsen ist, dann sein Leben nach christlichen Grundsätzen einzurichten, um schließlich zur Aufnahme der höchsten Güter, welche das Christentum bietet, reif zu sein. So ergibt sich die dreifache Aufgabe, welche Klemens dem Logos zuweist: zu mahnen, zu erziehen und zu belehren. Sehr häufig ist vermutet worden, daß sich in dieser Trilogie zugleich der Gang des Lehrvortrages unseres Klemens an der Katechetenschule zu Alexandrien widerspiegele[2]. Der Schulbetrieb muß sich ja doch auch wohl die praktischen Bedürfnisse der Zeit zur Richtschnur genommen haben. Näherer Aufschluß über die Anlage des Werkes läßt sich freilich auf diesem Wege nicht gewinnen, weil es an Nachrichten über den von Klemens befolgten Unterrichtsgang völlig fehlt.

Die Voraussetzung, daß Klemens in dem Protrepticus den mahnenden, in dem Paedagogus den erziehenden und in den Stromata den belehrenden Logos vorführe, wurde bis vor kurzem ganz allgemein

[1] So treffend Overbeck in der Historischen Zeitschrift XLVIII, N. F. XII (1882) 456. Ebenso de Faye, Clément d'Alexandrie, Paris 1898, 51: Ces divisions ne correspondent-elles pas en effet aux phases principales de la vie chrétienne, telle qu'elle se développait au IIe siècle?

[2] Vgl. etwa de Faye a. a. O. 50—53.

geteilt. de Faye hat in seiner schon oft erwähnten Studie Widerspruch erhoben. Allerdings sollen die genannten Schriften eine unzerreißbare Kette darstellen. Die Stromata aber sollen nicht der dritte und letzte Teil des Ganzen sein, sondern nur eine Vorbereitung und Einleitung dieses Teiles. Das Ganze sei ein Torso geblieben. Der dritte und letzte Teil, welcher das theologische Lehrsystem hätte entwickeln und den Titel „Lehrer", *διδάσκαλος*, hätte führen sollen, sei niemals geschrieben worden. Die Stromata, weit entfernt, das versprochene System zu geben, kündigten dasselbe vielmehr erst an und stellten es als eine später zu erwartende Fortsetzung in Aussicht. Die Stromata könnten deshalb nichts anderes sein als ein Exkurs, welchen Klemens zwischen den „Erzieher" und den beabsichtigten „Lehrer" einschob, und zwar aus leicht erkennbaren Gründen. Zu dem Aufbau eines theologischen Systems, eines Gegenstückes zu der heidnischen Philosophie, lieferte die bisherige christliche Tradition nicht die erforderlichen Hilfsmittel. Die Form und die Methode mußte der heidnischen Philosophie entlehnt werden. Der Anschluß an diese Philosophie aber war nach dem Urteile weiter kirchlicher Kreise ein sehr bedenkliches und verdächtiges Unterfangen, und Klemens sah sich deshalb genötigt, sein Vorgehen in einläßlicher Weise zu rechtfertigen. Diese Rechtfertigung ist die Hauptaufgabe der Stromata, wenngleich dieselben zugleich die Gelegenheit benutzen, auch andere Präliminarien zu erledigen. Mit Absicht wurde diese nächste Einleitung zu dem Lehrsysteme selbst in die bescheidenste und kunstloseste und deshalb auch am wenigsten anstößige Form der antiken Weltliteratur, in „Teppiche" gekleidet [1]

Die Beweisführung de Fayes bietet manche Angriffspunkte [2]. Freilich möchte man nach verschiedenen Stellen des zweiten Teiles als dritten Teil des Ganzen eine Schrift unter dem Titel „Lehrer" erwarten [3], wie ja auch der Name *διδάσκαλος* den früheren Namen *προτρεπτικός* und *παιδαγωγός* entsprechen würde, während die Aufschrift Stromata oder, wie der volle Titel lautet, *κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων στρωματεῖς*, „Teppiche wissenschaftlicher Kommentare über die wahre Philosophie", ganz aus der Rolle zu fallen scheint. Ergibt sich indessen daraus die Berechtigung,

[1] de Faye, Clém. d'Alex. 78—86: Le Maître ou la troisième partie de l'ouvrage de Clément; 87—98: Les Stromates; 99—111: Du véritable caractère des Stromates.

[2] P. Wendland hat de Fayes Argumentation „zwingend" gefunden (Theologische Literaturzeitung 1898, 653 f). P. Lejay hat dieselbe abgelehnt und bekämpft (Revue d'histoire et de littérature relig. V [1900] 70 f). Eine ausführliche und einschneidende Kritik der Hypothese de Fayes gibt Heussi in der Zeitschr. f. wiss. Theol. XLV (1902) 465 ff.

[3] Vgl. schon Paed. I, 1, 3: *παιδαγωγοῦ δεῖ εἶτα δὲ καὶ διδασκάλου — προτρέπων ἄνωθεν, ἔπειτα παιδαγωγῶν, ἐπὶ πᾶσιν ἐκδιδάσκων.* Andere ähnliche Stellen bei de Faye a. a. O. 49, n. 2; 78, n. 2.

eine Schrift unter dem Titel „Lehrer“ als dritten Teil zu fordern bzw. eine Schrift unter anderem Titel nicht als dritten Teil anzuerkennen? Gerade de Faye sollte Bedenken getragen haben, diese Frage zu bejahen. Er behauptet, wie bemerkt, nicht bloß der Paedagogus, sondern auch die Stromata enthielten zahlreiche Ankündigungen des dritten Teiles. Sind überdies die Stromata wirklich die unmittelbare Einleitung zu dem dritten Teile, so muß man doch wohl in den Stromata eher Aufschluß suchen dürfen über den für den dritten Teil in Aussicht genommenen Titel als in dem Paedagogus. Nun sprechen die Stromata zwar häufig von später noch abzufassenden Schriften; von einer Schrift unter dem Titel „Lehrer“ aber ist in den Stromata niemals und nirgendwo die Rede. Der dem Paedagogus entnommene Schluß auf eine Schrift unter dem Titel „Lehrer“ wird also durch die Stromata sofort in Frage gestellt, während nicht zu verkennen ist, daß die volle Aufschrift der Stromata, welche der Form nach überraschen mag, der Sache nach mit den Andeutungen des Paedagogus über die Aufgabe des dritten Teiles durchaus in Einklang steht. Ist es jedoch zutreffend, was de Faye als offenkundig und unbestreitbar bezeichnet: „Notre auteur annonce sa troisième partie d'un bout à l'autre des Stromates“? Ich glaube, sämtliche Äußerungen der Stromata, welche von de Faye auf den beabsichtigten „Lehrer“ gedeutet werden, sind vielmehr von späteren Abschnitten der Stromata selbst zu verstehen, Abschnitten, welche Klemens noch hat schreiben wollen, aber nicht mehr geschrieben hat. Daß die Stromata unvollendet geblieben sind, daß auf die sieben oder acht uns überlieferten Bücher nach der Intention des Verfassers noch mehrere andere Bücher hätten folgen sollen, gesteht auch de Faye bereitwillig zu. An diese andern Bücher aber hätte nach de Faye noch der „Lehrer“ als die Krone des Ganzen sich anschließen sollen. Es gibt nur eine einzige Stelle in dem weiten Werke der Stromata, welche zu dieser Auffassung Anlaß geben könnte: das Vorwort des vierten Buches. Daß aber auch diese Stelle eine andere Auslegung zuläßt, vielleicht sogar fordert, wird sich leichter zeigen lassen, wenn zuvor von dem Inhalte und Gedankengange der Stromata gehandelt worden ist (Abs. 4). Die uns noch erhaltenen Stromata erschöpfen sich, wie wir sehen werden, in Prolegomena, ohne das eigentliche Thema, die eindringende positive Darlegung der Offenbarungswahrheit, ernstlich in Angriff zu nehmen. Sie führen also nicht aus, was für den dritten Teil versprochen wurde. Aber das, was die vorliegenden Stromata vermissen lassen, hätten eben die weiteren Stromata bringen sollen, zu deren Ausarbeitung der Verfasser nicht mehr gekommen ist. Wie aber soll ein solches Werk, welches anerkanntermaßen nicht fertig geworden ist, in seinem unfertigen Zustande aber doch schon sieben oder acht Bücher zählt und damit noch einmal so groß

ist wie der Protrepticus und der Paedagogus zusammengenommen, wie soll ein solches Werk nicht als der dritte Teil, sondern als ein bloßer Exkurs, ein bloßes Einschiebsel gelten können?

4. Die große Trilogie. Forts. Inhalt und Gedankengang. — Der Titel des ersten Teiles der Trilogie, *Προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας*, „Mahner an die Heiden", bedarf nach dem Gesagten keiner Erläuterung mehr. Der Form und dem Inhalte nach schließt das kleine Buch (12 Kapitel) sich enge an die früher besprochene apologetische Literatur des 2. Jahrhunderts an. Es ist eben auch eine Apologie, eine Bekämpfung der heidnischen Religionen und eine Empfehlung des Christentums. Den Eingang bildet ein schwungvoller Aufruf, statt den mythischen Gesängen auf die heidnischen Götter vielmehr dem neuen Liede zu lauschen, dessen Sänger und Gegenstand zugleich der von Sion ausgegangene Logos ist (c. 1). Um die Torheit und Verwerflichkeit der heidnisch-religiösen Lehren und Gebräuche darzutun, handelt der Verfasser von den Mysterien und den Göttermythen (c. 2), den Götzenopfern (c. 3), den Götzenbildern (c. 4) und den Aufstellungen der Philosophen über das Wesen Gottes (c. 5). Übrigens will er durchaus nicht leugnen, daß die Philosophen, insbesondere Plato, und die Dichter doch auch manches Wahre über Gott gesagt haben, indem sie teils aus den heiligen Büchern der Hebräer teils aus göttlicher Eingebung schöpften (c. 6—7). Die volle Wahrheit aber ist erst bei den Propheten zu finden, durch deren Mund der Heilige Geist geredet (c. 8), und an alle ohne Ausnahme ergeht der Gnadenruf Gottes, an dieser Quelle der Wahrheit sich zu laben (c. 9). Der Einwand, man dürfe die von den Vätern überlieferte Religion nicht verlassen, ist unschwer zu widerlegen (c. 10). Die durch den auf Erden erschienenen Logos den Menschen vermittelten Wohltaten Gottes übersteigen alle Erwartungen (c. 11). Der Logos allein, fordert das besonders wirkungsvolle Schlußkapitel, soll als der Lehrer der Wahrheit gelten (c. 12).

Nachdem der „Mahner" seine Aufgabe gelöst, hat der „Erzieher", *Παιδαγωγός*, seines Amtes zu walten. Der dem Heidentum entrissene Jünger muß nunmehr für ein neues Leben gewonnen werden. „Die Praxis, nicht die Theorie ist das Arbeitsfeld des Erziehers; er soll die Seele bessern, nicht unterrichten: den Weg der Tugend, nicht den Weg des Wissens hat er zu zeichnen" (Paed. I, 1, 1). Dieser zweite Teil umfaßt drei Bücher. Das erste Buch (13 Kapitel) enthält allgemeinere Erörterungen über die erzieherische Aufgabe des Logos, über die zu erziehenden Kinder (*παιδία, νήπιοι*) und über die einzuhaltende Erziehungsmethode. Dem wissensstolzen Gnostizismus gegenüber wird in längerer Ausführung betont, daß die Gotteskindschaft nicht eine elementare Stufe des christlichen Lebens bedeute, sondern das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen in seiner

höchsten Vollendung darstelle (c. 6). Prinzip der Erziehung des Logos ist die Liebe im Gegensatze zur Furcht, dem Prinzip der alttestamentlichen Erziehung. Zwar trägt auch der Pädagog des Neuen Testamentes die Rute. Allein sie ist Symbol der Gnade, nicht der Rache. Unzulässig wäre es, (mit den Marzioniten) anzunehmen, daß Güte und Gerechtigkeit sich ausschließen. Der eine Gott ist notwendig gut und gerecht zugleich, und der Logos bedarf zu einer gesunden Erziehung sowohl der Güte als auch der zürnenden und strafenden Gerechtigkeit (c. 8 ff). Das zweite und das dritte Buch (je 12 Kapitel) entwickeln im einzelnen die Vorschriften, nach denen der Christ sein Leben zu gestalten hat. Dieselben erstrecken sich über alle möglichen Gegenstände und Verhältnisse, Speise und Trank, Wohnung und Meublement, Feste und Vergnügungen, Schlaf und Erholung, Verkehr der Geschlechter, Putz und Schmuck usw. Ein eigenes Kapitel handelt über Parfümerien (II, 8), ein anderes über Fußbekleidung (II, 11) u. dgl. Ein System der Moral liegt durchaus nicht im Plane des Verfassers. In lockerem Zusammenhange und in raschem Wechsel lösen die einzelnen Verhaltungsmaßregeln einander ab. Verbote und Warnungen häufen sich, während positive Gebote selten sind. Von wenigen Kapiteln, namentlich dem Eingange und dem Schlusse des dritten Buches, abgesehen, erhebt die Darstellung sich kaum über das Niveau einer geistreichen Causerie. Manchmal zeigt sie auch humoristische Färbung, und insbesondere in der Polemik pflegt sie auch derben Witz nicht zu verschmähen. Allenthalben aber wird mit Eifer und Nachdruck die Anschauung zur Geltung gebracht, daß der Würde und Bestimmung des Christen entsprechend das christliche Leben nach jeder Seite hin das Gepräge sittlichen Ernstes tragen müsse. Die Zerrbilder des heidnischen Treibens der Hauptstadt des Ptolemäerreiches dienen den Idealgemälden christlichen Wandels zur Folie.

Dem Paedagogus sind in den Handschriften zwei Hymnen angehängt, ein Hymnus auf Christus den Erlöser (*ὕμνος τοῦ σωτῆρος Χριστοῦ* in den Handschriften) und ein Hymnus auf den Paedagogus selbst (von den Herausgebern *εἰς τὸν παιδαγωγόν* überschrieben). Der letztere Hymnus ist der Erguß eines begeisterten Lesers des Paedagogus aus späterer Zeit, und zwar nach der ansprechenden Vermutung Stählins[1] keines Geringeren als jenes Erzbischofes Arethas von Cäsarea, auf dessen Geheiß im Jahre 914 der sog. Arethas-Codex der Nationalbibliothek zu Paris geschrieben wurde. Wie so manche andere griechische Apologien des 2. und 3. Jahrhunderts, so sind auch der Protrepticus und der Paedagogus unseres Klemens nur durch diesen

[1] Untersuchungen über die Scholien zu Klemens Alexandrinus, Nürnberg 1897, 48.

Codex der Nachwelt gerettet worden, insofern alle sonst noch vorhandenen Handschriften sich als direkte oder indirekte Kopien dieses Codex erwiesen haben. Zahlreiche Scholien am Rande des Codex bezeugen heute noch, welch lebhaftes Interesse Arethas speziell auch an dem Paedagogus genommen hat, und daß Arethas anderseits dichterische Neigungen besaß, beweisen drei längere Epigramme von seiner Hand in der sog. Anthologia Palatina (XV, 32—34). Der erste Hymnus aber, auf Christus den Erlöser, wird in den Handschriften Klemens selbst zugeeignet *(τοῦ ἁγίου Κλήμεντος)*, und zu Bedenken gegen dieses Zeugnis liegt kein Anlaß vor. Auch die Vermutung, Klemens habe diesen Hymnus zwar selbst seinem Werke beigefügt, aber nicht selbst verfaßt, erscheint unbegründet. Auszeichnende Merkmale des Liedes sind ein hochgehender Flug und eine orientalische Glut. Die Malerei ist kühn und die Bilder drängen sich. Das Metrum bewegt sich nach Art der orphischen Gesänge in Anapästen mit freier Abwechslung von Spondeen und Daktylen [1].

---

[1] Als das älteste Denkmal christlicher Poesie, dessen Autor sich bestimmen läßt, mag das Lied hier eine Stelle finden. Hagenbach gab folgende gereimte Übersetzung:

„Ungelenker Füllen Zügel,
Nie verirrter Vöglein Flügel,
Steuerruder, ohn' Gefährde,
Hirt der königlichen Herde,
Sammle, sammle in der Runde
Um dich her der Kinder Kreis,
Daß sie aus der Unschuld Munde
Singen ihres Führers Preis.

Großer König der Geweihten,
Du, des hochgebenedeiten
Vaters allbezwingend Wort,
Quell der Weisheit, starker Hort
Der Bedrängten fort und fort;
Der da ist und der da war,
Der da sein wird immerdar,
Jesu, aller Welt Befreier,
Heger, Pfleger, Zügel, Steuer,
Himmelsfittich, o du treuer
Hüter der allheil'gen Schar!

Fischer, der mit süßem Leben
Fischlein lockt, geweiht dem Guten,
Aus der Bosheit argen Fluten
Rettend sie ans Land zu heben,
Führe du, o Herr der Reinen,
Hirte, führe du die Deinen
Deine Pfade, Christi Pfade,
Deinen Weg, den Weg der Gnade.
Wort aus Gott von Anbeginn,
Unbegrenzter Gottessinn,
Der Barmherzigkeiten Quelle,
Ewig klare Lichteshelle,
Der du unsere Tugend bist,
Tugendspender, Jesu Christ!
Himmelsmilch, der Weisheit Gabe,
Die als eine süße Labe
Aus dem Schoß der Gnadenbraut
Mild auf uns herniedertaut.
Die wir mit des Säuglings Lust
Hangen an der Mutter Brust,
Uns in diesem Tau der Gnaden,
Uns im Geiste rein zu baden:
Laß in Einfalt wahr und rein
Unser frommes Loblied sein,
Daß wir für die Lebensspeise
Deiner Worte, dir zum Preise
Singen, dir, dem starken Sohn,
Im vereinten Liebeston.
Auf denn, auf, ihr Christgebornen,
Auf, du Volk der Auserkornen!
Schwinge dich, o Friedenschor,
Zu des Friedens Gott empor!"

Diese Übersetzung bei C. R. Hagenbach, Die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte. Vorlesungen (= Hagenbach, Vorlesungen über die ältere

Der Arethas-Codex enthält nur den Protrepticus und den Paedagogus. Der dritte Teil des Ganzen ist durch eine Florentiner Handschrift des 11. Jahrhunderts überliefert und ist hier *Στρωματεῖς*, „Teppiche", betitelt. Der volle Titel lautete, wie die Schrift selbst bezeugt, *κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων στρωματεῖς*, „Teppiche wissenschaftlicher Kommentare über die wahre Philosophie" (Strom. I, 29, 182; III, 18, 110; V, 14, 141; VI, 1, 1)[1]. „Teppiche", „Stickereien" (*κεστοί*) u. dgl. mehr sind in der späteren griechisch-römischen Literatur beliebte Titel für Schriftwerke, welche in mehr oder weniger zwanglosem Vortrage verschiedenartige Gegenstände behandeln[2]. Insofern also Klemens nur „Teppiche" schreiben will, sichert er sich von vornherein volle Freiheit der Bewegung; insofern er aber „wissenschaftliche Kommentare über die wahre Philosophie" ankündigt, wendet er sich der Aufgabe zu, welche dem dritten Teile des Werkes vorbehalten wurde. Zu Beginn des zweiten Teiles hieß es: „Der Erzieher kräftigt die Seelen mit milden Gesetzen wie mit lindernder Arznei und bereitet dadurch die Kranken vor zur vollen Erkenntnis der Wahrheit"; erst wenn dies geschehen, könne der Lehrer die Seele zur reinen Erkenntnis führen und sie fähig machen zur Aufnahme der Offenbarung des Logos (Paed. I, 1, 3). Und die Stromata selbst weisen noch einmal darauf hin, daß der Erzieher den Zweck verfolgt habe, denjenigen, welche in die Zahl der (reifen) Männer eingeschrieben werden sollen, eine zur Aufnahme wissenschaftlicher Erkenntnis tüchtige Seele zu verschaffen (Strom. VI, 1, 1). Man erwartet demnach von den Stromata eine wissenschaftliche Darstellung der christlichen Offenbarungswahrheit. Der Inhalt aber wird dieser Erwartung nur in höchst unvollkommener Weise gerecht. Die Stromata fallen immer wieder in den propädeutischen Ton des Protrepticus und des Paedagogus zurück, schlagen immer wieder apologetische Gedankengänge ein, greifen immer wieder Fragen der praktischen Moral auf. Die Ausführung des ursprünglichen Programmes hingegen wird fort und fort hinausgeschoben.

Es sind sieben Bücher Stromata überliefert. Im ersten Buche ist vorwiegend von der Bedeutung der heidnischen Philosophie und ihrem Werte für die christliche Wissenschaft die Rede. Das zweite

Kirchengeschichte, Tl I), Leipzig 1853, 222 f; abgedruckt bei J. Kayser, Beiträge zur Geschichte und Erklärung der ältesten Kirchenhymnen[2], Paderborn 1881, 28 f. Eine andere Übersetzung bei C. Fortlage, Gesänge christlicher Vorzeit, Berlin 1844, 38—40; abgedruckt bei A. Baumgartner, Geschichte der Weltliteratur IV, Freiburg i. Br. 1900, 18 f. Über sonstige Übersetzungen s. Kayser a. a. O. 29 A. 1.

[1] Ebenso lautet der Titel bei Eusebius (Hist. eccl. VI, 13, 1) und bei Photius (Bibl. cod. 111).

[2] Vgl. Overbeck a. a. O. 459 f; de Faye a. a. O. 87—89.

Buch betont nachdrücklich die Erhabenheit der Offenbarungswahrheit über alle Errungenschaften der Vernunft und bezeichnet den Glauben als die Grundlage aller wahren Gnosis. Im dritten und vierten Buche wird auf zwei praktische Momente hingewiesen, durch welche die kirchliche Gnosis sich auffällig unterscheidet von der häretischen: das Streben nach sittlicher Vollkommenheit, wie es sich in der ehelichen und jungfräulichen Keuschheit offenbart, und die Liebe zu Gott, wie sie sich im Martyrium erprobt. Das fünfte Buch kommt auf das Verhältnis der echten Gnosis zum Glauben zurück, handelt von der symbolischen Darstellung religiöser Wahrheiten und beleuchtet die Entlehnungen der Griechen aus der barbarischen (jüdischen und christlichen) Philosophie. Das sechste und siebte Buch wollen den wahren Gnostiker, wie er leibt und lebt, vor Augen führen. Dieser Gnostiker verkörpert in sich selbst das Ideal christlicher Sittlichkeit; er ist der allein wahrhaft Fromme.

Die vorstehenden Striche vermögen freilich weder die Fülle und Mannigfaltigkeit des Stoffes noch auch den Gang und die Gliederung des Vortrages zu veranschaulichen. In kurzen Worten eine Inhaltsübersicht zu geben, ist nicht möglich, weil es der ganzen Ausführung allzusehr mangelt an Ordnung und Folgerichtigkeit [1]. Stets ist der Verfasser bereit, von seinem Gegenstande abzuschweifen, stets findet er auch wieder Gelegenheit, das fallen gelassene Thema wieder aufzunehmen, aber nie oder nur selten bringt er eine Frage endgültig zum Abschluß. Er wollte ja auch, wie schon hervorgehoben wurde, „Teppiche“ schreiben, also vielerlei zu einem buntfarbigen Gewebe verarbeiten. Er hat auch selbst im weiteren Verlaufe noch wiederholt an die besondere Form und Anlage seiner Schrift erinnert. „Die Teppiche“, sagt er gegen Eingang, „sollen die Wahrheit enthalten vermischt mit Lehren der Philosophie oder vielmehr verhüllt und versteckt, wie der Kern der Nuß umschlossen ist von der Schale“ (Strom. I, 1, 18). Wie der Kern der Nuß, will Klemens sagen, sich nur demjenigen erschließt, welcher die harte Schale zu erbrechen versteht, so soll die Wahrheit nur demjenigen zugänglich sein, welcher sich Mühe gibt, sie zu finden. Ähnlich äußert er sich im vierten und im sechsten Buche (IV, 2, 4; VI, 1, 2), und zum Schlusse erklärt er nochmals: „Die Teppiche lassen sich etwa vergleichen nicht mit den Kunstgärten, welche in schöner Ordnung bepflanzt sind zur Augenlust, sondern vielmehr mit einem Berge, welcher dicht mit Zypressen und Platanen, mit Lorbeer und Efeu bewachsen, zugleich aber auch mit Apfel-, Öl- und Feigenbäumen bepflanzt ist, in der Weise, daß die fruchtbringenden und die unfruchtbaren Bäume mit

[1] Vgl. übrigens die Analysen der Stromata bei Zahn, Forschungen usw. III 108 ff; bei de Faye, Clément d'Alexandrie 87 ff.

Absicht durcheinandergemischt sind, weil die Schrift mit Rücksicht auf diejenigen, welche die reifen Früchte wegzunehmen und zu stehlen sich erlauben, verborgen bleiben will. So haben die Teppiche weder auf die Reihenfolge noch auf den Ausdruck acht, wie denn auch die Griechen mit Absicht auf Schönheit der Diktion verzichten und ihre Lehren in verborgener und nicht sachgemäßer Weise einfließen lassen, indem sie darauf rechnen, daß die etwaigen Leser Mühe nicht scheuen und zu finden verstehen“ (VII, 18, 111).

Indessen darf aus diesen Stellen nicht gefolgert werden, daß die Zusammenhanglosigkeit der Schrift nur auf Schein beruhe und in Wirklichkeit vielmehr selbst die gewollte und beabsichtigte Form sei. Nein, die Formlosigkeit der Schrift ist zum großen, vielleicht zum größeren Teile die Folge der Planlosigkeit des Autors. Klemens hat Hand an die Stromata gelegt, bevor er sich der Tragweite seines Unternehmens bis ins einzelne hinein bewußt geworden war; er hat im Fortgange der Arbeit, der Eingebung des Augenblickes folgend, manche Gegenstände aufgegriffen, welche seinem anfänglichen Plane fern lagen; er hat sich dem Spiel der Wellen des Stromes, in welchen er sich einmal gestürzt hatte, nicht ohne Mutwillen und Leichtsinn sorglos überlassen. Den schlagenden Beleg bietet das Vorwort des vierten Buches. Hier legt Klemens das Geständnis ab, er habe ursprünglich seine ganze Aufgabe in einem einzigen Buche, einem einzigen „Teppich“, lösen zu können geglaubt, habe aber notgedrungen der Masse des Stoffes nachgeben müssen; auch der vierte „Teppich“ könne nicht der letzte sein, weil noch sehr verschiedene Fragen der Erledigung harrten (IV, 1, 1). Dieses Geständnis ist sehr lehrreich. Klemens zählt aber auch die noch zu erörternden Gegenstände im einzelnen auf und entwirft somit ein Programm für die nächstfolgenden „Teppiche“ Und dieses Programm ist wiederum lehrreich, insofern der Vergleich mit der in dem vierten bis siebenten „Teppich“ vorliegenden Ausführung von neuem zeigt, wie leicht und gerne Klemens über dem Hange zu Digressionen sein Ziel aus den Augen verliert[1]. Bei Abschluß des siebenten „Teppichs“ ist Klemens aber auch noch nicht fertig, kündigt vielmehr ganz unbefangen „weitere Teppiche“ an. „Nach diesem unserem siebenten Teppiche“, besagt der Schlußsatz des siebenten Buches, „werden wir in den weiteren Teppichen von einem andern Anfangspunkte ausgehen“ (*καὶ δὴ μετὰ τὸν ἕβδομον τοῦτον ἡμῖν στρωματέα τῶν ἑξῆς ἀπ᾽ ἄλλης ἀρχῆς ποιησόμεθα τὸν λόγον*, VII, 18, 111). Die Worte sind verschieden gedeutet worden. Die Annahme aber, Klemens erkläre hier, er wolle mit dem siebenten Buche sein Werk abschließen und sodann ein neues Werk in Angriff nehmen, dürfte dem Texte sowohl wie dem

[1] Vgl. Zahn a. a. O. 111 ff; de Faye a. a. O. 94 ff.

Zusammenhange widerstreiten. Es ist nicht von einem neuen Werke, sondern von weiteren „Teppichen", von späteren Büchern des vorliegenden Werkes, die Rede (zu τῶν ἑξῆς ergänze στρωματέων) [1]. Nur sollen diese späteren Bücher die Sache an einem andern Ende anfassen, m. a. W es soll nunmehr eine zweite Serie von „Teppichen" anheben.

Wie es scheint, hat Klemens auch wirklich noch einen neuen Anlauf genommen. Die Tradition kennt noch ein achtes Buch der Stromata (Eus. Hist. eccl. VI, 13, 1; Phot. Bibl. cod. 111), und auch die Florentiner Handschrift, die Grundlage des Textes der Stromata, bietet noch ein achtes Buch. Freilich verbirgt sich hinter diesem Titel nur ein kleiner Traktat logisch-dialektischen Inhalts, über die rechte Art des Forschens nach Wahrheit, über Definition und Beweis, Genus und Spezies usw. Der Traktat hat überdies weder einen Eingang noch einen Schluß, nennt sich auch nicht „Teppich" und enthält auch keine Bezugnahme auf einen der früheren „Teppiche" Es folgen jedoch in der Florentiner Handschrift noch zwei andere Stücke: Auszüge aus den Schriften eines gewissen Valentinianers Theodotus [2] und anderer Anhänger der morgenländischen Schule Valentins (ἐκ τῶν Θεοδότου καὶ τῆς ἀνατολικῆς καλουμένης διδασκαλίας κατὰ τοὺς Οὐαλεντίνου χρόνους ἐπιτομαί), gewöhnlich Excerpta oder Epitomae ex Theodoto genannt, und: Ausgewählte Stellen aus den prophetischen Schriften oder vielmehr Erörterungen über ausgewählte Stellen der Heiligen Schrift (ἐκ τῶν προφητικῶν ἐκλογαί), gewöhnlich Eclogae propheticae genannt. Zahn war es, welcher das rätselhafte achte Buch der Stromata zum erstenmal einer eingehenderen Untersuchung würdigte [3]. Sein Ergebnis, daß die drei genannten Stücke, der sog. achte „Teppich" der Florentiner Handschrift, die Excerpta ex Theodoto und die Eclogae propheticae, innerlich zusammenhängen, hat Zustimmung gefunden, nicht aber seine weitere Behauptung, daß alle drei Stücke von späterer Hand gefertigte Exzerpte aus dem in seiner ursprünglichen Gestalt verloren gegangenen achten Buche der Stromata darstellen. Nachdem Ruben dafür eingetreten war, daß wenigstens die Excerpta ex Theodoto in der überlieferten Fassung auf Klemens selbst zurückzuführen seien [4], suchte v. Arnim nachzuweisen, daß alle drei Stücke Klemens selbst angehören. Es handle sich um Materialien und Vorarbeiten; wie die Excerpta ex Theodoto, so seien auch die Eclogae propheticae Auszüge aus gnostischen Schriften und der achte „Teppich" der Florentiner Handschrift enthalte Exzerpte aus heidnischen Philosophen, einem

[1] Vgl. Zahn, Forschungen III 107.
[2] Theodotus ist sonst nicht bekannt. Vgl. I 335 A. 2.
[3] Zahn a. a. O. 104 ff.
[4] P. Ruben, Clementis Alexandrini Excerpta ex Theodoto, Lipsiae 1892.

Skeptiker, einem Peripatetiker und einem Stoiker. Vielleicht seien diese Vorarbeiten für das achte Buch der Stromata, wahrscheinlicher aber für andere Schriften bestimmt gewesen; ob Klemens das achte Buch der Stromata auch nur begonnen habe, müsse dahingestellt bleiben [1].

Jedenfalls hat Klemens ein achtes und auch noch weitere Bücher schreiben wollen. Dies ergibt sich, wie bemerkt, aus dem Schlußsatze des siebten Buches. An einer früheren Stelle aber, in dem Vorworte des vierten Buches, dürfte Klemens auch den Inhalt dieser zweiten Serie von Stromata schon summarisch angedeutet haben. Nach Anführung der Themata, welche in dem vierten bis siebten Buche zur Erörterung gelangen sollen (IV, 1, 1), fährt er fort: „Darauf müssen später, wenn erst die gegenwärtig uns beschäftigende Darstellung nach Möglichkeit vollendet ist, die physiologischen Lehren der Griechen und der Barbaren über die Prinzipien (*περὶ ἀρχῶν*), insoweit anders ihre Meinungen uns zugekommen sind, untersucht und die hauptsächlichsten Theorien der Philosophen gewürdigt werden" usw. (IV, 1, 2). „Wenn also unsere ganze Aufgabe in diesen [2] Kommentaren, so der Geist will, zu Ende geführt ist — wir fügen uns nur dem Zwange der Notwendigkeit, denn es ist unerläßlich, vor der Darlegung der Wahrheit manche andere Dinge zu besprechen —, dann werden wir zu der wahrhaft wissenschaftlichen Physiologie (*τὴν τῷ ὄντι γνωστικὴν φυσιολογίαν*, d. i. Kosmologie und Theologie) übergehen" usw. (IV, 1, 3). Es wird durchaus zutreffen, wenn de Faye vermutet, Klemens spreche IV, 1, 2 von den Stromata, welche sich an das siebte Buch noch anreihen sollten. Es wird aber nicht nötig sein, mit de Faye anzunehmen, in dem folgenden Absatze IV, 1, 3 rede Klemens von einer andern, erst nach Beendigung der Stromata abzufassenden Schrift. Die „Wahrheit" und die „wahrhaft wissenschaftliche Physiologie" ist nichts andres als die „wahre Philosophie", welche die Stromata selbst laut der Aufschrift kommentieren wollen. Der Leser des Paedagogus war zu der Erwartung berechtigt, dieses theologische Lehrsystem gleich zu Eingang der Stromata anzutreffen. Vorfragen, welche der Verfasser nicht umgehen zu dürfen glaubte, haben ein Buch nach dem andern vorweggenommen, und nun soll die „Darlegung der Wahrheit" den Schlußstein des weitschichtigen Baues bilden. Wie IV, 1, 2, so scheint auch IV, 1, 3 die zweite Serie der Stromata Klemens vor

---

[1] J. ab Arnim, De octavo Clementis Stromateorum libro, Rostochii 1894. de Faye (a. a. O. 85 f) hat den Aufstellungen v. Arnims im wesentlichen beigepflichtet.

[2] Statt *ἐν οἷς* ist wohl mit de Faye (a. a. O. 79 n. 2) *ἐν τούτοις* zu lesen. Nach Wendland (Theol. Literaturzeitung 1898, 656) soll in *οἷς* „eine Zahl, *δυσί* oder *τρισί*, stecken" Jedenfalls bedarf der Text einer Emendation.

Augen zu schweben. Sein Ausdruck ist freilich, wie so oft und namentlich gerade da, wo er von seinen literarischen Plänen handelt, etwas unbestimmt, dehnbar und mißverständlich. Als Stütze für die Hypothese, daß die Stromata nicht der dritte Teil der Trilogie, sondern nur eine Vorstufe dieses dritten Teiles seien, wird die Stelle nicht ausreichen können, um so weniger, als die sonstigen Gründe, welche für diese Hypothese angerufen wurden, sich als hinfällig erwiesen haben (Abs. 3)[1]

5. Die große Trilogie. Forts. Abfassungszeit, Quellen, Benutzung durch Spätere. — Über die Echtheit des großen Werkes ist kein Wort zu verlieren. Es steht auch fest, daß Klemens die einzelnen Teile in der Reihenfolge geschrieben hat, in welcher sie sich zu einem Ganzen zusammenfügen. Als er den Paedagogus ausarbeitete, lag der Protrepticus bereits vollendet vor, während die Stromata erst in Aussicht genommen waren (Paed. I, 1). Die Stromata hinwiederum blicken zurück auf den „voraufgegangenen", in drei Bücher abgeteilten Paedagogus (Strom. VI, 1, 1)[2] Den dritten und letzten Teil jedoch hat Klemens nicht mehr zum Abschluß gebracht, und als nächstliegender Erklärungsgrund bietet sich die Vermutung an, daß der Tod dem fleißigen Arbeiter die Feder aus der Hand genommen oder sonstige äußere Umstände ihm keine schriftstellerische Tätigkeit mehr gestattet haben. Die Stromata würden damit als das letzte Werk des Verfassers bezeichnet werden[3], und als terminus ad quem für die Abfassung derselben würden sich etwa die Jahre 210—215 ergeben. Als terminus a quo aber darf das im Jahre 202 erschienene Verfolgungsreskript des Kaisers Septimius Severus gelten. Schon Eusebius hat es beachtenswert gefunden, daß Klemens im ersten Buche der Stromata (21, 139 140 144) chronologische Berechnungen mit dem Tode des Kaisers Commodus (192) abschließt, und hat daraus gefolgert, daß die Stromata oder doch das erste Buch derselben vor dem Tode des Severus (211), des Nachfolgers des Commodus, abgefaßt sein müsse (Eus., Hist. eccl. VI, 6). Überdies benutzt Klemens im ersten Buche der Stromata (21, 147) auch schon Schriften anderer Autoren, in welchen gleichfalls der Tod des Commodus als Grenze der Zeitrechnung diente, und wenn er im zweiten Buche (20, 125; vgl. VI, 18, 167) von Tag für Tag unter seinen Augen sich abspielenden Martyrien redet, so kann nur

---

[1] Vgl. etwa noch die Auslegung der fragl. Stelle bei Zahn, Forsch. III 110 f.

[2] Die Ausführung Wendlands, nach welcher Klemens an den Paedagogus erst herangetreten sein soll, nachdem er schon „einen Teil" der Stromata fertig gestellt hatte (Theol. Literaturzeitung 1898, 653), dürfte nicht überzeugend sein. Vgl. unten Abs. 8, h.

[3] So auch ab Arnim, De octavo Clementis Stromateorum libro 13 ff und de Faye, Clément d'Alexandrie 98 110. Anders Zahn a. a. O. 166 176.

an die blutigen Folgen des Reskriptes des Severus gedacht werden. Zwischen der Abfassung des letzten und der Abfassung des ersten Teiles mag ein längerer Zeitraum gelegen sein. In dem Protrepticus ist, wie früher bemerkt, von dem Paedagogus und den Stromata noch nicht die Rede. Zahn ließ den Protrepticus vor 189, den Paedagogus um 190 und die Stromata 200—202/203 geschrieben sein [1]. Der letzte Ansatz unterliegt nach dem Gesagten schweren Bedenken und wird etwa in 208—210/211 abgeändert werden müssen. Aber auch das erste Datum ist durchaus nicht ausreichend gesichert; statt 189 kann auch 199 zu setzen sein [2].

Die Trilogie ist ein überaus gelehrtes Werk. Die Reihe der angezogenen Autoren ist fast unübersehbar lang. Die antike wie die zeitgenössische, die christliche wie die heidnische und jüdische Literatur scheint dem Verfasser vertraut und geläufig zu sein. Frühere Jahrhunderte haben die Erudition unseres Klemens nur bewundern können. Die Neuzeit legt allenthalben ihre kritische Sonde an. Soviel ich sehe, hat zuerst Diels den Gedanken ausgesprochen, daß Klemens einen guten Teil seines wissenschaftlichen Rüstzeuges aus zweiter Hand beziehe, aus Handbüchern und Kompilationen, wie sie gerade zu Alexandrien in großer Zahl und Mannigfaltigkeit umliefen. Der Abschnitt des Protrepticus über die Meinungen der Philosophen bezüglich des Wesens der Gottheit (c. 5) sei, argumentierte Diels, eng verwandt mit einer Rede des Vellejus in Ciceros Büchern De natura deorum (I, 10—12), und wahrscheinlich habe Klemens zwei Quellen benutzt, ein Handbuch und eine griechische Übersetzung der Bücher Ciceros. Das genealogische Verzeichnis der Philosophenschulen und Philosophen in den Stromata (I, 14, 62 ff) stamme, fügte Diels noch bei, wohl auch aus einem Handbuche [3]. Die Anregung des berühmten Philologen fiel auf fruchtbaren Boden. Schüler und Fachgenossen haben mehrere andere Abschnitte der Trilogie auf ähnliche Quellen zurückgeführt. Hiller ließ Klemens in dem Protrepticus (c. 3, 42) wie in den Stromata (I, 21, 132—135) aus „Notizensammlungen über sakrale Antiquitäten" schöpfen [4]. Kremmer und Wendling leiteten die Angaben der Stromata (I, 16, 74—76 78—80) über die Erfinder der verschiedenen Künste und Wissenschaften aus älteren Erfinder-Katalogen her [5] Weitere Hypothesen dieser Art sollen in den Literaturnachweisen Erwähnung finden. Es

---

[1] A. a. O. 176.

[2] Demetreskos (*Κλήμεντος Ἀλεξ. ὁ προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας λόγος, Βουκουρέστιον* 1900) verlegt die Abfassung des Protrepticus in die Jahre 195--200.

[3] Diels, Doxographi Graeci, Berol. 1879, 129 ff 244.

[4] Im Hermes XXI (1886) 126 ff.

[5] Kremmer, De catalogis heurematum, Lips. 1890, 16 ff 50 ff. Wendling, De Peplo Aristotelico, Argentor. 1891, 3 ff 61 ff.

wird jetzt allgemein anerkannt, daß Klemens viele der Autoren, die er anführt, nicht selbst eingesehen, sondern nur aus Kompilationen gekannt hat. Treffend aber hat de Faye hervorgehoben, daß dieses Resultat durchaus kein Recht gebe, in der uneingeschränkten Weise, wie es in mehreren jener quellenkritischen Untersuchungen geschehen ist, Klemens als einen Plagiator hinzustellen, welcher seine Freude daran gehabt habe, sich mit fremden Federn zu schmücken[1].

Besonders reiche Anleihen scheint Klemens bei den Vertretern der jüdisch-hellenistischen oder jüdisch-alexandrinischen Literatur, von Demetrius und Pseudo-Hekatäus bis hinab auf Philo, gemacht zu haben. Manche der gefälschten Verse griechischer Dichter, welche uns früher schon bei Pseudo-Justin, De monarchia, begegnet und dort vermutungsweise als das Eigentum des dem 3. Jahrhundert v. Chr. angehörigen Pseudo-Hekatäus von Abdera bezeichnet worden sind[2], kehren bei Klemens wieder[3], und als Fundort der gefälschten Verse des Sophokles nennt Klemens ausdrücklich das Werk des Pseudo-Hekatäus (Strom. V, 14, 113). Auf Grund dieser gefälschten Verse glaubt Klemens in den griechischen Dichtern der Vorzeit Gewährsmänner für die richtige Anschauung von dem Wesen Gottes, der Einheit, Geistigkeit und Überweltlichkeit Gottes, begrüßen zu können. Häufig zitiert er den um die Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. lebenden Aristobulus, dessen Schriften den Beweis geliefert hätten, „daß die peripatetische Philosophie vom Gesetze Mosis und den andern Propheten abhängig sei“ (Strom. V, 14, 97). Auch zitiert er einmal die von Alexander Polyhistor zusammengestellten Exzerpte aus älteren jüdisch-hellenistischen Geschichtschreibern (Strom. I, 21, 130), und auf diesen Exzerpten fußt er jedenfalls auch da, wo er die von Alexander exzerpierten Autoren, Demetrius, Eupolemus, Artapanus u. a., selbst anführt (Strom. I, 21, 141; 23, 153—156). Vor allem aber hat Klemens gerne aus den Schriften Philos geschöpft, und zwar hat er sich so eng an die Fersen Philos geheftet, daß seine Zitate und Exzerpte nicht unbeträchtlichen Gewinn abwerfen für die Herstellung des Textes der Schriften Philos[4]. Nichtsdestoweniger war es eine starke und handgreifliche Übertreibung, wenn Scheck behauptete, Klemens verdanke alle seine literarhistorischen Kenntnisse oder auch sein gesamtes Wissen der jüdisch-alexandrinischen Literatur[5]

Wendland überraschte die gelehrte Welt mit der Entdeckung, daß Klemens größere Abschnitte des zweiten und dritten Buches des

[1] de Faye, Clément d'Alexandrie 314.
[2] S. Bd I 218 f.
[3] Siehe Christ, Philologische Studien zu Klemens Alexandrinus, München 1900, 14—39: „Dichterzitate bei Klemens.“
[4] Siehe Wendland im Hermes XXXI (1896) 435 ff.
[5] Ad. Scheck, De fontibus Clementis Alex., Aug. Vindel. 1889.

Paedagogus aus einer Schrift des Stoikers Musonius, des Lehrers des bekannteren Stoikers Epiktet, mechanisch und gedankenlos herübergenommen habe, so gedankenlos, daß er auch Bemerkungen über anderweitige Schriften seines Gewährsmannes einfach abschrieb, wie wenn es sich um eigene Schriften handelte (ἐν τῷ περὶ ἐγκρατείας ἡμῖν δεδήλωται, Paed. II, 10, 94; ἐν τῷ γαμικῷ διέξιμεν λόγῳ, Paed. III, 8, 41)[1]. Indessen mußte Wendland selbst seine Hypothese wesentlich modifizieren. Nicht eine Schrift des Musonius habe Klemens benutzt, sondern die von einem Schüler aufgezeichneten Vorträge des Musonius, und die angeführten Stellen über anderweitige Schriften hätten nicht in der Vorlage gestanden, sondern gehörten Klemens selbst an[2], so daß also der Vorwurf gedankenlosen Abschreibens durchaus hinfällig ist. Dem Grundgedanken der Hypothese, daß Klemens von einer stoisch-ethischen Schrift ausgedehnten Gebrauch gemacht habe, möchte übrigens auch de Faye[3] zustimmen. Jedenfalls eröffnet sich in der Erforschung der Quellen und der Nachweisung der Zitate noch ein weites Feld mühsamer Arbeit.

Die Zitate aus der Trilogie bei späteren Schriftstellern sind von Zahn und von Preuschen gesammelt worden[4]. Die große Zahl der Zitate erklärt sich leicht aus der Fülle und Mannigfaltigkeit des von Klemens aufgespeicherten Materials. Ein besonderes Ansehen aber scheint das Werk doch nicht erlangt zu haben: nur einige wenige Autoren haben dasselbe in umfassenderem Maße ausgebeutet. Nöldechens paradoxe Behauptung, daß schon Tertullian aus Klemens geschöpft habe[5], dürfte gänzlich abzulehnen sein; die Berührungen zwischen Tertullian und Klemens sind wohl auch nicht mit Wendland aus beiderseitiger Abhängigkeit von der vorhin erwähnten stoischen Quelle herzuleiten, sondern lediglich auf die Gemeinsamkeit der christlichen Voraussetzungen zurückzuführen. Unzweifelhaft aber hat, wie Röhricht von neuem zeigte[6], Tertullians jüngerer Landsmann Arnobius in seinen Büchern Adversus nationes den Protrepticus fleißig verwertet. Von den Griechen der patristischen Zeit haben namentlich Eusebius von Cäsarea, Theodoret von Cyrus, Maximus Confessor und Johannes von Damaskus die Trilogie sich zu Nutzen zu machen verstanden.

---

[1] Wendland, Quaestiones Musonianae, Berol. 1886.

[2] Siehe Wendland in den Beiträgen zur Geschichte der griechischen Philosophie und Religion von Wendland und Kern, Berlin 1895, 68 ff, und in der Theol. Literaturzeitung 1898, 653.

[3] A. a. O. 316.

[4] Zahn, Forschungen III 17 ff. Preuschen bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 309 ff.

[5] Nöldechen in den Jahrbb. f. protest. Theol. XII (1886) 279 ff.

[6] Röhricht, De Clemente Alex. Arnobii in irridendo gentilium cultu deorum auctore, Hamb. 1893.

Die Überlieferungsgeschichte der Trilogie, deren Grundzüge durch Harnack, v Gebhardt, Zahn festgestellt wurden, ist neuerdings von Stählin in seinen Beiträgen zur Kenntnis der Handschriften des Klemens Alexandrinus, Nürnberg 1895, und in seinen Untersuchungen über die Scholien zu Klemens Alexandrinus, Nürnberg 1897, näher beleuchtet worden. Den Protrepticus und den Paedagogus überlieferte der früher schon oft genannte Arethas-Codex zu Paris, cod. Paris. gr. 451, aus dem Jahre 914 (vgl. über diesen Codex I 167 198). Alle andern bisher ermittelten Handschriften sind direkte oder indirekte Kopien dieser Pariser Handschrift P Doch liegt P nicht mehr unversehrt vor. Fünf Quaternionen, welche die zehn ersten Kapitel des ersten Buches des Paedagogus enthielten, sind abhanden gekommen. Für diesen Abschnitt müssen jetzt zwei Kopien eintreten: eine direkte Kopie zu Modena, cod. Mutin. III, D, 7 saec. XI, M, und eine, wie es scheint, indirekte Kopie zu Florenz, cod. Florent. Laurent. V, 24 saec. XI, F Auch die zwei Hymnen am Schlusse des Paedagogus sind nur in M F erhalten. In P hat der betreffende Quaternio nur mehr zwei Blätter; andere Blätter und mit ihnen die zwei Hymnen müssen verloren gegangen sein. — Die Stromata (nebst den Excerpta ex Theodoto und den Eclogae propheticae) sind durch cod. Florent. Laurent. V, 3 saec. XI, L, vor dem Untergange gerettet worden Nur die Eingangsworte des ersten Buches der Stromata fehlen in L. Eine direkte Kopie dieser Handschrift L ist cod. Paris. suppl. gr. 250 saec. XVI. — Außerdem existieren jedoch noch mehrere Handschriften mit Exzerpten aus dem Protrepticus, dem Paedagogus und den Stromata. Über die textkritische Bedeutung dieser Exzerpten-Handschriften will Stählin noch kein Urteil abgeben. Vielleicht sind dieselben aus einem von P bzw. von L unabhängigen Archetypus geflossen, so daß sie einen neuen Textzeugen neben P bzw. L darstellen.

Dem Texte des Protrepticus und des Paedagogus sind in den Handschriften reiche Scholien beigegeben. Den neuesten und vollständigsten, aber sehr fehlerhaften Abdruck bietet Dindorf, Clem. Al. opp. I 413—450. Stählin hat diesen Abdruck ergänzt und von zahlreichen Fehlern gereinigt. Er hat zugleich die Herkunft der einzelnen Scholien genauer, als es bisher geschehen war, klarzustellen versucht. In der Pariser Handschrift P unterscheidet er, abgesehen von jüngeren Eintragungen, zwei Gruppen älterer Scholien: solche von der Hand des Schreibers der Handschrift, Baanes, und solche von der Hand des ersten Besitzers der Handschrift, Arethas. Die ersteren, von Baanes aus seiner Vorlage herübergenommenen, seien wohl einem christlichen Grammatiker oder Philologen des 5. Jahrhunderts zuzuweisen: „Das Interesse ist fast ausschließlich den Nachrichten aus dem klassischen Altertum zugekehrt; theologische Fragen berührt der Verfasser nicht“ (Stählin, Untersuchungen über die Scholien usw. S. 45). Ein ganz anderes Bild gewährten die Arethas angehörenden Scholien: der Verfasser bekunde sich als einen gelehrten Theologen und Philosophen, gleichbewandert in kirchlicher wie profaner Literatur. Die Abschrift zu Modena M enthält sämtliche Scholien der Pariser Handschrift, auch die jetzt in P nicht mehr vorhandenen Scholien zu Paed. I, 1—10, und viele weitere Glossen von verschiedenen späteren Händen. In der Abschrift zu Florenz findet sich nur ein Teil der Scholien von P nebst einigen jüngeren Bemerkungen.

Von den Ausgaben der Trilogie ist schon Abs. 2 gehandelt worden. Eine treffliche und sehr reichhaltige Sonderausgabe des siebten Buches der Stromata lieferten Hort und Mayor: Clement of Alexandria, Miscellanies. Book 7 Greek text, with introduction, translation, notes, dissertations, indices, by the late F. J. A. Hort and J. B. Mayor. 8° London 1902.

Eine englische **Übersetzung** des ganzen Werkes steht in The Ante-Nicene Christian Library, amerikanische Ausgabe, Buffalo 1884 ff, IV—V Der Protrepticus und der Paedagogus wurden ins Deutsche übersetzt von L. Hopfenmüller und J Wimmer, Kempten 1875 (Bibliothek der Kirchenväter).

Über das ganze Werk, seine Anlage und seinen Charakter handeln namentlich Fr. Overbeck, Über die Anfänge der patristischen Literatur: Historische Zeitschrift XLVIII, N. F. XII (1882) 454 ff; E. de Faye, Clément d'Alexandrie, Paris 1898, 45—115; C. Heussi, Die Stromateis des Klemens Alexandrinus und ihr Verhältnis zum Protreptikos und Paedagogos: Zeitschr. f. wissensch. Theol. XLV (1902) 465—512 (gegen de Faye).

Über den **Protrepticus** im besondern handelt Δραγουμῆρος Δημητρέσκος, Κλήμεντος Ἀλεξανδρέως ὁ προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας λόγος (Leipziger Inaug.-Diss.). 8° Βουκουρέστιον 1890. Zur Komposition des Protrepticus vgl. auch G. Hartlich, De exhortationum (προτρεπτικῶν) a Graecis Romanisque scriptorum historia et indole, Lipsiae 1889 (Leipziger Studien zur klass. Philol. XI), 332 f. Textkritisches bei J. B. Mayor, Notulae criticae in Clementis Alexandrini Protrepticum: Philologus LVIII (1899) 266—280.

Über den **Paedagogus** s. R. Taverni, Sopra il Παιδαγωγός di Tito Flavio Clemente Alessandrino: Discorso. 4° Roma 1885. Der erste der beiden dem Paedagogus angehängten Hymnen (ὕμνος τοῦ σωτῆρος Χριστοῦ) ward gesondert herausgegeben von F. Piper, Göttingen 1835; von A. Thierfelder in der Abhandlung De christianorum psalmis et hymnis, Leipzig 1868 (Thierfelders Textrezension ist abgedruckt bei Dindorf, Clem. Al. opp. I Praef. XLII—XLIV); von W Christ et M. Paranikas, Anthologia graeca carminum christianorum, Lipsiae 1871, 37—38; cf. Proleg. XVIII—XIX. Über deutsche Übersetzungen dieses Hymnus s. S. 32 A.

Über die **Stromata** handelte E. de Faye, vor dem Erscheinen seines Clément d'Alexandrie, Paris 1898, in der Revue de l'hist. des religions XXXVI (1897) 309—320: Les „Stromates" de Clément d'Alexandrie. Beachtenswerte Beiträge zur Textkritik lieferte J. B. Mayor: zuerst eine Untersuchung der Stelle Strom. IV, 8, 62, in The Journal of Philology XV (1887) 180—185, und sodann unter wechselndem Titel kritische Noten zu allen sieben Büchern der Stromata, in The Classical Review VIII (1894) 233—239 281—288 385—391 (zu Strom. I—III), IX (1895) 97—105 202—206 297—302 327—342 385—390 433—439 (zu Strom. IV—VII). Vgl. auch P. Tannery, Miscellanées. I. Clem. Alex. Strom. I, 104: Revue de philol., N. S. XIII (1889) 66—69. H. Jackson, Notes on Clement of Alexandria: The Journal of Philology XXVIII (1901) 131—135. Das große chronologische Kapitel des ersten Buches der Stromata, I, 21, 110—147, welches durch Zahlen beweisen will, daß die Institutionen der Juden älter seien als die Philosophie der Griechen, wurde in mustergültiger Weise herausgegeben von P de Lagarde, Septuagintastudien (in den Abhandlungen der k. Gesellsch. d. Wiss. zu Göttingen XXXVII 1891) 73 ff. Dieses Kapitel nennt Klemens selbst (a. a. O.) ein über das andere Mal seine χρονογραφία, und im Hinblick auf dieses Kapitel wurde Klemens in der Folge nicht selten „Chronograph" genannt, wie er im Hinblick auf die Stromata überhaupt στρωματεύς, „Stromata-Verfasser", genannt wurde (vgl. Zahn, Forschungen usw. III 57). Über den Inhalt des Kapitels s. V Hozakowski, De chronographia Clementis Alex. I. De chronologia Novi Testamenti a Clemente Alex. proposita (Diss. inaug.). 8° Monasterii 1896. Die angekündigte Fortsetzung dieser Arbeit ist, soviel ich weiß, nicht erschienen. In dem ersten Teile bespricht Hozakowski hauptsächlich die von Klemens vorgetragene Chrono-

logie des Lebens Jesu (die Dauer der öffentlichen Tätigkeit des Herrn will Klemens auf ein einziges Jahr beschränkt wissen, eine Ansicht, welche bekanntlich trotz ihrer völligen Unhaltbarkeit auch heute noch nicht ausgestorben ist). Abhandlungen über die mutmaßlichen Quellen der „Chronographie“ sollen weiter unten noch genannt werden.

Über das sog. achte Buch der Stromata, den achten „Teppich“ der Florentiner Handschrift, die Excerpta ex Theodoto und die Eclogae propheticae, handeln G. Heinrici, Die valentinianische Gnosis und die Heilige Schrift, Berlin 1871, 88—127: „Die Exzerpte aus Theodot und der Didaskalia anatolike“ A. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums urkundlich dargestellt, Leipzig 1884, 505—516: Über die Excerpta ex Theodoto. Zahn, Forschungen zur Gesch. des ntl Kanons usw. Tl III, Erlangen 1884, 104—130: „Das achte Buch der Stromateis“ Vgl. Zahn, Gesch. des ntl Kanons II 2 (1892), 961—964: „Über die Epitomae e Theodoto“ P Ruben, Clementis Alexandrini Excerpta ex Theodoto (Diss. inaug.). 8° Lipsiae 1892. J. ab Arnim, De octavo Clementis Stromateorum libro (Progr.). 4° Rostochii 1894.

Über die Quellen, aus welchen Klemens schöpfte, s. J. Bernays, Zu Aristoteles und Klemens, in den Symbola philologorum Bonnensium in honorem Fr. Ritschelii collecta, Lipsiae 1864, fasc. 1, 301—312, und wiederum in den Gesammelten Abhandlungen von J. Bernays, herausgeg. von H. Usener, I, Bonn 1885, 151—164. (Über Strom. II, 14, 60.) — C. Siegfried, Philo von Alexandrien als Ausleger des Alten Testaments an sich selbst und nach seinem geschichtlichen Einfluß betrachtet, Jena 1875, 343—351. (Über Philos Einfluß auf Klemens.) P Wendland, Philo und Klemens Alexandrinus: Hermes XXXI (1896) 435—456. (Über die textkritische Bedeutung der Philo-Zitate und Exzerpte bei Klemens.) Vgl. Philonis Alex. opp., edd. Cohn et Wendland I, Berol. 1896, Proleg. LX; II (1897), Prol. x; III (1898), Prol. XIII. — H. Diels, Doxographi Graeci, Berolini 1879, 129—132 und 244. (Über Protrept. c. 5 und Strom. I, 14, 62 ff. Vgl. de Faye, Clément d'Alexandrie 313 f). — E. Maaß, De Biographis Graecis quaestiones selectae, Berol. 1880 (Philologische Untersuchungen, herausgegeben von Kießling und v. Wilamowitz-Möllendorff, Heft 3). Maaß glaubt vier oder fünf längere Stellen der Stromata auf die Omnigena Historia des Rhetors Favorinus zurückführen zu dürfen, während v. Wilamowitz-Möllendorff, bei Maass a. a. O. 142 ff, diese Ansicht bekämpft. — E. Hiller, Zur Quellenkritik des Klemens Alexandrinus: Hermes XXI (1886) 126—133. Protrept. 3, 42 und Strom. I, 21, 132—135 hat Klemens wohl ein Buch benutzt, „welches Notizensammlungen über sakrale Antiquitäten enthielt“ — P Wendland, Quaestiones Musonianae. De Musonio Stoico Clementis Alexandrini aliorumque auctore. 8° Berol. 1886. Vgl. de Faye a. a. O. 315 f. Wie schon bemerkt, hat jedoch Wendland selbst seine Aufstellungen einer einschneidenden Revision unterzogen. S. seine Abhandlung über Philo und die kynisch-stoische Diatribe, Berlin 1895 (in den Beiträgen zur Geschichte der griechischen Philosophie und Religion von Wendland und Kern, Berlin 1895, 1—75), 68—73: „Musonius und Klemens Alexandrinus“, und seine Anzeige des Werkes de Fayes über Klemens von Alexandrien in der Theol. Literaturzeitung 1898, 653. — Ad. Scheck, De fontibus Clementis Alexandrini (Progr. gymn.). 8° Aug. Vindel. 1889. Handelt namentlich über die Benutzung der jüdisch-hellenistischen Literatur durch Klemens. — M. Kremmer, De catalogis heurematum (Diss. inaug.), Lipsiae 1890, 16—43 50—58. (Über die Erfinder-Liste Strom. I, 16, 74—76 78—80). Vgl. Aem. Wendling, De Peplo

Aristotelico quaestiones selectae (Diss. inaug.), Argentorati 1891, 3 ff 61 ff. — Ad. Schlatter, Der Chronograph aus dem zehnten Jahre Antonins, Leipzig 1894. Schlatter gefällt sich in recht ausgelassenen Konjekturen über einen Chronographen, welchen Klemens Strom. I, 21 benutzt haben soll. Vgl. unten § 47 (Judas). — W. Michaelis, De origine indicis deorum cognominum (Diss. inaug.), Berol. 1898, 16 73 f. Dem Götternamen-Verzeichnisse im Protrepticus (c. 2, 28 ff) liege ein alter Index deorum cognominum zu Grunde. — W Christ, Philologische Studien zu Klemens Alexandrinus, München 1900, 14—39: „Dichterzitate bei Klemens"; 40—72: „Chronologisches bei Klemens", d. i. die „Chronographie" Strom. I, 21. Die eine wie die andere Untersuchung ist quellenkritischer Tendenz. Koetschau wird aber wohl Recht behalten, wenn er glaubt, diese Untersuchungen dürften „mehr durch den Widerspruch, den sie hervorrufen, zu weiterer Forschung anregen, als durch sichere Resultate diese und jene Frage abschließen" S. die Kritik P. Koetschaus in der Theol. Literaturzeitung 1901, 415—421.

Die Zitate bei späteren Schriftstellern sind gesammelt worden von Zahn, Forschungen usw. III 17—30; von Preuschen bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 309—315 317—327 Die Zitate in den Sacra Parallela des hl. Johannes von Damaskus (Preuschen I 317—327) finden sich in neuer Textrezension bei K. Holl, Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela, Leipzig 1899 (Texte u. Untersuchungen usw. XX, N. F. V 2), 85 ff. Über das rätselhafte Zitat bei Pseudo-Dionysius Areopagita (Preuschen I 309 f) handelte H. Koch, Das Klemenszitat bei Pseudo-Dionysius Areopagita: Theol. Quartalschrift LXXVIII (1896) 290—298. Unter „dem Philosophen Klemens" bei Pseudo-Dionysius, De div. nom. 5, 9 will Preuschen Klemens von Alexandrien, Koch Klemens von Rom verstanden wissen. Nachzuweisen ist das, was Pseudo-Dionysius den „Philosophen" sagen läßt, weder bei dem Alexandriner noch bei dem Römer. Die Bezeichnung ὁ φιλόσοφος paßt aber freilich auf den Alexandriner unvergleichlich viel besser als auf den Römer. Indessen bleibt zu beachten, daß Pseudo-Dionysius auch Schriftsteller und Schriften zitiert, welche nie existiert haben. — C. Roos, De Theodoreto Clementis et Eusebii compilatore (Diss. inaug.). 8° Halae 1883. Vgl. J. Raeder, De Theodoreti Graecarum affectionum curatione quaestiones criticae, Hauniae 1900, 73 ff. — E. Nöldechen, Tertullians Verhältnis zu Klemens von Alexandrien: Jahrbb. f. protest. Theol. XII (1886) 279—301. Von den Beziehungen Tertullians zu Klemens ist auch in den vorhin genannten Abhandlungen Wendlands über Musonius und Klemens die Rede. — M. Kremmer, De catalogis heurematum, Lipsiae 1890, 58—64. Die schon erwähnte Erfinder-Liste Strom. I, 16, 74—76 78—80 sei exzerpiert worden von Eusebius von Cäsarea, von Theodoret von Cyrus und von Theodorus Prodromus. — C. Frick, Chronica minora, collegit et emendavit C. Fr., I, Lips. 1892, Praef. v—xxv. Hippolytus von Rom ist in seiner Chronik abhängig gewesen von der „Chronographie" Strom. I, 21. — A Röhricht, De Clemente Alexandrino Arnobii in irridendo gentilium cultu deorum auctore (Progr.). 8° Hamburgi 1893. (Eben dieses Programm ward auch als Kieler Inauguraldissertation ausgegeben, 8° Hamburg 1892.) Vgl. noch W Michaelis, De origine indicis deorum cognominum, Berol. 1898, 11—16.

6. Die Hypotyposen. — Ein zweites größeres Werk, von welchem indessen nur noch einzelne Bruchstücke vorliegen, betitelte Klemens ὑποτυπώσεις, „Umrisse" oder „Skizzen" Der Titel war recht

nichtssagend; man könnte ihn sogar irreführend nennen. Eusebius (Hist. eccl. VI, 13, 2; 14, 1) und Photius (Bibl. cod. 109) bezeugen, daß das Werk einen kurzgefaßten Kommentar zur Heiligen Schrift in acht Büchern enthielt. Aus den Fragmenten, welche „Oekumenius“ in seiner Erklärung der paulinischen Briefe mitteilt [1], ist zu ersehen, daß Klemens ausgewählte Sätze der biblischen Schriften vorführte und durch Scholien erläuterte. Hie und da wenigstens müssen jedoch diese Scholien sich auch in dogmatische und historische Erörterungen eingelassen haben (vgl. Eus. a. a. O. VI, 13, 2). Photius (a. a. O.) zählt eine Reihe von heterodoxen Theologumena auf, welche Klemens in den Hypotyposen vorgetragen hatte. Ein greifbares Bild des Werkes gibt aber erst ein größeres und zusammenhängendes Bruchstück, welches sich in lateinischer, im Auftrage Kassiodors (s. dessen Instit. I, 8) von ungenannter Hand gefertigter Übersetzung erhalten hat. Dieses Bruchstück ist in der ältesten bekannten Handschrift überschrieben: Ex opere Clementis Alexandrini, cuius titulus est *περὶ ὑποτυπώσεων*, de scriptionibus adumbratis [2]; im Anschluß an die erste Druckausgabe wird es gewöhnlich „Adumbrationes Clementis Alexandrini in epistolas canonicas“ genannt. Es behandelt nämlich die kanonischen oder katholischen Briefe, aber freilich nicht alle sieben, sondern nur vier: 1 Petri, Judae, 1 und 2 Johannis.

Die Zugehörigkeit dieser Adumbrationes zu den Klementinischen Hypotyposen, früher oft bestritten, ist durch die glänzenden Ausführungen Zahns endgültig sichergestellt worden [3]. Die Beweise sind schlagend. Ein unter des Klemens Namen überliefertes griechisches Bruchstück erweist sich als das Original eines Satzes der Adumbrationes [4]. Überhaupt aber entsprechen die Adumbrationes ganz und gar der durch griechische Bruchstücke und sonstige Nachrichten bezeugten Anlage der Hypotyposen. Endlich findet sich in denselben nichts, was den in zweifellos echten Schriften zum Ausdruck kommenden Anschauungen des Alexandriners widerstreiten würde, und wenn dogmatisch anstößige Stellen seltener vorkommen, als das erwähnte

[1] Zusammengestellt bei Zahn, Forschungen III 66 ff; von Preuschen bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 303 ff. Die Rätsel, welche sich bislang an den Namen Ökumenius knüpften, hat Diekamp auf Grund eines glücklichen Fundes dahin aufhellen können, daß Ökumenius, Bischof von Trikka in Thessalien, etwa um 600 einen noch nicht gedruckten, aber handschriftlich vorliegenden Kommentar zur Apokalypse verfaßt hat. Dagegen unterliegt die Echtheit der schon im Jahre 1532 unter des Ökumenius Namen herausgegebenen Kommentare zur Apostelgeschichte, zu den Briefen des hl. Paulus und zu den sieben katholischen Briefen schwerwiegenden Bedenken. Vgl. Fr. Diekamp, Mitteilungen über den neuaufgefundenen Kommentar des Ökumenius zur Apokalypse: Sitzungsberichte der kgl. preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin 1901, 1046—1056.

[2] S. die neue Ausgabe des Stückes bei Zahn a. a. O. 79 ff.

[3] A. a. O. 133 ff. [4] A. a. O. 89 138.

Referat bei Photius erwarten lassen möchte, so ist zu beachten, daß Kassiodor, wie er selbst berichtet (a. a. O.), in der lateinischen Übersetzung derartige „offendicula“ ausmerzen ließ.

Unrichtig war es, auf Grund der Adumbrationes zu behaupten, Klemens habe von den katholischen Briefen nur die vier vorhin genannten in den Hypotyposen besprochen[1]. Eusebius (a. a. O. VI, 14, 1) und Photius (a. a. O.) versichern ausdrücklich, dafs sämtliche katholische Briefe zur Sprache gekommen sind. Die Adumbrationes bilden eben nur ein Fragment des ursprünglichen Textes. Der letztere hat sich über grofse Teile des Alten und des Neuen Testamentes erstreckt. Außer den katholischen Briefen wurden von den Schriften des Neuen Testamentes jedenfalls auch die Briefe des hl. Paulus (s. Phot. a. a. O.) und die Apostelgeschichte (s. die griechischen Bruchstücke) in den Hypotyposen behandelt, während für die Evangelien und für die Apokalypse sich kein bestimmtes Zeugnis beibringen läßt. Vom Alten Testamente sind, wie es scheint, nur die Bücher Genesis, Exodus, Psalmen und Prediger herangezogen worden (Phot. a. a. O.). Endlich hatte Klemens auch den Barnabasbrief und die Petrusapokalypse einer Erklärung gewürdigt (Eus. a. a. O.). Die Reihenfolge, in welcher diese Schriften kommentiert wurden, muß im allgemeinen wenigstens die historische gewesen sein. An der Spitze stand die Genesis, an letzter Stelle die Petrusapokalypse[2].

Soviel aus den erübrigenden Resten, den Adumbrationes und den zerstreuten griechischen Fragmenten zu ersehen ist, hat die Gechichte der Bibelwissenschaft keinen Anlaß, den Verlust der Hypotyposen allzusehr zu beklagen. Die Exegese, wofern anders von einer solchen überhaupt die Rede sein kann, war durchweg allegorisierend. Es wurden aber manche interessante Traditionen oder sonderbare Kombinationen eingeflochten. Aus den Bemerkungen der Adumbrationes zu dem ersten Verse des Judasbriefes ergibt sich, daß Klemens die sog. Brüder Jesu für Söhne Josephs aus einer früheren Ehe gehalten hat. Die Adresse des zweiten Johannesbriefes, ἐκλεκτῇ κυρίᾳ, hat er von einer Frau namens Eklekte verstanden, und diese Eklekte glaubt er eine Babylonierin nennen zu dürfen[3]. Jener Kephas, welchem

[1] So auch P. Dausch, Der ntl Schriftkanon und Klemens von Alexandrien, Freiburg i. Br. 1894, 23; vgl. 26 30.

[2] Vgl. den Versuch einer Rekonstruktion der Hypotyposen bei Zahn a. a. O. 147 ff.

[3] Rätselhaft ist die weitere Angabe der Adumbrationes (bei Zahn a. a. O. 92), der zweite Johannesbrief sei „ad virgines“ gerichtet. Nach Zahn würde diese Angabe dem Übersetzer zur Last fallen. Klemens habe πρὸς Πάρθους geschrieben, der Übersetzer aber πρὸς παρθένους gelesen. Die Eklekte 2 Jo 1, 1 habe Klemens identifiziert mit der συνεκλεκτὴ ἐν Βαβυλῶνι 1 Petr 5, 13 und auf Grund dieser letzteren Stelle habe er die Eklekte für eine Babylonierin gehalten. Die Babylonier aber seien nach der politischen Konstellation der damaligen Zeit Parther gewesen.

Paulus laut dem berühmten Verse des Galaterbriefes „ins Angesicht widerstand“, soll nicht der Apostel Petrus, sondern einer der siebzig Jünger gewesen sein (Eus. a. a. O. I, 12, 2).

Daß auch dogmatische Exkurse eingeschaltet waren, erhellt, wie schon gesagt, aus der herben Kritik, welche Photius an den Hypotyposen übte. Diese Kritik liefert einen zwar unerfreulichen, aber beachtenswerten Beitrag zur Kenntnis der Theologie unseres Autors, beachtenswert, weil Klemens in den Hypotyposen sich einläßlicher mit theologischer Spekulation befaßt zu haben scheint als in den vollständig erhaltenen Schriften, unerfreulich, weil Klemens sich sehr weit von der überlieferten Kirchenlehre entfernt haben muß. „An einigen Stellen“, schreibt Photius (a. a. O.), „hält er (der Verfasser der Hypotyposen) an der rechten Lehre fest, anderswo läßt er sich zu gottlosen und abenteuerlichen Behauptungen hinreißen. Er erklärt nämlich die Materie für ewig, sucht aus Worten der Heiligen Schrift eine Ideenlehre abzuleiten und zieht den Sohn zu einem Geschöpfe herab. Überdies fabelt er von Seelenwanderungen und von vielen Welten vor Adam. In Betreff der Erschaffung der Eva aus Adam trägt er im Widerspruch mit der kirchlichen Lehre schmähliche und frevelhafte Ansichten vor. Die Engel, träumt er, hätten sich mit Weibern vermischt und Kinder aus denselben erzeugt, und der Logos sei nicht in Wahrheit Mensch geworden, sondern nur dem Scheine nach. Auch ergibt sich, daß er von zwei Logoi des Vaters fabelt, von welchen der niedere den Menschen erschienen sei oder vielmehr auch dieser nicht einmal“ — Es war nur der Unwille über diese greulichen Ketzereien, welcher Photius schließlich zu der Vermutung drängte, die Hypotyposen seien vielleicht gar nicht von dem berühmten Klemens verfaßt. Die Echtheit des Werkes steht außer Zweifel. Nicht weniger unbegründet war die von älteren Patristikern ver-

Auf diesem Wege sei Klemens zu den Worten *πρὸς Πάρθους* gekommen, Worte, welche die Wurzel oder doch die älteste Spur der später öfters auftretenden Fabel enthielten, der zweite oder auch der erste oder auch alle drei Johannesbriefe seien an die Parther adressiert. Siehe Zahn, Forschungen III 99 ff; vgl. Zahn, Einleitung in das Neue Testament II² 584. Dausch (Der ntl Schriftkanon und Klemens von Alexandrien, Freiburg i. Br. 1894, 30) hat die Argumentation Zahns ein „blendendes Gedankenspiel“ genannt. Ich vermag derselben auch nicht zu folgen. Es steht fest, daß Klemens, in Übereinstimmung mit der herrschenden Tradition, den Namen *Βαβυλών* 1 Petr 5, 13 als figürliche Bezeichnung der Stadt Rom auffaßte. So hat Eusebius (Hist. eccl. II, 15, 2) in den Hypotyposen gelesen, und in den Adumbrationes (bei Zahn, Forschungen III 82 f) wird aus Anlaß der Stelle 1 Petr 5, 13 von der Predigt Petri und der Abfassung des petrinischen Markusevangeliums zu Rom gehandelt. Soll also die Syneklekte identisch gewesen sein mit der Eklekte, so war auch die letztere keine Babylonierin, sondern eine Römerin. Nichtsdestoweniger halte ich es auch für wahrscheinlich, daß Klemens *πρὸς Πάρθους* geschrieben hat, und zwar auf Grund der Voraussetzung, daß die Eklekte eine Babylonierin gewesen sei. Die Herkunft dieser Voraussetzung aber vermag ich nicht aufzuklären.

fochtene Annahme, Photius habe ein von Häretikern interpoliertes Exemplar der Hypotyposen in Händen gehabt. Keime oder Ansätze zu jenen Ketzereien lassen sich auch in den sonstigen Schriften des Alexandriners nachweisen [1].

Zu einer genaueren Bestimmung der Entstehungszeit der Hypotyposen fehlt es in den Bruchstücken des Werkes selbst an geeigneten Anhaltspunkten. Ist es richtig, was vorhin vermutet wurde, daß die Stromata das letzte Werk des Alexandriners gewesen sind (Abs. 5), so müssen die Hypotyposen den Stromata voraufgegangen sein [2]. Zahn glaubte, die Hypotyposen seien erst nach den Stromata verfaßt.

Die Adumbrationes in epistolas canonicas sind zuerst von M. de la Bigne, Paris 1575, herausgegeben worden, und auf dieser Ausgabe beruhen alle späteren Drucke bis zu Migne, PP Gr. IX, 729—740, und Dindorf, Clem. Al. opp., III, Oxonii 1869, 479—489. Eine neue Ausgabe veranstaltete erst Zahn, Forschungen usw. III 79—92, vgl. 10—16, unter Benutzung der editio princeps und zweier Handschriften, eines cod. Laudun. saec. IX und eines cod. Berol. Phill. saec. XIII. Die letztere Handschrift war jedoch Zahn nur aus einer unzureichenden Kollation bekannt. Genauere Mitteilungen über ihren Text machte Preuschen bei Harnack, Gesch. d. altchristl. Lit. I 306 f. Zahn hat die Adumbrationes auch in Anmerkungen erläutert (a. a. O. 93—103), die griechischen Überreste der Hypotyposen gesammelt (64—78) und die Anlage und Gliederung des Werkes festzustellen versucht (130—156). Vgl. Preuschen a. a. O. I 301—302 303 bis 308. S. auch E. de Faye, Clément d'Alexandrie, Paris 1898, 35—38. Die Abhandlung Bunsens über die Hypotyposen, Chr. C. J. Bunsen, Analecta Ante-Nicaena I, Londini 1854, 157—340, ist durch die Leistungen Zahns völlig antiquiert worden. Nach Bunsen sollten die Hypotyposen das achte Buch der Stromata gebildet haben. Ähnlich wollte auch Westcott in dem Dictionary of Christian Biography I (1877) 563 f, außer den Adumbrationes auch die drei vorhin gelegentlich des achten Buches der Stromata erwähnten Stücke, den achten „Teppich" der Florentiner Handschrift, die Excerpta ex Theodoto und die Eclogae propheticae (Abs. 4), als Überbleibsel der Hypotyposen betrachtet wissen.

7 „Quis dives salvetur" — Von den zahlreichen kleineren Schriften, welche Klemens veröffentlicht hat, ist nur eine einzige unversehrt auf uns gekommen: „Welcher Reiche wird gerettet werden?" *Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος;* Quis dives salvetur. Es ist eine Homilie über Mk 10, 17—31, in erster Linie der Erklärung des Wortes gewidmet: „Es ist leichter, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr hindurchgehe, als daß ein Reicher in das Reich Gottes eingehe." Dieses Wort ward von manchen in grob sinnlicher Weise dahin gedeutet, daß der Reichtum an und für sich schon, ganz abgesehen von der Gesinnung des Reichen, ein unübersteigliches Hindernis des ewigen Heiles sei, und der Reiche demgemäß keine dringendere Pflicht habe,

---

[1] Zur Erläuterung und Kritik des Referates bei Photius vgl. Zahn a. a. O. 142 ff.

[2] So auch ab Arnim, De octavo Clementis Stromateorum libro, Rostochii 1894, 13 ff; de Faye, Clément d'Alexandrie, Paris 1898, 110.

als sich seiner Güter im buchstäblichen Sinne des Wortes zu entäußern. Klemens vertritt eine würdigere Auffassung. Der Herr, zeigt er im ersten Teile seiner Homilie (c. 4—26), habe nicht die Absicht gehabt, einen jeden Reichen von der Hoffnung auf das Heil auszuschließen. Der Herr gebiete nur, die Anhänglichkeit an die Güter der Erde in seinem Innern zu ertöten und von seinem Besitze den rechten Gebrauch zu machen. Man könne zugleich „arm sein und reich sein, Güter haben und nicht haben, die Welt gebrauchen und nicht gebrauchen" (c. 20). Richtig verwendet, fährt Klemens im zweiten Teile (c. 27—42) fort, kann der Reichtum sogar ein Mittel zur Erlangung des Heiles werden. Die Gebote der Liebe gegen Gott und den Nächsten kann der Mensch am besten erfüllen durch freigebige Wohltätigkeit, und die dankbaren Armen hinwiederum können durch ihr Gebet dem Reichen den Segen Gottes sichern. Das erhabenste Vorbild einer werktätigen Nächstenliebe gab der Erlöser selbst.

Die Folgezeit hat diese Homilie mit Recht sehr hoch geschätzt. Die Florilegien, insbesondere die Sacra Parallela des Damaszeners, sind reich an Zitaten. Die zum Schlusse (c. 42) mitgeteilte Erzählung über den Apostel Johannes und seinen auf Abwege geratenen und Räuberhauptmann gewordenen Schüler ist schon von Eusebius (Hist. eccl. III, 23, 5 ff) ausgeschrieben worden. Kein anderer Kirchenschriftsteller des Altertums hat die Frage nach der sittlichen Bedeutung irdischen Besitzes so einläßlich erörtert wie Klemens. Die besondere Eigentümlichkeit dieser Erörterung aber besteht darin, daß dieselbe nicht bloß mit Waffen der Theologie und der Dialektik kämpft, sondern auch soziale Gesichtspunkte in die Wagschale wirft, indem sie in dem gut verwendeten Besitze ein Mittel, die Menschen enger untereinander zu verbinden, ein gesellschaftsbildendes und gesellschaftserhaltendes Element erblickt. Weiter unten sollen die Anschauungen des Verfassers über das Eigentum noch einmal berührt werden.

Ähnliche Gedanken wie in dieser Homilie hat Klemens auch in seinem Paedagogus (II, 3; III, 6) entwickelt. Aber weder der Paedagogus verweist auf die Homilie noch die Homilie auf den Paedagogus. Überhaupt besitzen wir keine Handhabe zu einer näheren Umgrenzung der Abfassungszeit der Homilie. Es war verfehlt, wenn Zahn argumentierte, die Homilie müsse nach den Stromata geschrieben worden sein, weil ein Werk *περὶ ἀρχῶν καὶ θεολογίας*, welches in den Stromata erst angekündigt werde, zur Zeit der Abfassung der Homilie (c. 26) bereits vollendet vorgelegen habe[1]. Die allerdings mehrdeutige Äußerung der Homilie braucht, wie wir noch sehen werden, durchaus nicht von einem bereits vollendeten Werke *περὶ ἀρχῶν* verstanden zu werden (s. Abs. 9, a). Die Stromata sind, wie

[1] Zahn, Forschungen III 38 166

schon wiederholt bemerkt, allem Anscheine nach als die letzte Schrift des Alexandriners anzusehen.

Herausgegeben ward die Homilie zuerst von M. Ghislerius, In Ieremiam prophetam commentarii III, Lugduni 1623, 262—282. Neuere Sonderausgaben lieferten C. Segaar. 8° Utrecht 1816; H. Olshausen. 8° Königsberg 1831; W Br. Lindner. 8° Leipzig 1861; K. Köster, Freiburg i. B. 1893 (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtl. Quellenschriften, Heft 6); P. M. Barnard, Cambridge 1897 (Texts and Studies V 2). Barnard hat die Textrezension auf eine neue Basis gestellt. Die editio princeps und mit ihr alle folgenden Ausgaben bis zu derjenigen Kösters fußen auf cod. Vatic. 623 saec. XVI. Barnard ist auf cod. Scorial. Ω III 19 saec. XI vel XII zurückgegangen, welcher inzwischen durch Stählin als der Archetypus des cod. Vatic. nachgewiesen worden war. Siehe Stählin, Beiträge zur Kenntnis der Handschriften des Klemens Alexandrinus, Nürnberg 1895. Zu der Ausgabe Barnards vgl. E. Schwartz, Zu Klemens Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος: Hermes XXXVIII (1903) 75—100.

Über die Zitate aus der Homilie bei späteren Schriftstellern s. Zahn, Forschungen III 30 f; Preuschen bei Harnack a. a. O. I 315 f; K. Holl, Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela, Leipzig 1899, 112—117.

Eine deutsche Übersetzung der Homilie besorgte L. Hopfenmüller, Kempten 1875 (Bibl. der Kirchenväter); eine englische Übersetzung Barnard, London 1901 (Early Church Classics). Einen kurzen Kommentar schrieb L. Paul, Welcher Reiche wird selig werden? Zeitschr. f. wissensch. Theol. XLIV (1901) 504—544.

8. Verloren gegangene Schriften. — Andere kleinere Schriften unseres Klemens sind nur dem Titel nach oder nur aus dürftigen Resten bekannt. Die reichsten und wichtigsten Aufschlüsse erteilt, wie zu erwarten ist, Eusebius.

a) Eine Schrift über das Pascha, *περὶ τοῦ πάσχα*, wird von Eusebius mehrmals erwähnt (Hist. eccl. IV, 26, 4; VI, 13, 3 9). Auch der Inhalt und die Tendenz wird kurz angedeutet. Klemens selbst hatte in dieser Schrift bemerkt, er habe „aus Anlaß“ (*ἐξ αἰτίας*) der für die kleinasiatische oder quartadezimanische Osterfestpraxis eintretenden Schrift des Bischofs Melito von Sardes über das Pascha [1] zur Feder gegriffen (Eus. a. a. O. IV, 26, 4), weil er von seinen Freunden gedrängt worden sei, die von den alten Presbytern (*παρὰ τῶν ἀρχαίων πρεσβυτέρων*) mündlich empfangenen Überlieferungen schriftlich der Nachwelt zu übergeben (ebd. VI, 13, 9). Die alexandrinische Kirche beging das Paschafest immer nur am Sonntage (ebd. V, 25). Übrigens hatte Klemens auch auf Irenäus und „einige andere“ ältere Autoren Bezug genommen (ebd. VI, 13, 9). Unter den späteren Zeugnissen über diese Schrift sind zwei Zitate in dem aus dem 7 Jahrhundert stammenden Chronicon Paschale von Wichtigkeit.

Die Zeugnisse und Zitate sind zusammengestellt bei Zahn a. a. O. III 32—35; bei Preuschen a. a. O. I 299 f. Vgl. Holl a. a. O. 119 f.

---

[1] S. I 549 f.

b) Eine Schrift unter dem Titel „Kirchlicher Kanon oder gegen die Judaisierenden“, Bischof Alexander von Jerusalem gewidmet; κανὼν ἐκκλησιαστικὸς ἢ πρὸς τοὺς ἰουδαΐζοντας (Eus. a. a. O. VI, 13, 3); de canonibus ecclesiasticis et adversum eos qui Iudaeorum sequuntur errorem liber unus (Hier., De vir. ill. c. 38). Ein Fragment aus dieser Schrift, ἐκ τοῦ κατὰ ἰουδαϊζόντων, hat Patriarch Nicephorus von Konstantinopel, gest. 828, in seinen Antirrhetica adv. Constantinum Copronymum aufbewahrt. Aber weder aus diesem Fragmente noch aus dem Titel der Schrift läßt sich erkennen, welche judaisierende Richtung Klemens zum Kampfe herausgefordert hat. Zahn denkt an die quartadezimanische Osterfestpraxis. Kattenbusch glaubt, Klemens habe die Berechtigung der pneumatischen Exegese gegenüber solchen verteidigt, welche den pneumatischen Gehalt der Heiligen Schrift nicht anerkennen wollten. Eine Schrift gegen die Juden, wie de Faye meint, kommt jedenfalls nicht in Frage, weil augenscheinlich judaisierende Christen bekämpft worden sind.

Zahn a. a. O. III 35 ff. Preuschen a. a. O. I 300. F. Kattenbusch, Das apostolische Symbol II 1, Leipzig 1897, 175 A. 54. de Faye, Clément d'Alexandrie 42.

c) Predigten über das Fasten und über die üble Nachrede, διαλέξεις περὶ νηστείας καὶ περὶ καταλαλιᾶς (Eus. a. a. O. VI, 13, 3). Die Wiederholung der Präposition sowie auch der Mangel an innerem Zusammenhange zwischen den beiden Themata zeigt, daß Eusebius zwei verschiedene Schriften im Auge hatte. Dementsprechend unterscheidet Hieronymus (a. a. O.) zwei Titel: „de ieiunio disceptatio de obtrectatione liber unus“ Die Übersetzung „disceptatio“ ist jedoch durchaus nicht gefordert; διάλεξις ist auch soviel als ὁμιλία (Eus. a. a. O. V, 20, 6; 26)[1]. Fragmente, welche mit Sicherheit auf eine dieser beiden Predigten zurückgeführt werden könnten, liegen nicht vor.

Zahn a. a. O. III 44. Preuschen a. a. O. I 302.

d) Ermahnung zur Beharrlichkeit oder an die Neugetauften, ὁ προτρεπτικὸς πρὸς ὑπομονὴν ἢ πρὸς τοὺς νεωστὶ βεβαπτισμένους, bei Eusebius (a. a. O. VI, 13, 3) hinter den διαλέξεις genannt und vermutlich auch eine Predigt. Auffallenderweise hat Hieronymus (a. a. O.) diese Schrift übergangen. Ein Exzerpt aus derselben meint Barnard in einer Handschrift des Eskurial aus dem 14. Jahrhundert entdeckt zu haben.

P M. Barnard, Clement of Alexandria Quis dives salvetur, Cambridge 1897, 47—50.

e) Einer Schrift über den Propheten Amos, εἰς τὸν προφήτην Ἀμώς, gedenkt Palladius (Hist. Laus. c. 139; Migne, PP Gr. XXXIV, 1236). Gegen die Echtheit derselben erheben sich jedoch Bedenken.

[1] Vgl. I 510.

Sonstige Spuren einer selbständigen Schrift über den Propheten Amos sind nicht bekannt, und in den Hypotyposen (Abs. 6) ist der Prophet Amos, soviel wir wissen, nicht zur Sprache gekommen.

f) Erst Maximus Confessor, Anastasius Sinaita und Spätere zitieren eine Schrift über die Vorsehung, *περὶ προνοίας*. Das Zitat bei Anastasius Sinaita (Quaest. 96; Migne, PP Gr. LXXXIX, 741) wird mit den Worten eingeleitet: *ἐν τῷ περὶ προνοίας καὶ δικαιοκρισίας θεοῦ πρώτῳ λόγῳ*. Die Schrift muß also mindestens zwei Bücher umfaßt haben. Aus den Zitaten selbst scheint sich zu ergeben, daß sie allerlei philosophische Definitionen enthalten hat. Da sich vor dem 7 Jahrhundert kein Zeugnis über diese Schrift nachweisen läßt, so müssen sich notwendig Zweifel an der Echtheit derselben aufdrängen.

Zahn a. a. O. III 39—44. Preuschen a. a. O. I 302 f. Vgl. Barnard a. a. O. 50.

g) In den Sacra Parallela des Damaszeners treten zwei Sätze „aus dem 21. Briefe", *ἐκ τῆς κά ἐπιστολῆς*, unseres Klemens auf. Im übrigen ist jedoch von einer Briefsammlung des Alexandriners nichts bekannt.

Holl a. a. O. 120 f.

h) Schwierigkeiten verursachen einige Verweise bei Klemens selbst, und zwar im Paedagogus, anläßlich verschiedener Bemerkungen über Ehe und Ehelosigkeit. Die Verweise lauten: *διειλήφαμεν δὲ βαθυτέρῳ λόγῳ* (Paed. II, 6, 52); *ὡς ἐν τῷ περὶ ἐγκρατείας ἡμῖν δεδήλωται* (ebd. II, 10, 94); *ἐν τῷ γαμικῷ διέξιμεν λόγῳ* (ebd. III, 8, 41). Das Perfekt an den beiden ersten Stellen, *διειλήφαμεν*, *δεδήλωται*, fordert gebieterisch die Annahme, daß Klemens auf frühere Ausführungen über Ehe und Ehelosigkeit zurückverweise. Das Präsens an der dritten Stelle, *διέξιμεν*, möchte man zunächst im Sinne des Futurums fassen: „werden wir in der Schrift über die Ehe besprechen"; es kann aber auch im Sinne des Perfekts genommen werden: „besprechen wir in der Schrift über die Ehe" Nun finden sich in den vorangegangenen Abschnitten der Trilogie, im Protrepticus und im ersten Buche des Paedagogus, keine Ausführungen über Ehe und Ehelosigkeit, während das dritte Buch der Stromata eine sehr weitläufige Erörterung dieses Themas bringt. Der *λόγος περὶ ἐγκρατείας* scheint also eine vor dem Paedagogus verfaßte, jetzt nicht mehr vorhandene und anderweitig wenigstens nicht sicher nachweisbare Schrift zu sein; der *γαμικὸς λόγος* kann entweder mit dem *λόγος περὶ ἐγκρατείας* identifiziert oder auch in dem dritten Buche der Stromata wiedererkannt werden. So Zahn. Anders Wendland. Er will alle drei Verweise von der langen Erörterung über Ehe und Ehelosigkeit verstanden wissen, welche das dritte Buch der Stromata füllt, aber schon im zweiten Buche anhebt und noch in das vierte Buch hinübergreift.

Das Perfekt an den beiden ersten Stellen sei daraus zu erklären, „daß Klemens, als er den Paedagogus schrieb, bereits einen Teil der Stromata fertig hatte, deren Ausarbeitung er durch den Paedagogus unterbrach“ Von einem verloren gegangenen *λόγος περὶ ἐγκρατείας* dürfte demnach nicht die Rede sein. Ich bekenne mich zu der Auffassung Zahns. Die Voraussetzung Wendlands, daß bei Abfassung des Paedagogus ein Teil der Stromata bereits fertig vorgelegen habe, ist unbegründet und unwahrscheinlich. Sollte sie aber zutreffen, so ist gleichwohl nicht anzunehmen, daß Klemens im Paedagogus mit Perfektformen auf die Stromata verwiesen habe, welche nach dem Plane der Trilogie anerkanntermaßen die Fortsetzung des Paedagogus darstellen.

Zahn a. a. O. III 37 f. Preuschen a. a. O. I 300 f. Nach einer früheren Hypothese Wendlands sollte Klemens die Titel περὶ ἐγκρατείας und γαμικὸς λόγος aus einer stoischen Quelle gedankenlos herübergenommen haben; s. Abs. 5. Die im Text erwähnte Ansicht trug Wendland in der Theol. Literaturzeitung 1898, 653 vor.

Über Zitate und Fragmente ungewisser Herkunft sowie entschieden unechte Fragmente s. Zahn a. a. O. III 47—64; Preuschen a. a. O. I 309—311 316. Vgl. Barnard a. a. O. 50—52; Holl a. a. O. 117—127. Einige Sätze über das Almosengeben, welche von Anastasius Sinaita und in der Nicetas-Katene über das Matthäusevangelium unter dem Namen des Alexandriners angeführt werden (s. Zahn III 49 f), sind den Apostolischen Konstitutionen entlehnt und sollten den Namen des römischen Klemens tragen; s. Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen II (1899) 124—127.

9. In Aussicht genommene Schriften. — Die große Trilogie, Protrepticus, Paedagogus, Stromata, ist, wie wir früher sahen, unvollendet geblieben. Am Schlusse des siebenten Buches der Stromata wird eine neue Serie von „Teppichen“ angekündigt, und vorher schon, zu Eingang des vierten Buches, war die Aufgabe oder der Gegenstand dieser weiteren „Teppiche“ in kurzen Strichen angedeutet worden (s. Abs. 4 g. E.) — nach der Hypothese de Fayes die Aufgabe der weiteren „Teppiche“ und zugleich des durch die „Teppiche“ eingeleiteten und vorbereiteten „Lehrers“ Wenn auch an anderen Stellen des Paedagogus sowohl wie der Stromata von Schriften die Rede ist, welche der Verfasser später auszuarbeiten gedachte, so sind wenigstens in den meisten Fällen gleichfalls nicht selbständige Arbeiten neben und außer der Trilogie, sondern nur Abschnitte der beabsichtigten Fortsetzung der Stromata gemeint.

a) Vor allem sollte die Fortsetzung der Stromata das schon im Paedagogus versprochene theologische Lehrsystem bringen oder nach der vorherrschenden Ausdrucksweise der Stromata die *ἀρχαί* und die *θεολογία* behandeln, in weit ausgreifender, teils historisch-kritischer teils thetischer Weise (s. namentlich Strom. IV, 1, 2—3; vgl. III, 3, 13; IV, 4, 16; V, 14, 140 al.). Zahn wollte annehmen, diese Schrift über

die Prinzipien und die Theologie sei auch noch verfaßt und veröffentlicht worden, und Klemens selbst sollte als Zeuge dienen, insofern er in der Homilie Quis dives (c. 26) schreibt: ἐν τῇ ἀρχῶν καὶ θεολογίας ἐξηγήσει μυστήριον τοῦ σωτῆρος ὑπάρχει μαθεῖν. Aus diesen Worten, glaubte Zahn, ergebe sich, daß die Schrift, welche in den Stromata angekündigt wird, zur Zeit der Abfassung der Homilie bereits der Öffentlichkeit vorgelegen habe. Indessen gestattet der Wortlaut auch eine andere Erklärung. v. Arnim hat sie in Vorschlag gebracht und de Faye hat sie befürwortet: Klemens spricht nicht von einer Schrift, sondern verweist auf eine theologische Disziplin, welcher die Beantwortung der in der Homilie nicht näher besprochenen Frage zufalle. Zu Gunsten dieser Auffassung gibt die Erwägung den Ausschlag, daß die Stromata nicht zum Abschluß gekommen und wahrscheinlich das letzte Werk des Verfassers gewesen sind. Wollte man v. Arnims Erklärung ablehnen, so müßte man unterscheiden zwischen einer kürzeren ἐξήγησις ἀρχῶν καὶ θεολογίας, welche Klemens vor der Homilie herausgegeben hätte, und einer weitläufigeren Behandlung desselben Gegenstandes, welche Klemens der Fortsetzung der Stromata einzuverleiben beabsichtigt hätte.

Zahn a. a. O. III 38 f 111. Preuschen a. a. O. I 301. J. ab Arnim, De octavo Clementis Stromateorum libro, Rostochii 1894, 13 f. de Faye, Clément d'Alexandrie 110 n. 1.

b) Im Paedagogus wird zweimal eine Schrift über die Auferstehung, περὶ ἀναστάσεως, angekündigt (Paed. I, 6 47; II, 10, 104), ohne daß sich erkennen ließe, ob an eine eigene Monographie oder an ein Kapitel der weiteren Stromata zu denken ist.

c) In den Stromata wird häufiger auf einen Traktat über die Prophetie, περὶ προφητείας, verwiesen, welcher die göttliche Herkunft oder Inspiration der Bücher des Alten und Neuen Testamentes gegen gnostische Angriffe sicherstellen und zugleich den Montanisten gegenüber das Wesen der im biblischen Kanon beschlossenen Prophetie beleuchten sollte (Strom. I, 24, 158; IV, 1, 2; 13, 91 93; V, 13, 88). Unter diesem Traktate ist wohl sicher ein Teil der Fortsetzung der Stromata zu verstehen. Laut Strom. IV, 1, 2 sollte sich die „Darlegung dessen, was über die Prophetie überliefert ist", an „den Abriß der Theologie" (τὴν ἐπιδρομὴν τῆς θεολογίας, jedenfalls die vorhin erwähnten Ausführungen περὶ ἀρχῶν καὶ θεολογίας) anschließen.

d) Das gleiche gilt vermutlich auch von einem Traktat über die Seele, περὶ ψυχῆς, welcher wiederum vornehmlich polemischen Charakter tragen, nämlich die Basilidianer und die Marzioniten bekämpfen sollte (Strom. II, 20, 113; III, 3, 13; V, 13, 88). Die Lehre des Basilides, heißt es Strom. II, 20, 113, „werden wir später (ὕστερον) würdigen, wenn wir über die Seele handeln" Dieses ὕστερον ist wahrscheinlich soviel als im weiteren Verlaufe der Stromata.

e) Eusebius behauptete (Hist. eccl. VI, 13, 8), Klemens stelle in den Stromata einen Kommentar über die Genesis in Aussicht. Allem Anscheine nach waren es die Stellen Strom. III, 14, 95 (*περὶ τῆς ἀνθρώπου γενέσεως*) und VI, 18, 168 (*περὶ γενέσεως κόσμου*), welche Eusebius im Auge hatte. Die hier angekündigte Abhandlung über die Entstehung der Welt und des Menschen aber sollte, wie eine andere Stelle, Strom. IV, 1, 3, wenigstens sehr nahe legt, nur ein Abschnitt des der Fortsetzung der Stromata vorbehaltenen theologischen Lehrsystems sein; vgl. auch das *ὕστερον*, Strom. III, 14, 95. Über die Genesis handelte Klemens in den Hypotyposen (Abs. 6).

Sonstige Andeutungen des Paedagogus und der Stromata sind zu unbestimmt und dehnbar, als daß sie Berücksichtigung beanspruchen könnten.

Vgl. über die in Aussicht genommenen Schriften Zahn a. a. O. III 45—47; Preuschen a. a. O. I 308 f; de Faye a. a. O. 79—84.

10. Lehranschauungen. — Der leitende und treibende Grundgedanke dessen, was man etwa die Theologie unseres Klemens nennen kann, geht dahin, es müsse ein Mittelweg eingehalten werden zwischen dem glaubensfeindlichen Standpunkte der Gnostiker und der wissensfeindlichen Richtung zahlreicher Katholiken (vgl. Abs. 2). Glaube und Wissen, Pistis und Gnosis, weit entfernt, unversöhnliche Gegensätze darzustellen, seien vielmehr dazu bestimmt, sich gegenseitig zu stützen und zu vervollkommnen. In seiner großen Trilogie hat Klemens vielleicht keinen andern Gegenstand mit so ausgesprochener Vorliebe behandelt wie die Verschiedenheit und die Gleichartigkeit der Pistis und der Gnosis[1]. Nur läßt er, der Anlage des ganzen Werkes entsprechend, erst nach und nach seine Anschauung deutlich hervortreten. Im Paedagogus werden der Pistis dieselben Lobsprüche gespendet, welche in den Stromata der Gnosis vorbehalten bleiben. So heißt es Paed. I, 6, 29: „Der Glaube ist die Vollendung der Erkenntnis (*πίστις μαθήσεως τελειότης*). Deshalb sagt die Schrift: ‚Wer an den Sohn glaubt, hat das ewige Leben.‘ Wenn nun wir Gläubige das Leben haben, was bleibt noch übrig, was über den Erwerb des ewigen Lebens hinausreichte? Nichts mangelt dem Glauben; er ist in sich vollendet und allgenügend.“ Kurz vorher (Paed. I, 6, 26) war von dem Sakramente der Taufe gesagt worden, dasselbe werde verschieden benannt, „Geschenk und Erleuchtung und Vollendung und Bad (*χάρισμα καὶ φώτισμα καὶ τέλειον καὶ λουτρόν*), Bad, weil wir uns durch dasselbe von Sünden rein waschen, Geschenk, weil mittels

[1] Vgl. Knittel, Pistis und Gnosis bei Klemens von Alexandrien: Theol. Quartalschr. LV (1873) 171 ff 363 ff; de Faye, Clément d'Alexandrie 185—199: La Foi et la Gnose; V Pascal, La foi et la raison dans Clément d'Alexandrie. Montdidier 1901.

desselben die Strafen, welche wir durch unsere Sünden verdient haben, nachgelassen werden, Erleuchtung, weil wir durch dasselbe jenes heilige und rettende Licht schauen, d. h. Gott durch dasselbe sehen. Vollendet aber nennen wir dasjenige, welchem nichts abgeht: was sollte demjenigen noch abgehen, welcher Gott erkannt hat? Ist es doch fürwahr widersinnig, von einem Geschenke Gottes zu reden, welches nicht allgenügend ist. Wie er selbst vollkommen ist, so sind auch seine Geschenke vollkommen" Freilich ist diese Vollkommenheit des Glaubens immer nur eine relative oder virtuelle. „Wir glauben, daß wir vollkommen geworden sind, soweit es in dieser Welt möglich ist" (Paed. I, 6, 29); „was wir in und mit dem Glauben als etwas Zukünftiges schon im voraus erhalten, das erlangen wir nach der Auferstehung als etwas Wirkliches und Gegenwärtiges, damit das Wort erfüllt werde: ‚Es geschehe dir nach deinem Glauben'" (ebd.). Auf Erden aber besteht die Vollkommenheit „in der Lossagung von den Sünden und der Wiedergeburt zum Glauben an denjenigen, welcher allein vollkommen ist" (Paed. I, 6, 52).

Dagegen erheben die Stromata die Forderung, von der Pistis fortzuschreiten und aufzusteigen zu der Gnosis. „Wissen ist mehr als Glauben" (*πλέον δέ ἐστι τοῦ πιστεῦσαι τὸ γνῶναι*, Strom. VI, 14, 109). „Das Wissen ist eine gewisse Vollendung für den Menschen"; „durch das Wissen nämlich wird der Glaube vollendet" (*διὰ ταύτης*, sc. *τῆς γνώσεως, γὰρ τελειοῦται ἡ πίστις*); „man muß also von diesem Glauben ausgehend und in der Gnade Gottes wachsend, soweit nur immer möglich, das Wissen in Betreff Gottes zu erlangen suchen" (Strom. VII, 10, 55). Der „Gnostiker" ist der wahre Christ (*ὁ τῷ ὄντι χριστιανός*, Strom. VII, 1, 1), und „gnostisch leben" (*γνωστικῶς βιοῦσθαι*, Strom. III, 10, 69) ist soviel als wahrhaft christlich leben. Wie nämlich die Pistis, so hat auch die Gnosis zugleich eine praktische Seite, insofern der intellektuellen Vollkommenheit eine ethische Virtuosität entspricht: „Die Werke folgen der Gnosis wie dem Körper der Schatten" (Strom. VII, 13, 82).

Diese und zahllose ähnliche Sätze der Stromata treten nicht in Widerspruch mit der Lehre des Paedagogus über den Wert und die Würde des Glaubens. Die Pistis, so erklären die Stromata immer wieder, ist die Grundlage, welche die Gnosis niemals aufgeben oder überschreiten darf. Zwischen Pistis und Gnosis besteht kein spezifischer, sondern nur ein gradueller Unterschied. Die Gnosis ist eine vollkommenere Erkenntnisweise desselben Gegenstandes, welcher schon in der Pistis erfaßt wird. Die Pistis schließt deshalb auch potentiell bereits die Gnosis in sich. Ja, insofern die Pistis das Heil wirkt, die zur Pistis hinzutretende Gnosis aber nur eine höhere Stufe des Heiles verschaffen kann, ist die Pistis das Ausschlaggebende und die Gnosis etwas Nebensächliches. Nur einige Zitate statt vieler. „Als

der erste Schritt zum Heile (ἡ πρώτη πρὸς σωτηρίαν νεῦσις) gilt uns der Glaube" (Strom. II, 6, 31). Gott kann den Menschen retten „auch ohne die Argumentationen durch den bloßen Glauben" (καὶ ἄνευ τῶν ἀποδείξεων διὰ ψιλῆς τῆς πίστεως, Strom. V, 1, 9). „Der Glaube ist daher etwas Wichtigeres als das Wissen" (κυριώτερον οὖν τῆς ἐπιστήμης ἡ πίστις, Strom. II, 4, 15). „Der Glaube ist dem Gnostiker so notwendig, wie demjenigen, welcher in dieser Welt weilt, das Atmen zum Leben notwendig ist" (Strom. II, 6, 31). Keimartig ist die Gnosis in der Pistis schon enthalten. Indem man gläubig wird, fängt man auch bereits an, Gnostiker zu werden (Strom. VI, 17, 152). Im Glauben selbst besitzt der Mensch schon „das Kompendium" (τὴν ἐπιτομήν) aller gnostischen Vollkommenheit (Strom. VII, 2, 11). Der objektive Besitz muß nur noch subjektives Eigentum werden. Der Glaube nimmt die Wahrheit an und ergreift sie, die Gnosis hat sie erforscht und versteht sie (Strom. VII, 12, 77). Der Glaube ist sozusagen ein gedrängtes Wissen des Notwendigen (σύντομος τῶν κατεπειγόντων γνῶσις), die Gnosis ist der starke und feste Beweis dessen, was mittels des Glaubens angenommen wurde (ἀπόδειξις τῶν διὰ πίστεως παρειλημμένων ἰσχυρὰ καὶ βέβαιος, Strom. VII, 10, 57). Wie also keine Gnosis ohne Pistis, so gibt es auch keine Pistis ohne Gnosis (οὔτε ἡ γνῶσις ἄνευ πίστεως, οὐθ᾽ ἡ πίστις ἄνευ γνώσεως, Strom. V, 1, 1). Gleichwohl ist von der Pistis zu der Gnosis noch ein weiter Weg. Wer ohne Philosophie, Dialektik und Naturbetrachtung die Gnosis erreichen will, gleicht demjenigen, welcher ohne Pflege des Weinstocks Trauben zu ernten gedenkt (Strom. I, 9, 43). Die Pistis indessen bleibt die Grundlage der Gnosis (πιστεῦσαι δὲ θεμέλιος γνώσεως, Strom. VII, 10, 55); der Glaube ist das „Kriterium" des Wissens (ἔστιν αὐτῆς, sc. τῆς ἐπιστήμης, κριτήριον, Strom. II, 4, 15). Die Pseudo-Gnostiker, welche das Fundament des Glaubens verwerfen, gründen ihre Systeme auf „Stoppeln, Holz und Heu" (Strom. V, 4, 26). Die wahre Gnosis ist Gold, Silber und Edelgestein, aufgerichtet über dem Fundamente des Glaubens (Strom. VI, 17, 152).

Es ist kein geringer Ruhm des Alexandriners, daß er die Beziehungen zwischen Glauben und Wissen in Sätzen fixiert hat, welche geradezu stehende Axiome für die kirchliche Wissenschaft geworden sind.

Über die Quellen seiner Lehranschauungen hat Klemens keine zusammenhängenden Erklärungen abgegeben. Die einzelnen Verweise und Berufungen lauten bald auf die „Überlieferung", bald auf eine Reihe kirchlich anerkannter und maßgebender Schriften, bald auf Vertreter der griechischen Philosophie. Manche Äußerungen könnten den Anschein erwecken, als ob Klemens die Überlieferung der früheren christlichen Generationen überaus hochgehalten habe. Die einleitenden Worte der Stromata lassen dieses ganze Werk als einen Nieder-

schlag der Überlieferung erscheinen, eine Darstellung dessen, was Klemens aus dem Munde seiner christlichen Lehrer, vor allem des Pantänus, „zu hören gewürdigt worden war“, ein Gedenkbuch für den Verfasser und für andere, eine Medizin gegen die Vergeßlichkeit des Greisenalters, ein Abbild und Schattenriß des Unterrichtes der Meister der Vorzeit (Strom. I, 1, 11—14). Das siebente Buch der Stromata sucht in längerer Ausführung (c. 16—17) die Überlieferung als die Grundlage des christlichen Glaubens nachzuweisen. Die Schrift über das Pascha sollte gleichfalls im Interesse der Nachwelt die Überlieferungen verzeichnen, welche Klemens mündlich von den alten Presbytern empfangen hatte (*ἃς ἔτυχε παρὰ τῶν ἀρχαίων πρεσβυτέρων ἀκηκοὼς παραδόσεις, γραφῇ τοῖς μετὰ ταῦτα παραδοῦναι* Eus. Hist. eccl. VI, 13, 9). Der beabsichtigte, aber nicht mehr ausgearbeitete Traktat über die Prophetie hätte wiederum, „das was über die Prophetie überliefert war“ *(τὰ περὶ προφητείας παραδεδομένα* Strom. IV, 1, 2), darlegen und gegen Neuerungen verteidigen sollen (vgl. Abs. 9, c). Dementsprechend wird eine gegnerische Appellation an das apokryphe Ägypterevangelium mit den Worten abgewiesen: „Die angeführte Stelle lesen wir nicht in den uns überlieferten vier Evangelien *(ἐν τοῖς παραδεδομένοις ἡμῖν τέτταρσιν εὐαγγελίοις)*, sondern im Ägypterevangelium“ (Strom. III, 13, 93). Gewiß glänzende Bezeugungen des kirchlichen Traditionsprinzips, und doch auch wieder nicht viel mehr als Worte ohne Inhalt. In der Theorie bekennt sich Klemens ganz und voll zu den Grundsätzen der Kirche; in der Praxis läßt er nur allzu gern seinem subjektiven Urteilen und Empfinden die Zügel schießen. Klemens ist durchaus kein Mann der Tradition, wie etwa Irenäus ein solcher gewesen war. Klemens hat überhaupt für das Tatsächliche wenig Sinn besessen.

Gleich seine Aufstellungen oder Voraussetzungen bezüglich des Kanons des Neuen Testamentes sind mehr als beweisend. Er kennt ein Neues Testament und er kennt auch wieder kein Neues Testament. Er weiß von autoritativen und normativen Schriften aus christlicher Zeit, welche den Schriften des Alten Testamentes an Dignität gleich stehen und mit den letzteren gewissermaßen ein Ganzes bilden. Aber eine feste und geschlossene und gegen apokryphe Elemente abgegrenzte Sammlung neutestamentlicher Schriften ist ihm fremd. In den Hypotyposen hat er außer biblischen Schriften auch den Barnabasbrief und die Petrusapokalypse kommentiert (Abs. 6). Nicht bloß der Verfasser des Barnabasbriefes, sondern auch Klemens von Rom, der Verfasser des Korintherbriefes, gilt ihm als *ἀπόστολος* (Strom. IV, 17, 105). Hermas, der Verfasser des „Hirten“, ist ihm ein hochbegnadigtes Organ göttlicher Offenbarung (Strom. I, 29, 181; II, 9, 43 44; 12, 55 al.). Die Zwölfapostellehre nennt er schlechtweg *γραφή* (Strom. I, 20, 100). Neben den kanonischen Evangelien benutzt er das

Ägypterevangelium, das Hebräerevangelium usw., neben der kanonischen Apostelgeschichte die Predigt des Petrus, die Überlieferungen des Matthias usw. Wie dem Alten Testamente, so vindiziert er auch der griechischen Philosophie göttliche Herkunft und providentielle Bestimmung, glaubt an wirkliche Offenbarungen in der Sibylle und in den Geheimschriften des Zoroaster, spricht nicht selten von heidnischen, insbesondere ägyptischen „Propheten", stellt ein Wort des „Theologen" Orpheus neben ein Zitat aus dem Pentateuche (Strom. V, 12, 78), läßt sogar den Epikureer Metrodorus „inspiriert", ἐνθέως, reden (Strom. V, 14, 138), macht überhaupt von den Attributen der kanonischen Schriften einen überaus freien und weiten Gebrauch. Und doch schimmert durch diesen trüben Wirrwar von Autoritäten die Heilige Schrift und insbesondere auch das Neue Testament deutlich erkennbar hindurch, hin und wieder sogar scharf umrissen und ausgeprägt. Fürs erste nämlich hat Klemens sämtlichen Schriften des Neuen Testamentes ein hervorragendes Ansehen zuerkannt und keine derselben zurückgewiesen. Als Schriften von maßgebender Autorität behandelt er nachweislich die vier Evangelien, welche als geschlossene Größe auftreten, die Briefe des hl. Paulus, und zwar wahrscheinlich alle vierzehn, jedenfalls auch die Pastoralbriefe und den Hebräerbrief, ferner die Apostelgeschichte und die Apokalypse und endlich sämtliche katholische Briefe [1]. Die Zusammengehörigkeit und Einheit der vier Evangelien kommt in den Zitationsformeln ἐν τῷ εὐαγγελίῳ φησὶν ὁ κύριος, φησὶν τὸ εὐαγγέλιον u. dgl. zum Ausdruck. Häufiger aber als die Evangelien werden die Briefe des hl. Paulus zitiert, und Paulus wird bei solchen Anlässen ὁ ἀπόστολος, ὁ θεῖος ἀπόστολος, ὁ μακάριος ἀπόστολος u. dgl. genannt. Unerwähnt bleibt von den Briefen des Apostels nur der kleine Brief an Philemon; die Pastoralbriefe werden ebenso hoch gewertet wie die Gemeindebriefe; der Hebräerbrief soll von Paulus in hebräischer Sprache geschrieben und von Lukas ins Griechische übersetzt worden sein (Eus. Hist. eccl. VI, 14, 2). Von den katholischen Briefen werden drei, 2 Petri, Jakobi und 3 Johannis, in den noch vorliegenden Schriften und Fragmenten nicht zitiert; die paradoxe Meinung, Klemens habe diese drei Briefe überhaupt nicht gekannt, scheitert indessen schon an der durch Eusebius und Photius bezeugten Tatsache, daß in den Hypotyposen sämtliche katholische Briefe kommentiert waren (s. Abs. 6). Fürs zweite aber hat Klemens diesen Schriften des Neuen Testamentes auch eine spezifische, ihnen allein und keinen anderen Schriftwerken aus christlicher Zeit zukommende Würde und

[1] Über die Beweisstellen s. Eickhoff, Das Neue Testament des Klemens Alexandrinus. Schleswig 1890; Dausch, Der ntl Schriftkanon und Klemens von Alexandrien. Freiburg i. B. 1894; Kutter, Klemens Alexandrinus und das Neue Testament. Gießen 1897.

Geltung und Beweiskraft beigelegt. Auf der einen Seite werden diese Schriften weit häufiger angezogen und in reicherem Maße mit ehrenden Prädikaten ausgestattet, als irgendwelche sonstigen Autoritäten, und auf der andern Seite werden sie zu einer eigenen Gruppe, zu einer bestimmten Klasse von Schriften zusammengefaßt und andern Schriftwerken gegenübergestellt. In dem Traktate über die Prophetie gedachte Klemens den göttlichen Ursprung „der Schriften, welchen wir glauben" *(τὰς γραφὰς αἷς πεπιστεύκαμεν)* nachzuweisen und aus diesen Schriften sämtlichen Häresien gegenüber darzutun, daß es ein allmächtiger Gott und Herr ist, welcher durch das Gesetz und die Propheten und sodann durch das heilige Evangelium in lauterer Weise gepredigt wurde (Strom. IV, 1, 2). Den Häretikern macht Klemens den Vorwurf, daß sie „nicht alle" *(οὐ πάσαις)* heiligen oder prophetischen Schriften annehmen und diejenigen, welche sie noch gelten lassen, verstümmeln und willkürlich auslegen (Strom. VII, 16, 96). Von besonderer Bedeutung und Tragweite ist die vorhin schon einmal erwähnte, gegen die Enkratiten gerichtete Bemerkung: „Die angeführte Stelle lesen wir nicht in den uns überlieferten vier Evangelien, sondern im Ägypterevangelium" (Strom. III, 13, 93). Hier ist eine scharfe Grenze gezogen zwischen kanonischen und apokryphen Schriften.

Eine feste Richtschnur boten die Schriften des Neuen Testamentes, wie Klemens selbst andeutet, nur dann, wenn man in der Auslegung derselben nicht willkürlich zu Werke ging, sondern durch eine äußere Instanz sich leiten ließ. Klemens huldigte einer frei allegorisierenden Exegese. In der Schule Philos hatte er das Alte Testament hellenisch umzudeuten gelernt und der Versuchung, auch das Neue Testament etwas hellenisch umzudeuten, hat er nicht immer widerstehen können. Außer dem Hellenismus Philos hat er namentlich den Platonismus und den Stoizismus voll Hochachtung und Vertrauen zu Rate gezogen. Doch darf bezüglich seiner Stellungnahme zur griechischen Philosophie auf ein früheres Kapitel (Abs. 2) verwiesen werden.

Die Frage, welchen Gebrauch Klemens von den bezeichneten Quellen gemacht und wie er die verschiedenartigen Elemente zu einem mehr oder weniger abgerundeten Ganzen verknüpft habe, hat in neuester Zeit namentlich de Faye zu beantworten gesucht[1]. In der Gotteslehre, behauptet de Faye, habe Klemens den abstrakten, transzendentalen Gottesbegriff Platos zu verschmelzen verstanden mit dem christlichen Glauben an einen Gott, welcher vor allem das Heil der Menschen will; in der Christologie habe er die philonische Logosidee mit dem historischen Christus in einer Weise ausgleichen wollen, welche stark doketisches Gepräge zeige: der Zeichnung des idealen

[1] de Faye, Clément d'Alexandrie 201 ff.

Christen oder des wahren Gnostikers habe er das Bild des stoisch-platonischen Weisen zu Grunde gelegt, aber christliche Züge eingetragen. Die schöne Schilderung de Fayes operiert übrigens mitunter mehr mit blendenden Kombinationen als mit geschichtlichen Zeugnissen. Tatsache aber ist, daß Klemens hauptsächlich deshalb, weil er der griechischen Philosophie zu weit entgegenkam, von dem kirchlichen Glaubensbewußtsein mehrfach abgewichen ist. Wir hörten schon, wie schroff und bitter Photius mit den Theologumena ins Gericht ging, welche Klemens in den Hypotyposen vorgetragen hatte (Abs. 6). Die Eigenart der Lehre des Alexandriners kommt indessen am durchgreifendsten in seinen Spekulationen über praktisch-theologische Probleme zur Geltung, wie ja auch die Ethik und nicht die Metaphysik sein Interesse am lebhaftesten in Anspruch genommen hat. Seine Anschauungen über die Ehe oder die Familie und das Eigentum mögen noch kurz skizziert werden [1].

Den Gnostikern gegenüber, welche auf Grund ihrer dualistischen Prämissen die Ehe bekämpften, hat Klemens den sittlichen Charakter der Verbindung von Mann und Weib mit aller Entschiedenheit in Schutz genommen. Die Ehe ist ihm eine von Gott selbst angeordnete Institution, deren hervorstechendste Eigentümlichkeiten die Einheit und die Unauflöslichkeit sind. Selbst durch den Tod wird die Ehe nicht völlig aufgelöst und die zweite Ehe enthält schon einen Verstoß gegen die evangelische Vollkommenheit (Strom. III, 12, 82) [2]. Aus sozialen Erwägungen aber, mit Rücksicht auf die Erhaltung der Gesellschaft und des Staates und die Sicherung des irdischen Wohles des Einzelnen, möchte Klemens noch weiter gehen und nicht bloß die Rechtmäßigkeit, sondern auch die Pflichtmäßigkeit der Ehe behaupten, „Man muß also“, so lautet das Ergebnis einer längeren Untersuchung, „durchaus heiraten, sowohl des Vaterlandes wie der Erzielung von Nachkommenschaft wie der von einem jeden nach Kräften zu fördernden Vollendung der Welt wegen. Pflegen doch auch die Dichter eine halbe und kinderlose Ehe zu bemitleiden, eine reich gesegnete Ehe aber glücklich zu preisen. Am meisten jedoch wird die Notwendigkeit der Ehe durch die körperlichen Krankheiten bewiesen. Denn die Sorge des Weibes, ihre Dienstwilligkeit und Ausdauer, reichen bekanntlich über die von anderen Hausgenossen und Freunden zu erwartenden Hilfeleistungen weit hinaus, weil das Weib es sich ja nicht nehmen läßt, durch Mitgefühl sich hervorzutun und eifriger als alle anderen der Pflege obzuliegen, in Wahrheit, dem Worte der Schrift entsprechend, eine notwendige ‚Gehilfin‘“ (Strom.

[1] Vgl. Funk, Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen II (1899) 45 ff.

[2] Von dieser Stelle ist früher schon einmal die Rede gewesen: Bd I 274.

II, 23, 140). Eine uneingeschränkte Verpflichtung zum ehelichen Leben zu lehren, ist Klemens freilich weit entfernt. Er macht selbst Gründe namhaft, welche von der Verehelichung entbinden, will auch den Entschluß, zu heiraten oder nicht zu heiraten, einer gewissenhaften Prüfung des eigenen Innern vorbehalten, also dem Bereiche der freien Selbstentscheidung nicht entzogen wissen und hebt insbesondere auch hervor, daß das enthaltsame Leben eine ungeteiltere Hingabe an die Interessen des Seelenheiles gestatte. Aber deshalb das enthaltsame Leben zu empfehlen, kommt ihm nicht in den Sinn. Da, wo er die Frage zum letztenmal berührt, handelt es sich zunächst um die Darstellung des Lebens eines vollkommenen Christen. Dieser vollkommene Christ, der wahre Gnostiker, ist bei allen seinen Handlungen, wie immer sie auch heißen mögen, von höheren Rücksichten und Zwecken geleitet, auch beim „Essen und Trinken und Heiraten“ Diesen letzten Worten läßt Klemens alsbald die Einschränkung folgen: „Vom Heiraten aber spreche ich, wenn anders vernünftige Überlegung dazu rät“ *(τὸ γαμεῖν δὲ ἐὰν ὁ λόγος αἱρῇ λέγω)*. Dann jedoch fährt er fort: „Als ein wahrer Mann erweist sich nicht derjenige, welcher ein einsames Leben wählt, den Sieg über andere Männer erringt vielmehr derjenige, welcher frei von Lust und frei von Unlust der Ehe und der Kindererzeugung und der Sorge für das Haus sich widmet, so zwar, daß er weder von der Liebe zu Gott sich abziehen läßt noch auch den mannigfachen Versuchungen nachgibt, welche Weib und Kind, Gesinde und Besitztum ihm bereiten. Dem Unverehelichten aber bleiben viele Versuchungen erspart. Da dieser indessen nur für sich selbst sorgt, so muß er zurückstehen hinter demjenigen, welcher zwar in der Sorge für das eigene Heil sich übertreffen läßt, um so mehr aber durch seine Stellung in Welt und Staat hervorragt“ (Strom. VII, 12, 70)[1] Wiewohl also Klemens dem Enthaltsamen eine ungestörtere Tätigkeit für den Himmel in Aussicht stellt, so glaubt er doch dem Ehemann in Anbetracht seines fruchtbareren und verdienstlicheren Wirkens für die Erde den Vortritt einräumen zu müssen. Der Widerspruch gegen den Gnostizismus mag auf sein Urteil nicht ohne Einfluß geblieben sein. Jedenfalls hat kein anderer Kirchenschriftsteller des 3. Jahrhunderts ihm beigepflichtet.

Seine Ansichten über den irdischen Besitz und die sittliche Bedeutung desselben entwickelte Klemens hauptsächlich in der Homilie Quis dives salvetur. Die Zulässigkeit und Rechtmäßigkeit des per-

[1] Es heißt: *μόνου γοῦν ἑαυτοῦ κηδόμενος ἡττᾶται πρὸς τοῦ ἀπολειπομένου μὲν κατὰ τὴν ἑαυτοῦ σωτηρίαν, περιττεύοντος δὲ ἐν τῇ κατὰ τὸν βίον οἰκονομίᾳ.* Diese Worte übersetzte Funk (a. a. O. II 53): „Da er nur für sich allein zu sorgen hat, so wird er weniger gestört in der Sorge für sein eigenes Heil, jener aber überragt ihn durch seine Stellung im Leben.“ Damit ist der Sinn des Originales nicht getroffen.

sönlichen Eigentums wird, wie wir schon sahen (Abs. 7), als selbstverständlich vorausgesetzt. Zugleich aber wird doch auch behauptet und bewiesen, „daß dasjenige, was jemand für sich besitzt, nicht sein Eigentum ist" (Quis dives c. 31). Der Eigentümer ist nämlich nicht absoluter Herr seines Besitzes, sondern in der Verwendung desselben an das christliche Sittengesetz gebunden. Frei und unabhängig gegenüber seinen Mitmenschen, hat er Gott über die Verwaltung seiner Güter Rechenschaft zu legen. An und für sich etwas Indifferentes, weder gut noch bös, erhält der irdische Besitz eine sittliche Bedeutung erst durch den Gebrauch des Eigentümers. „Wenn du ein Werkzeug geschickt gebrauchst, so ist es selbst geschickt, wenn du aber des Geschickes ermangelst, so nimmt das Werkzeug teil an deiner Ungeschicklichkeit, wiewohl es selbst keine Schuld hat. Ein solches Werkzeug ist auch der Reichtum. Kannst du denselben recht gebrauchen, so dient er dir zur Gerechtigkeit: gebraucht jemand ihn ungerecht, so erweist er sich auch selbst als einen Diener der Ungerechtigkeit" (Quis dives c. 14). Der rechte Gebrauch aber besteht darin, daß der Reiche seinen Nächsten an dem Genusse seines Reichtums teilnehmen läßt. Das Eigentum des Einzelnen soll nach dem Willen Gottes selbst der Gesamtheit zu gute kommen. Den Beweis liefern die unablässigen Aufforderungen Gottes zu Werken der Barmherzigkeit (Quis dives c. 13 31). Reich ist nicht derjenige, welcher besitzt, sondern derjenige, welcher gibt, und das Geben macht den Menschen glücklich, nicht das Besitzen (Paed. III, 6, 35). Unter den Gesichtspunkt eines Werkes der Barmherzigkeit fällt für Klemens auch das Darlehen. „Das Gesetz", schreibt er, „verbietet, dem Bruder auf Zinsen zu leihen, und unter dem Bruder versteht es nicht bloß denjenigen, welcher dieselben Eltern hat, sondern auch denjenigen, welcher dem gleichen Stamme angehört und die gleiche Gesinnung hat und desselben Logos teilhaftig geworden ist. Nach der Anschauung des Gesetzes soll man keine Zinsen von dem Gelde nehmen, sondern mit offenen Händen und bereitwilligem Herzen dem Dürftigen mitteilen, denn das ist die Art und Weise, in welcher Gott, der Schöpfer, mitteilt, und als schätzenswerte Zinsen empfängt der Wohltätige ja auch das, was in den Augen der Menschen am höchsten gilt, Milde, Güte, Hochherzigkeit, Lob und Ruhm" (Strom. II, 18, 84). Inwieweit aber darf der Eigentümer seine Habe für seine Person verwenden? Klemens wird nicht müde, die größtmögliche Einfachheit der Lebensführung zu befürworten, Üppigkeit und Verschwendung in bitteren Worten zu geißeln und die Armut an Bedürfnissen für den besten Reichtum zu erklären (*πλοῦτος δὲ ἄριστος ἡ τῶν ἐπιθυμιῶν πενία*, Paed. II, 3, 39). Er gestattet aber doch auch einen gewissen Komfort und Luxus, wofern derselbe anders nicht aus bloßer Genußsucht hervorgeht, sondern im Dienst höherer Interessen steht und

namentlich der Gesellschaft oder dem leidenden Bruder zu statten kommt: „Der Aufwand soll nicht zu einsamem Genusse, sondern zu freigebigem Wohltun bestimmt sein“ (πολυτέλεια δὲ οὐκ εἰς ἀπόλαυσιν ἔρημον, ἀλλ' εἰς μετάδοσιν κοινωνικὴν ἐπιτήδειος, Paed. II, 1, 14).

Über des Klemens Lehre im allgemeinen s. P. Hofstede de Groot, Disputatio de Clemente Alexandrino philosopho christiano seu de vi quam philosophia graeca, inprimis Platonica, habuit ad Clementem informandum. 8° Groningae 1826. A. F. Daehne, De γνώσει Clementis Alexandrini et de vestigiis Neoplatonicae philosophiae in ea obviis commentatio historica theologica. 8° Lipsiae 1831. J. Kaye, Some account of the writings and opinions of Clement of Alexandria. 8° London 1835; neu aufgelegt 1890. E. R. Redepenning, Origenes I, Bonn 1841, 83—183: „Klemens' Lehre“ V Hébert-Duperron, Essai sur la polémique et la philosophie de Clément d'Alexandrie. 8° Paris 1855. J. Cognat, Clément d'Alexandrie, sa doctrine et sa polémique. 8° Paris 1859. H. Schürmann, Die hellenische Bildung und ihr Verhältnis zur christlichen nach der Darstellung des Klemens von Alexandrien (Gymn.-Progr.). 4° Münster 1859. J. H. Müller, Idées dogmatiques de Clément d'Alexandrie. 8° Strassburg 1861. H. Preische, De γνώσει Clementis Alexandrini (Diss. inaug.). 8° Ienae 1871. C. Merk, Klemens Alexandrinus in seiner Abhängigkeit von der griechischen Philosophie (Inaug.-Diss.). 8° Leipzig 1879. Ch. Bigg, The Christian Platonists of Alexandria: Eight lectures preached before the University of Oxford in the year 1886. 8° Oxford 1886. Lectures II—III. V Courdaveaux, Clément d'Alexandrie: Revue de l'histoire des religions XXV (1892) 285—321. E. de Faye, Clément d'Alexandrie. Étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au IIe siècle. [Bibliothèque de l'École des hautes études, sciences religieuses, vol. XII.] 8° Paris 1898. Vgl. zu diesem Werke de Fayes P Wendland in der Theol. Literaturzeitung 1898, 652 bis 657; L. Thomas, Le Clément d'Alexandrie de M. E. de Faye: Revue de théol. et de philos., année 1899, 427—453. H. Kutter, Das Christentum des Klemens von Alexandrien in seiner Bedeutung für die Entwicklung der christlichen Glaubenslehre: Schweizerische theologische Zeitschr. XVI (1899) 129—156. W Wagner, Wert und Verwertung der griechischen Bildung im Urteil des Klemens von Alexandrien: Zeitschr. f. wissensch. Theol. XLV (1902) 213—262 (auch als Marburger Inauguraldissertation erschienen).

Über einzelne Punkte der Dogmatik des Alexandriners s. Knittel, Pistis und Gnosis bei Klemens von Alexandrien: Theol. Quartalschr. LV (1873) 171—219 363—417 V Pascal, La foi et la raison dans Clément d'Alexandrie (Thèse). 16° Montdidier 1901. — I. C. L. Gieseler, Commentatio qua Clementis Alexandrini et Origenis doctrinae de corpore Christi exponuntur (Progr.). 4° Goettingae 1837. H. Laemmer, Clementis Alexandrini de λόγῳ doctrina. 8° Lipsiae 1855. P. Ziegert, Zwei Abhandlungen über T. Flavius Klemens Alexandrinus. Psychologie und Logoschristologie. 8° Heidelberg 1894. Die erste der zwei Abhandlungen, 1—68, ist eine verbesserte und vermehrte Auflage der Inauguraldissertation Ziegerts: Die Psychologie des T. Flavius Klemens Alexandrinus. 4° Breslau 1892. A. Aall, Der Logos. Geschichte seiner Entwicklung in der griechischen Philosophie und der christlichen Literatur II, Leipzig 1899, 396—427: Klemens Alexandrinus. — J. W Fr. Höfling, Des Klemens von Alexandrien Lehre vom Opfer im Leben und Kultus der Christen (Progr.). 8° Erlangen 1842. G. Th. Hillen, Clementis Alexandrini de SS. Eucharistia doctrina (Diss. inaug.). 8° Warendorpii 1861. — W de Loss Love, Clement of

Alexandria not an after-death probationist or universalist: The Bibliotheca Sacra oct. 1888, 608—628. L. Atzberger, Gesch. der christl. Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit, Freib. i. B. 1896, 336—365: „Die wissenschaftl. Bearbeitung der geoffenbarten Eschatologie durch Klemens von Alexandrien“ G. Anrich, Klemens und Origenes als Begründer der Lehre vom Fegfeuer: Theologische Abhandlungen. Eine Festgabe zum 17. 5. 1902 für H. J. Holtzmann, Tübingen 1902, 95—120; auch separat ausgegeben.

Über die Ethik des Alexandriners s. H. Reuter, Clementis Alexandrini theologiae moralis capitum selectorum particulae. Comment. acad. 8° Berol. 1853. Funk, Klemens von Alexandrien über Familie und Eigentum: Theol. Quartalschr. LIII (1871) 427—449; wieder abgedruckt in Funks Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen II, Paderborn 1899, 45—60. Fr. J. Winter, Die Ethik des Klemens von Alexandrien (Studien zur Geschichte der christl. Ethik, I). 8° Leipzig 1882. G. Basilakes, *Κλήμεντος τοῦ Ἀλεξανδρέως ἡ ἠθικὴ διδασκαλία* (Inaug.-Diss.). 8° Erlangen 1892. K. Ernesti, Die Ethik des T. Flavius Klemens von Alexandrien oder die erste zusammenhängende Begründung der christlichen Sittenlehre. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der einschlägigen Wissenschaften. 8° Paderborn 1900 (Jahrb. f. Philos. und spekul. Theol.; Ergänzungsheft 6). Markgraf, Klemens von Alexandrien als asketischer Schriftsteller in seiner Stellung zu den natürlichen Lebensgütern: Zeitschr. f. Kirchengesch. XXII (1901) 487—515.

Über Klemens und das Neue Testament s. G. Th. Hillen, Clemens Alexandrinus quid de libris sacris Novi Testamenti sibi persuasum habuerit. 8° Coesfeldii 1867. Zahn, Geschichte des ntl Kanons. Bd I: Das Neue Testament vor Origenes, Erlangen und Leipzig 1888—1889. Gegen die Darstellung Zahns erhob sich Harnack, Das Neue Testament um das Jahr 200. Th. Zahns Gesch. des ntl Kanons geprüft. 8° Freiburg i. B. 1889. Zahn antwortete in der Abhandlung: Einige Bemerkungen zu A. Harnacks Prüfung der Gesch. des ntl Kanons. 8° Erlangen u. Leipzig 1889. H. Eickhoff, Das Neue Testament des Klemens Alexandrinus. Ein Beitrag zur Gesch. des ntl Kanons (Progr.). 4° Schleswig 1890. P Dausch, Der ntl Schriftkanon und Klemens von Alexandrien. Ein Beitrag zur Gesch. des ntl Kanons. 8° Freiburg i. B. 1894. Vgl. zu der Schrift Dauschs O. Bardenhewer in der Liter. Rundschau 1894, 343—346. H. Kutter, Klemens Alexandrinus und das Neue Testament. 8° Gießen 1897. — The biblical text of Clement of Alexandria in the four gospels and the acts of the apostles. Collected and edited by P. M. Barnard. With an introduction by F. C. Burkitt, Cambridge 1899 (Texts and Studies V 5). — O. Stählin, Klemens Alexandrinus und die Septuaginta (Gymn.-Progr.). 8° Nürnberg 1901.

C. P Caspari, Hat die alexandrinische Kirche zur Zeit des Klemens ein Taufsymbol besessen oder nicht? Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben VII (1886) 352—375. — Bratke, Die Stellung des Klemens Alexandrinus zum antiken Mysterienwesen: Theol. Studien u. Kritiken LX (1887) 647—708. Vgl. zu der Abhandlung Bratkes P Ziegert, Über die Ansätze zu einer Mysterienlehre, aufgebaut auf die Mysterien, bei Philo Judäus: ebd. LXVII (1894) 706—732. — Baljon, Is Marcion volgens Clemens Alexandrinus een bestrijder van „Paulus canonicus“? Theol. Studiën 1887, 163—166.

§ 47. Judas.

„Ein Schriftsteller namens Judas handelte über die Wochen bei Daniel *(εἰς τὰς παρὰ τῷ Δανιὴλ ἑβδομάδας)* und führte seine chrono-

logischen Berechnungen bis auf das zehnte Jahr der Regierung des Severus hinab. Er glaubte, das vielbesprochene Erscheinen des Antichrist sei damals schon nahe gewesen. So sehr hatte die damals gegen uns wütende Verfolgung die Gemüter erregt."

Diese Worte Eusebs (Hist. eccl. VI, 7) sind von Hieronymus (De vir. ill. c. 52) wiederholt worden. Weitere Nachrichten über Judas und seine Exegese der siebzig Wochen liegen nicht vor. Wenn die Berechnungen bis in das zehnte Jahr des Septimius Severus reichten, so darf daraus geschlossen werden, daß die Schrift in diesem Jahre, 203, veröffentlicht wurde. Der Wohnort des Verfassers ist vermutlich in Alexandrien zu suchen; Eusebius (a. a. O.) stellt Judas zwischen Klemens und Origenes, und in Alexandrien hat der Sturm der Verfolgung unter Septimius Severus mit besonderer Heftigkeit gebraust (Eus., Hist. eccl. VI, 1; 2, 2—3). Übrigens ist auch anderwärts, in Syrien und in Pontus, zur Zeit dieser Verfolgung die Wiederkunft Christi als unmittelbar bevorstehend angekündigt worden (Hipp., Comm. in Dan. IV, 18 19)[1].

Schlatter glaubte Eusebius eines Irrtums beschuldigen zu dürfen[2]. Aus dem Schlusse der „Chronographie" des Klemens von Alexandrien (Strom. I, 21, 147) ergebe sich, daß Klemens ein chronographisches Werk benutzt habe, dessen Berechnungen bis auf das zehnte Jahr der Regierung des Antoninus Pius, 148, hinabgingen. Auch bei andern Autoren des christlichen Altertums, Theophilus von Antiochien, Tertullian, Origenes, Epiphanius, seien Spuren dieses Werkes wahrzunehmen. Dieses Werk aber sei nichts anderes als die Schrift des Judas über die Wochen bei Daniel; Eusebius habe das zehnte Jahr des Antoninus verwechselt mit dem zehnten Jahre des Severus. Judas aber sei der gleichnamige judenchristliche Bischof von Jerusalem und dieser sei ein Verwandter Jesu gewesen.

Eine Kette von Hypothesen, durch welche sich indessen kaum jemand hat gefangen nehmen lassen[3]. Die Ringe dieser Kette sind gar zu leicht zu sprengen. Ob es überhaupt eine Chronographie aus dem Jahre 148 gegeben hat, ist höchst zweifelhaft; hat es eine solche gegeben, so ist sie wahrscheinlich nicht christlichen, sondern jüdischen Ursprungs gewesen; ist sie aber von einem Christen verfaßt worden, so fehlt doch jeder Anhalt, den Verfasser mit Judas zu identifizieren.

---

[1] Vgl. Bonwetsch, Studien zu den Kommentaren Hippolyts zum Buche Daniel und Hohen Liede, Leipzig 1897, 73 ff. Daß diese Ankündigungen „nicht durch Verfolgungen" veranlaßt worden seien, hätte Bonwetsch nicht behaupten dürfen. S. vielmehr Harnack in der Theol. Literaturzeitung 1891, 34 ff; K. J. Neumann, Hyppolytus von Rom in seiner Stellung zu Staat und Welt Abt. I, Leipzig 1902, 66 72 ff.

[2] Schlatter, Der Chronograph aus dem zehnten Jahre Antonins, Leipzig 1894.

[3] Vgl. K. Erbes in der Theol. Literaturzeitung 1895, 415 ff; Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. II, 1, 406 ff; Zahn, Forschungen VI (1900) 293 ff.

Die weiteren Kombinationen über die Personalien dieses Judas schweben vollends in der Luft.

Ad. Schlatter, Der Chronograph aus dem zehnten Jahre Antonins, Leipzig 1894 (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. XII, Heft 1). Angedeutet hatte Schlatter die hier entwickelten Hypothesen schon in seinem Werke: Zur Topographie und Geschichte Palästinas, Calw und Stuttgart 1893, 403—405. In seiner Abhandlung: Die Kirche Jerusalems vom Jahre 70—130, Gütersloh 1898 (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie II 3), hat er dieselben weiter verfolgt. — A. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 327 755 f; II, 1, 225 ff 406 ff. Zahn, Forschungen zur Gesch. der ntl Kanons und der altkirchl. Lit. VI (1900) 293 ff.

§ 48. Origenes.

(1. Schriftstellerische Tätigkeit. 2. Lebenslauf. 3. Biblisch-kritische Arbeiten. Wertschätzung der LXX. Kenntnis des Hebräischen. 4. Biblisch-exegetische Arbeiten. a) Scholien. 5. Biblisch-exegetische Arbeiten. b) Homilien. 6. Biblisch-exegetische Arbeiten. c) Kommentare. 7. Rückblick auf die biblisch-exegetischen Arbeiten. Umgrenzung des Kanons. Hermeneutische Grundsätze. 8. Schriften gegen Heiden und Juden. 9. Schriften gegen Häretiker. 10. Dogmatische Schriften. 11. Praktisch-aszetische Schriften und nicht-exegetische Homilien. 12. Briefe. 13. Unsicheres. 14. Philosophisch-theologische Lehranschauungen.)

1. Schriftstellerische Tätigkeit. — Der literarische Nachlaß des Klemens von Alexandrien, so groß er sein mag, ist gleichwohl verschwindend klein gegenüber der Schriftenmasse seines Schülers Origenes. Epiphanius bemerkt einmal, es werde erzählt, Origenes habe 6000 Bücher *(βίβλους)* geschrieben (Haer. 64, 63), und vielleicht ist es diese Notiz gewesen, welche Rufinus von Aquileja Anlaß gab, Epiphanius zu verspotten, weil derselbe 6000 Bücher des Origenes gelesen haben wolle (Hier., Adv. Ruf. II, 13 22; III, 23 39 40). Hieronymus entgegnete, eine derartige Äußerung werde Epiphanius fälschlich zugeschrieben und die Zahl der Bücher des Origenes habe sich bei weitem nicht auf 6000 belaufen; der Katalog dieser Bücher, wie ihn Eusebius in seiner Lebensbeschreibung des hl. Pamphilus mitteile, umfasse noch keine 2000 Nummern (Hier. a. a. O. II, 22). Dem dritten Buche dieser Lebensbeschreibung hatte Eusebius die Listen *(τοὺς πίνακας)* aller jener Werke des Origenes und anderer Kirchenschriftsteller einverleibt, welche Pamphilus für seine Bibliothek zu Cäsarea gesammelt hatte (vgl. vorhin § 44, 4), und mit Rücksicht hierauf lehnte Eusebius in seiner Kirchengeschichte es ab, die Werke des Origenes vollständig aufzuzählen, weil dies zu weit führen würde (Eus., Hist. eccl. VI, 32, 3). Ob freilich Pamphilus sämtlicher Schriften des Origenes habhaft geworden war, ob deshalb die Listen Eusebs Anspruch auf Vollständigkeit erheben durften, ist sehr zweifelhaft. Leider ist die Biographie des hl. Pamphilus dem Zahne der Zeit zum Opfer gefallen. Jene Listen aber scheinen doch nicht gänzlich untergegangen zu sein, weil sie vermutlich die Grundlage

eines Verzeichnisses der Schriften des Origenes gebildet haben, welches Hieronymus in einem Briefe an seine Schülerin Paula entwirft (Hier., Ep. 33; vgl. De vir. ill. c. 54)[1].

Dieses Verzeichnis wird auf den folgenden Blättern noch sehr oft erwähnt werden müssen. Der Brief des hl. Hieronymus wollte den Nachweis liefern, daß die zwei fruchtbarsten Autoren, von welchen die profane Literaturgeschichte zu berichten wisse, der Lateiner M. Terentius Varro und der Grieche Didymus, der Grammatiker aus Alexandrien, welchem sein eiserner Fleiß den Beinamen Chalkenterus (*χαλκέντερος* = Mann von ehernen Eingeweiden) eintrug, noch weit übertroffen, ja völlig in den Schatten gestellt worden seien durch den Christen Origenes. Bedauerlicherweise ist der Brief nicht vollständig erhalten geblieben; die bisherigen Ausgaben der Werke des hl. Hieronymus bieten nur einige Fragmente[2]; erst in neuerer Zeit wurde festgestellt, daß der wichtigste Teil des Briefes, die Verzeichnisse der Schriften des Varro und des Origenes, in verschiedenen Handschriften den (ins Lateinische übersetzten) Homilien des Origenes über den Pentateuch gleichsam als Einleitung voraufgeschickt wird. Aber auch der Text dieser Verzeichnisse ist nur sehr mangelhaft überliefert. Das Verzeichnis der Schriften des Origenes[3] enthält keine 800 Nummern. Dasselbe weist jedoch auch zahlreiche Lücken auf, mögen sie nun von Haus aus vorhanden gewesen sein, mögen sie der Überlieferung zur Last fallen, und mehrere Zahlangaben sind entweder infolge des Schwankens der Handschriften unsicher oder, wenn sie als sicher gelten dürfen, nachweislich unrichtig. Zur Berichtigung und Ergänzung des Verzeichnisses leisten gelegentliche Angaben in sonstigen Schriften des hl. Hieronymus sowie bei Eusebius, Rufinus u. a. schätzenswerte Dienste. Weiteres Material liefern einzelne Bibelhandschriften, welche den biblischen Text aus den Schriften des Origenes entnehmen oder mit den Schriften des Origenes vergleichen und infolgedessen häufig auf diese Schriften verweisen, vor allem die erst durch Frhr. v. d. Goltz auf dem Athos entdeckte, dem 10. Jahrhundert angehörende, aber auf eine Vorlage des 6. Jahrhunderts zurückgehende Handschrift der Apostelgeschichte und der katholischen und der paulinischen Briefe[4].

---

[1] Über den Zusammenhang zwischen dem Verzeichnisse des hl. Hieronymus und den Listen Eusebs vgl. E. Klostermann in den Sitzungsberichten der k. preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin 1897, 855 ff.

[2] Siehe Vallarsi, S. Hier. opp. I², Venet. 1766, col. 153 f; Migne, PP. Lat. XXII 446—448.

[3] Die neueste und beste Ausgabe des Verzeichnisses der Schriften des Origenes besorgte Klostermann a. a. O.

[4] Siehe Frhr. v. d. Goltz, Eine textkritische Arbeit des 10. bzw. 6. Jahrhunderts, herausgeg. nach einem Codex des Athosklosters Lawra, Leipzig 1899.

Zum Schlusse seines Verzeichnisses fragt Hieronymus: „Videtisne et Graecos pariter et Latinos unius labore superatos? Quis enim umquam tanta legere potuit quanta ipse conscripsit?" In der Tat, wenn wir auch keine völlige Klarheit über die Zahl und den Umfang seiner Arbeiten mehr gewinnen können, die Leistungsfähigkeit des Origenes bleibt unter allen Umständen bewunderns-wert. Ist er ja auch, wie wir noch hören werden, wenn nicht schon bei Lebzeiten, so doch bald nach seinem Tode mit dem Beinamen Adamantius (ἀδαμάντιος = Mann von Stahl) geschmückt worden. Kein Kirchenschriftsteller der vornicänischen Zeit hat Origenes an Fruchtbarkeit auch nur annähernd erreicht. Und aus den folgenden Jahrhunderten der patristischen Periode würden nur etwa Chrysostomus, Hieronymus und Augustinus in Wettstreit mit ihm treten können.

Um Erhaltung und Verbreitung der Schriften des Origenes hat Pamphilus sich die größten Verdienste erworben. Nicht ohne Grund ist vermutet worden, daß alles, was an Schriften des Origenes heute noch vorliegt, in letzter Linie aus der Bibliothek zu Cäsarea stammt[1]. Sicher aber ist das, was wir besitzen, nur mehr ein geringfügiger Bruchteil dessen, was Pamphilus besaß. Pamphilus hatte in einer eigenen „Apologie für Origenes" die Rechtgläubigkeit des verehrten Meisters in Schutz genommen. Der damals schon weit verbreitete Vorwurf der Heterodoxie war aber doch nicht unbegründet, und im Verlaufe der Zeit mußte die Wahrheit immer deutlicher zu Tage treten. Freilich haben des Origenes Schriften noch in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts bei manchen der hervorragendsten Kirchenlehrer in höchstem Ansehen gestanden. Basilius d. Gr. und Gregor von Nazianz haben gemeinschaftlich eine hübsche Blumenlese aus diesen Schriften unter dem Titel „Schönheiten des Origenes" (Ὠριγένους φιλοκαλία) veranstaltet, reich an Fragmenten und Exzerpten, welche uns sonst nicht erhalten sind. Hieronymus und Rufinus sind als Übersetzer von Schriften des Origenes ins Lateinische tätig gewesen, und vor ihnen hatten Viktorinus von Pettau, Hilarius von Poitiers und Ambrosius von Mailand Schriften des Origenes ausgiebig benutzt oder auch in freierer Weise bearbeitet und in neue Formen gegossen. Justinian indessen erließ im Januar 543 ein Edikt gegen Origenes, welches als der getreue Ausdruck der unter den Antiorigenisten herrschenden Anschauungen und Gesinnungen bezeichnet werden darf. Origenes, erklärt der Kaiser, habe Lehren vorgetragen, welche nicht mehr christlich, sondern heidnisch, manichäisch, arianisch zu nennen seien. Die Patriarchen unterschrieben, Papst Vigilius stimmte zu, die gesamte Kirche sagte sich vom Origenis-

---

[1] So Klostermann a. a. O. 855. Vgl. Preuschen bei Harnack, Gesch. der altchr. Lit. 1 337.

mus los[1]. Die früher verschieden beantwortete Frage, ob auch das fünfte allgemeine Konzil über Origenes und seine Lehren den Stab gebrochen habe, ist nach den gründlichen Erörterungen Diekamps mit aller Sicherheit zu bejahen[2]. Die sog. Gelasianische Dekretale De recip. et non recip. libris entschied: „Origenis nonnulla opuscula, quae vir beatissimus Hieronymus non repudiat, legenda suscipimus; reliqua autem omnia cum auctore suo dicimus renuenda.“ [3] Unter diesen Schlägen hat die Hinterlassenschaft des Origenes schwer leiden müssen. Im großen und ganzen wenigstens war sie verworfen und verpönt und gewissermaßen außer Kurs gesetzt. Es erscheint begreiflich, daß nur versprengte Trümmer sich auf unsre Tage gerettet haben, und die größere Hälfte nicht mehr im griechischen Originale, sondern in lateinischer Übersetzung. Abgesehen von dem apologetischen Werke gegen Celsus, sind überdies die griechischen Texte nur sehr dürftig und mangelhaft überliefert, während die lateinischen Versionen meist in zahlreichen Handschriften vorliegen.

Über ein glänzendes schriftstellerisches Talent, das lassen auch diese Texte und Versionen erkennen, hat Origenes nicht verfügt. Klemens schrieb schöner und gewählter, leichter und fließender. Klemens hat aber auch größeren Fleiß auf seinen Ausdruck verwandt. Origenes will nur deutlich und verständlich sein und verfällt dabei in Breite und Weitschweifigkeit. Es bleibt freilich zu beachten, daß ein großer Teil seines literarischen Nachlasses aus nicht eigentlich schriftstellerischen Produkten, sondern Kindern des Augenblicks besteht, Aufsätzen, welche er diktierte, extemporierten Vorträgen, welche andere nachschrieben. Schon in seiner früheren Lebensperiode, als er noch zu Alexandrien weilte, standen ihm mehr als sieben Schnellschreiber zu Gebote (Eus., Hist. eccl. VI, 23, 2), und zu Cäsarea pflegten seine Homilien von Stenographen aufgenommen zu werden, was er allerdings erst in einem Alter von mehr als 60 Jahren gestattet haben soll (ebd. VI, 36, 1). Die Gewöhnung an den mündlichen Vortrag wird wohl auch in Anschlag zu bringen sein, wenn die Umständlichkeit und Überladenheit des schriftlichen Ausdrucks gebührend gewürdigt werden soll. Genug, Origenes stellt selbst da die Geduld des Lesers auf die Probe, wo er Anlaß nimmt, sein „vieles Bücherschreiben“ zu rechtfertigen (Comm. in Io V, bei Migne, PP Gr. XIV, 185—196), obwohl es nicht viel ist, was er vorzubringen hat. Schon der Prediger des Alten Testamentes warne davor, viele Bücher zu schreiben (Eccle 12, 12). Aber einer

---

[1] Siehe Fr. Diekamp, Die origenistischen Streitigkeiten im 6. Jahrhundert und das 5. allgemeine Konzil, Münster i. W 1899, 46 ff. Vgl. unten Abs. 14.

[2] S. Diekamp a. a. O. 66 ff. Vgl. unten Abs. 14.

[3] Bei Thiel, Epistolae Romanorum Pontificum genuinae I, Brunsbergae 1868, 461.

tadelnswerten *πολυλογία* mache sich erst derjenige schuldig, welcher vieles sage oder schreibe, was nicht miteinander zusammenhänge und übereinstimme. Wer jedoch die Wahrheit sage, rede immer nur ein Wort, möge er auch alles sagen und nichts übergehen *(ὁ δὲ λέγων τὰ τῆς ἀληθείας, κἂν εἴπῃ τὰ πάντα ὡς μηδὲν παραλιπεῖν, ἕνα ἀεὶ λέγει λόγον)*. „Alles sagen und nichts übergehen", das wäre das richtige Motto für die Schriften des Origenes. Zwei volle Bände seines Kommentares zur Genesis beschäftigten sich mit den Versen Gen. 4, 15 und 24 (Hier., Ep. 36, ad Dam., c. 9). Der ganze erste Band seines Kommentares zum Johannesevangelium ist dem Satze „Im Anfang war das Wort" gewidmet. Fast immer glaubt er alle Möglichkeiten erschöpfen zu müssen, um sodann die Wahl dem Leser anheimzustellen. Aufdringlich wird er nie. Zurückhaltung, Vorsicht und Bescheidenheit hat, wie Redepenning sich ausdrückte, „seinem Stil die Farbe gegeben" [1]. Vielleicht hat kein andrer Autor so häufig wie er eines *ὅρα εἰ μή, τάχα, ἐπίστησον εἰ μή, μήποτε, εἰ δὲ χρὴ τολμῆσαι* und ähnlicher Wendungen sich bedient. Den Verweisen auf früher veröffentlichte Schriften oder früher gehaltene Vorträge pflegt er gleichfalls eine Andeutung der Unzulänglichkeit seiner Leistungen beizugeben [2]

Diese Bescheidenheit ist um so höher zu werten, als Origenes ohne Zweifel der größte Gelehrte war, welchen die Kirche in den drei ersten Jahrhunderten besessen hat. An staunenswerter Quellen- und Literaturkenntnis dürfte er seinem Lehrer Klemens kaum nachgestanden haben. Porphyrius, der Neuplatoniker und Christenfeind, schrieb von Origenes: „Plato war sein immerwährender Gesellschafter, und die Schriften des Numenius und Kronius, des Apollophanes und Longinus und Moderatus, des Nikomachus und der berühmten Männer der pythagoreischen Schule hatte er fort und fort in Händen. Auch gebrauchte er die Bücher des Stoikers Chäremon und des Kornutus" (Porph. bei Eus., Hist. eccl. VI, 19, 8). Vielleicht hat Porphyrius speziell das Werk gegen Celsus im Auge gehabt; jedenfalls reicht dieses Werk hin zu einem vollgültigen Beweise. Das Verzeichnis der hier zitierten nicht-christlichen Schriftsteller füllt in Koetschaus neuer Ausgabe des Werkes sieben Seiten [3].

---

[1] E. R. Redepenning, Origenes I, Bonn 1841, 318.

[2] Vgl. etwa C. Cels. VI 51: *κατὰ τὸ δυνατὸν ἡμῖν πεποιήκαμεν, ἀπὸ τῆς πρὸ πλειόνων ἐτῶν ἕξεως, ἧς ἐχωροῦμεν τότε.* Comm. in Mt ser. c. 133 (Migne, PP Gr. XIII 1781): apud Iohannem, sicut potuimus, exposuimus. Hom. in Ez 11, 5 (Migne a. a. O. XIII 751): ea quae nobis gratia Dei orantibus vobis largita est, sive certe utcunque sensimus, exponere conati sumus.

[3] P Koetschau, Origenes' Werke II, Leipzig 1899, 431—438. Übrigens haben sich in die Autoren-Register bei Koetschau einige lapsus memoriae eingeschlichen. Die Juden Josephus und Philo werden zu „kirchlichen Schriftstellern"

Von den wichtigeren Schriften Platos fehlt in diesem Verzeichnisse fast keine einzige; mehrere derselben, wie der Staat, die Gesetze, Timäus, Phädrus, sind durch eine Fülle von Zitaten vertreten. An ein bestimmtes philosophisches System hat Origenes sich nicht gehalten. Nach dem Grundsatze „Prüfet alles und das Beste behaltet" (vgl. z. B. C. Cels. VII, 46) hat er den ganzen Ertrag der idealistischen griechischen Moralphilosophie zu sammeln und zu bearbeiten gesucht und sozusagen allenthalben Anleihen gemacht, wo immer seine christlichen Voraussetzungen es zu gestatten und seine jedesmaligen Zwecke es zu empfehlen schienen. Seine Hauptgegner sind die Epikureer, seine besten Freunde Plato und die Stoa [1]. Daß er auch mit der älteren kirchlichen und christlichen Literatur vertraut war, ist von vornherein zu erwarten und wird durch genauere Untersuchung immer wieder bestätigt, mögen auch direkte Zitate verhältnismäßig selten vorkommen. Er forscht nach der Tradition und will aus ihr lernen. Er stellt widersprechende Überlieferungen zusammen und wägt sie gegeneinander ab. Er verurteilt die Häretiker, aber er studiert sie. Er kann nicht alle Bücher andern empfehlen, er selbst aber liest sie. Er fahndet nach Bibelübersetzungen und vergleicht ihre Texte. Er geht dem geschichtlichen Ursprung der biblischen Bücher nach und zieht äußere und innere Gründe zu Rate [2].

Auf biblischem Felde arbeitete Origenes mit ausgesprochener Vorliebe. Den größten Teil der Heiligen Schrift hat er nicht ein-, sondern mehreremal in verschiedenartiger Form kommentiert. Überhaupt aber ist er Biblizist im hervorragenden Sinne des Wortes. Er sucht wenigstens für alles und jedes in der Bibel einen Anknüpfungspunkt und dank seiner ausschweifenden Allegorese weiß er ihn auch zu finden. Die gesamte Theologie ist für ihn im Grunde Auslegung der heiligen Schriften. Die Buchstaben dieser Schriften wollen nur entziffert und entfaltet, fruchtbar gemacht werden für alle Zweige des religiösen Lebens und des theologischen Wissens. Und dieser Aufgabe unterzieht sich Origenes mit einer wunderbaren Beweglichkeit des Geistes und Vielseitigkeit des Interesses. Außer exegetischen Werken hat er eine lange Reihe apologetischer und polemischer, dogmatischer und asketischer Schriften verfaßt. Er hat sozusagen alle Gebiete der Theologie selbst schon ausgemessen. Der Geist, welcher in den Schriften seines Lehrers Klemens die Schwingen regt, ist in dem größeren Schüler zur vollen Entwicklung gelangt. Origenes überragte Klemens an dialektischer Schärfe sowohl wie an spekulativer Tiefe, und das, was er wußte, war

---

gestempelt. Der Christ und Diakon Ambrosius, der edle Förderer kirchlicher Literatur und Wissenschaft, wird unter die „nicht-kirchlichen Schriftsteller" verwiesen.

[1] Vgl. Koetschau a. a. O. I, Leipzig 1899, XXXVI ff.

[2] Vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I (1893) XLVIII.

ihm ins Blut gegangen und zum vollen Eigentum geworden. Erst Origenes hat die Idee einer Verschmelzung der hellenischen Wissenschaft mit dem positiven Christentum in großem Stil zur Durchführung gebracht und ein durch Einheit und Geschlossenheit imponierendes philosophisch-theologisches System geschaffen. Darin vor allem gründet seine Bedeutung für die Dogmengeschichte; daraus zunächst erklärt sich sein gewaltiger Einfluß auf die Mitwelt wie die Folgezeit. Alle im Verlaufe der patristischen Periode auf dem Boden der griechischen Kirche hervorgetretenen theologischen Richtungen und Schulen gruppieren sich um Origenes als ihren gemeinsamen Ausgangs- und Mittelpunkt.

Aber Lob und Tadel, Freunde und Feinde haben, wie schon angedeutet, von Anfang an einander gegenübergestanden. Origenes selbst hatte ein streng kirchlicher Theologe sein und bleiben wollen. Die auf die Apostel zurückgehende kirchliche Lehrverkündigung sollte seinen Untersuchungen und Erörterungen als Richtschnur und Leitstern dienen. Seinem Werke De principiis hat er die Stirne gezeichnet mit dem Satze: Servetur vero ecclesiastica praedicatio per successionis ordinem ab apostolis tradita et usque ad praesens in ecclesiis permanens: illa sola credenda est veritas, quae in nullo ab ecclesiastica et apostolica discordat traditione (De princ. praef. n. 2). Er hat indessen sein Ideal nicht unverkürzt zu erreichen gewußt; er ist auch in dem Werke De principiis wieder und wieder von der kirchlichen Glaubensregel abgewichen. Um den Gnostizismus aus dem Felde zu schlagen, hatte er eine kirchliche Glaubenswissenschaft aufgeführt, und die hellenische, vor allem die platonische Philosophie hatte er zu Hilfe genommen, um den Grundriß zu skizzieren und die Steine zu glätten. Die Luft, in welcher er atmete, hat tiefer auf ihn eingewirkt, als er selbst sich dessen bewußt ward. Er ist selbst bis zu einem gewissen Grade Platoniker und Gnostiker geworden. Er erlag der Gefahr wissenschaftlichen Übermutes, der Überschätzung der γνῶσις auf Kosten der πίστις, der Verflüchtigung des kirchlichen Positivismus durch nebelhaften Idealismus. Mehr noch! Ist es auch übertrieben, so ist es doch nicht unbegründet, wenn Porphyrius über Origenes urteilt: „In seinem Lebenswandel war er ein Christ und ein Feind der Gesetze (des heidnischen Staates), in seinen Anschauungen über die Dinge und das göttliche Wesen aber war er ein Hellene (ἑλληνίζων) und schob die Philosophie der Hellenen den fremdländischen (jüdischen und christlichen) Mythen unter“ (Porph. bei Eus., Hist. eccl. VI, 19, 7)[1].

[1] Derselbe Gedanke schwebte wohl auch Methodius von Olympus vor, wenn er Origenes einen Kentaur nannte (Phot., Bibl. cod. 235), etwa: halb Christ, halb Heide.

Nach Vorführung seiner Schriften sollen die philosophisch-theologischen Anschauungen unseres Autors etwas näher ins Auge gefaßt werden. Zuvörderst aber ist ein Blick auf seinen Lebenslauf zu werfen.

Ein beträchtlicher Teil des erwähnten Briefes des hl. Hieronymus an Paula, insbesondere die Verzeichnisse der Schriften des Varro und des Origenes, wurde zuerst (nach einer Handschrift zu Arras saec. XII/XIII) herausgegeben von Fr. Ritschl im Rhein. Museum f. Philol., N. F. VI (1848) 481—560, und wiederum in dem Index scholarum Bonnensium per menses hib. 1849—1850. Auf der ersten dieser beiden Ausgaben Ritschls beruhen die Wiederherstellungsversuche des Briefes von E. R. Redepenning in der Zeitschr. f. die histor. Theol. XXI (1851) 66—79, und von I. B. Pitra, Spicilegium Solesmense III, Paris. 1855, 311—317 (Pitras Rezension des Verzeichnisses der Schriften des Origenes hat Preuschen bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 334 f abdrucken lassen). Eine neue Ausgabe des Verzeichnisses der Schriften des Origenes, mit umfassendem Apparate und ausführlichen Noten, lieferte auf Grund reicheren handschriftlichen Materials (zweier Pariser Handschriften und je einer von Arras und Brüssel, sämtlich saec. XII/XIII) E Klostermann in den Sitzungsberichten der k. preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin 1897, 855—870; auch separat erschienen, Berlin 1897 Vgl. zur Geschichte der Entdeckung und Veröffentlichung des Briefes Klostermann, Die Überlieferung der Jeremiahomilien des Origenes (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. XVI, N. F. I 3), Leipzig 1897, 1, A. 3.

Frhr. v. d. Goltz hat in seinem Berichte über cod. Athous Laur. 184 saec. X den Zeugnissen dieser Handschrift über die Schriften des Origenes ein eigenes Kapitel gewidmet. Ed. Frhr. v. d. Goltz, Eine textkritische Arbeit des 10. bzw. 6. Jahrhunderts, herausgegeben nach einem Codex des Athosklosters Lawra (Texte und Untersuchungen usw. XVII, N. F. II 4), Leipzig 1899, 90—99: „Die Bedeutung der Handschrift für die Kenntnis der Schriften des Origenes"

Die „Philocalia Origenis" von Basilius d. Gr. und Gregor von Nazianz wurde griechisch zuerst von J. Tarinus, Paris 1619, herausgegeben. In der Gesamtausgabe der Werke des Origenes von de la Rue, Paris 1733—1759, ist die Philocalia abschnittweise, je nach der Zugehörigkeit der einzelnen Stücke, an verschiedene Stellen verteilt; ebenso auch bei Migne, PP. Gr. XI—XVII (vgl. XIV 1309—1316: Origenis Philocalia summatim edita). Einen zusammenhängenden Text der Philocalia bietet die Gesamtausgabe der Werke von Lommatzsch, Berlin 1831—1848, XXV 1—278. Eine kritische Ausgabe der durch zahlreiche Handschriften überlieferten Schrift besorgte J. A. Robinson: The Philocalia of Origen. The text revised, with a critical introduction and indices, by J. A. R. 8° Cambridge 1893. Vgl. zu dieser Ausgabe P. Koetschau in der Theol. Literaturzeitung 1894, 21 bis 24. Über die Überlieferung der Philocalia vgl. auch Koetschau, Origenes' Werke I, Leipzig 1899, LXVI—LXXI.

Über die Überlieferung der Schriften des Origenes im allgemeinen s. Preuschen bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 332—405. Preuschen gibt auch ein Verzeichnis der bisher bekannt gewordenen Handschriften (390—403). Die wichtigsten Handschriften der einzelnen Schriften sollen im Verlaufe betreffenden Ortes namhaft gemacht werden.

Die ältesten Gesamtausgaben der Werke des Origenes enthalten nur lateinische Texte, weil sie auch die griechisch erhaltenen Schriften nur in lateinischer Übersetzung geben. Die erste Gesamtausgabe veranstaltete J. Martin in zwei Foliobänden, Paris 1512, Venedig 1516, Paris 1519

1522 1530. Eine Neubearbeitung dieser Ausgabe wurde von Erasmus in Angriff genommen und nach seinem Tode von Beatus Rhenanus zu Ende geführt, Basel 1526 1536 1557 1571, gleichfalls in zwei Foliobänden. Reichhaltiger und zuverlässiger ist die Ausgabe des Benediktiners Gilb. Genebrard, Paris 1574 1604 1619, Basel 1620, wiederum in zwei Foliobänden.

Auf der Versammlung des gallikanischen Klerus zu Paris am 21. Januar 1636 übernahm J. Aubert, Kanonikus und Doktor der Sorbonne, die Vorbereitung einer griechisch lateinischen Gesamtausgabe der Werke des Origenes, ohne jedoch sein Wort irgendwie einzulösen. P D. Huet, Bischof von Avranches, nahm den Plan der Versammlung wieder auf und brachte denselben wenigstens insofern zur Ausführung, als er eine tüchtige Ausgabe der griechisch erhaltenen exegetischen Schriften lieferte, Rouen 1668 in zwei Foliobänden, mit einer umfassenden und trefflichen Einleitung über das Leben, die Lehre und die Schriften des Alexandriners unter dem Titel „Origeniana" Abdrücke dieser Ausgabe erschienen 1679 zu Paris, 1685 zu Köln, 1686 zu Frankfurt. Eine griechisch-lateinische Gesamtausgabe schuf erst der Mauriner Charles de la Rue, Paris 1733—1759 in vier Foliobänden; während des Druckes des dritten Bandes, am 5. Oktober 1739, ward de la Rue durch den Tod abberufen; den vierten und letzten Band hat sein Neffe, Charles Vincent de la Rue, gleichfalls Mauriner, besorgt. Nur die Hexaplafragmente, welche de Montfaucon 1713 zu Paris von neuem herausgegeben hatte, wurden von der Ausgabe de la Rues ausgeschlossen. Die großartige Leistung fand warme und ungeteilte Anerkennung Die Ausgabe von Fr. Oberthür, Würzburg 1780—1794 in 15 Oktavbänden (SS. Patrum opp. polem. Opp. Patrum graec. VII—XXI), ist nur ein Abdruck der Maurinerausgabe (ohne die Vorbemerkungen und die Noten). Viel selbständiger und zugleich viel reichhaltiger ist die Ausgabe von C. H. Ed. Lommatzsch, Berlin 1831—1848 in 25 Oktavbänden. Ein neuer Abdruck der Maurinerausgabe, aber mit mannigfachen Nachträgen und Ergänzungen versehen (Hexapla, Philosophumena, Supplementum ad Origenis Exegetica), findet sich bei Migne, PP Gr. XI—XVII, Paris 1857—1860.

Eine kritische Ausgabe, im modernen Sinne des Wortes, hat in den „Griechischen christlichen Schriftstellern der ersten drei Jahrhunderte" zu erscheinen begonnen. Origenes' Werke. I: Die Schrift vom Martyrium, Buch I—IV gegen Celsus; herausgeg. von P. Koetschau, Leipzig 1899. Origenes' Werke. II: Buch V—VIII gegen Celsus, Die Schrift vom Gebet; herausgeg. von Koetschau, 1899. (Der Streitverhandlungen, welche sich an diese beiden Bände anknüpften, soll weiter unten, gelegentlich des Werkes gegen Celsus, Abs. 8, gedacht werden.) Origenes' Werke. III: Jeremiahomilien, Klageliederkommentar, Erklärung der Samuel- und Königsbücher; herausgeg. von E. Klostermann, 1901. (Übrigens gibt Klostermann nur die griechischen Überbleibsel der im Titel genannten Schriften, nicht auch die lateinischen.)

Die Ausgaben einzelner Schriften sollen später noch Erwähnung finden. Vgl. über die Ausgaben im allgemeinen Hoffmann, Bibliographisches Lexikon III² 22—29; Richardson, Bibliographical Synopsis 50—55.

2. Lebenslauf. — Über den Lebenslauf des großen Mannes liegen noch eingehende Nachrichten vor. Seinem Andenken hat Eusebius den größten Teil des sechsten Buches der Kirchengeschichte geweiht. Die Darstellung ruht auf Quellen ersten Ranges, schöpft insbesondere aus den Briefen des Origenes (VI, 2, 1; 28; 39, 5), von welchen uns nur unbedeutende Reste zugekommen sind, und verweist

wiederholt auf die von Pamphilus und Eusebius gemeinsam verfaßte, sechs Bücher zählende „Apologie für Origenes“ (VI, 23, 4; 33, 4; 36, 4), von welcher sich gleichfalls nur einzelne Bruchstücke erhalten haben. Der Kirchenhistoriker beugt sich bewundernd vor der Größe seines Helden. „Die Schicksale des Origenes“, sagt er eingangs (VI, 2, 2), „scheinen mir sozusagen schon von den Windeln an bemerkenswert zu sein.“

Origenes ward 185 oder 186, wahrscheinlich zu Alexandrien, als Kind christlicher Eltern geboren[1]. Der sonst seltene Name Ὠριγένης, Sprosse des Or = Horus, mag gerade in Ägypten gebräuchlicher gewesen sein. Den schon erwähnten Namen Adamantius, Mann von Stahl, hat Origenes allem Anscheine nach nicht von Haus aus als Eigennamen geführt, sondern erst später als Beinamen erhalten, aber allerdings schon in sehr früher Zeit. Durch Photius (Bibl. cod. 118) erfahren wir, daß Pamphilus und Eusebius in ihrer „Apologie“ den Namen Adamantius ausdrücklich als einen Beinamen bezeichneten und auf die Unwiderstehlichkeit der Argumentation deuteten. Ebenso haben auch Epiphanius (Haer. 64, 1; vgl. 64, 73) und Hieronymus (Ep. 33, ad Paulam, c. 3) den Namen Adamantius als Beinamen aufgefaßt, und Hieronymus hat denselben, ansprechender als Pamphilus und Eusebius, von der nimmer ermüdenden Ausdauer erklärt[2].

Den ersten Unterricht erhielt Origenes von seinem Vater Leonidas, welcher besondere Sorgfalt auf die religiöse Ausbildung des frühreifen Knaben verwandte. „Er ließ ihn täglich einen Abschnitt der heiligen Schriften auswendig lernen und hersagen“ (Eus., Hist. eccl. VI, 2, 8). Auch hat Origenes schon frühzeitig die Katechetenschule zu Alexandrien besucht und den Lehrvortrag des Pantänus und des Klemens gehört (ebd. VI, 6; 14, 8—9). In der Verfolgung unter Septimius Severus, 202 oder 203, ward der Vater Leonidas als Christ verhaftet und zum Tode verurteilt. Das Vorhaben des Sohnes, freiwillig das Martyrium aufzusuchen, wußte die Mutter durch List zu vereiteln. Er hatte es sich jedoch nicht nehmen lassen, brieflich den im Kerker befindlichen Vater zu beschwören, er möge ohne Rücksichtnahme auf seine Familie treu an dem Bekenntnisse des Christentums festhalten (ebd. VI, 2, 6). Der Enthauptung des Vaters folgte die Konfiskation des Vermögens, und Origenes sah sich, noch nicht 17 Jahre alt, vor die Notwendigkeit gestellt, durch Erteilung von Lehrstunden in den

---

[1] Über das Jahr der Geburt, welches sich aus Angaben Eusebs ableiten läßt, und den Ort der Geburt, über welchen kein bestimmtes Zeugnis vorliegt, vgl. Redepenning, Origenes I, Bonn 1841, 417 ff.

[2] In demselben Sinne hat Hieronymus auch den vorhin erwähnten Beinamen des alexandrinischen Grammatikers Didymus, Chalkenterus (S. 69), auf Origenes übertragen; vgl. Hier., Ep. 43, ad Marcellam, c. 1: „vere Adamantius et Chalcenterus noster“

grammatischen Wissenschaften die Mutter und sechs jüngere Geschwister zu ernähren (ebd. VI, 2, 12—15). Bald nachher aber, 203, ward er durch Bischof Demetrius von Alexandrien als Nachfolger des geflüchteten Klemens an die Katechetenschule berufen (ebd. VI, 3, 3), und in dieser Stellung hat er bis 215 oder 216 fast ununterbrochen eine ebenso unermüdliche wie tiefgreifende Wirksamkeit entfaltet.

Er gab den Unterricht in den grammatischen Fächern auf, um sich ungeteilt dem Vortrage der Theologie widmen zu können (ebd. VI, 3, 8). „Den ganzen Tag hindurch trug er die nicht geringe Last des Unterrichts, den größeren Teil der Nacht verwendete er auf das Studium der heiligen Schriften“ (ebd. VI, 3, 9). „Sein Leben entsprach, wie man zu sagen pflegt, seiner Lehre und seine Lehre seinem Leben; dies vor allem war es, wodurch er, unter Mitwirkung der Kraft Gottes, unzählige zu seiner Nachahmuug bestimmte“ (ebd. VI, 3, 7). Frommer Eifer verleitete ihn auch zu der raschen, bald bereuten Tat der Selbstentmannung (ebd. VI, 8). Er hatte das Wort des Herrn Mt 19, 12 buchstäblich aufgefaßt und wollte, wie es scheint, insbesondere allen Gefahren der Unterweisung weiblicher Personen vorbeugen. Um mehr Zeit für seine Studien zu gewinnen, zog er einen früheren Schüler namens Heraklas als Gehilfen im Lehramte bei, indem er sich selbst die Ausbildung der fortgeschritteneren Zöglinge vorbehielt (ebd. VI, 15). Immer häufiger auch von philosophisch gebildeten Heiden aufgesucht, empfand er das Bedürfnis nach gründlicherer philosophischer Schulung und ward nun, wohl schon 25 Jahre alt, Hörer des gefeierten Stifters des Neuplatonismus Ammonius Sakkas (s. seine eigenen Worte bei Eus. ebd. VI, 19, 12—14)[1]. Die Vorliebe für biblische Studien

[1] Origenes selbst spricht nur von dem „Lehrer der philosophischen Wissenschaften“ (Eus., Hist. eccl. VI, 19, 13), ohne den Namen dieses Lehrers zu nennen. Porphyrius aber, welcher Origenes noch persönlich gekannt hat, bezeugt, derselbe sei Schüler des Ammonius gewesen, welcher vom Christentum zum Heidentum übertrat und der größte Philosoph seiner Zeit wurde (bei Eus. VI, 19, 6—7), und unter diesem Philosophen Ammonius ist ohne Zweifel der ehemalige „Sackträger“ zu verstehen, welcher als der Vater des Neuplatonismus gilt. Auffällig ist nur, daß Eusebius den Porphyrius der Lüge zeiht: Ammonius, der Lehrer des Origenes, sei nicht zum Heidentum abgefallen, sondern bis an das Ende seines Lebens Christ geblieben. Es erhelle dies aus seinen Schriften, z. B. aus der Schrift über die Übereinstimmung zwischen Moses und Jesus (Eus. VI, 19, 9—10). Porphyrius spricht von dem Neuplatoniker Ammonius, welcher nichts Schriftliches hinterlassen hat, und Eusebius spricht von einem Christen Ammonius, welcher als Schriftsteller aufgetreten ist. Einer der beiden Zeugen hat sich eine Verwechslung zu Schulden kommen lassen, und sonder Zweifel hat Eusebius den christlichen Schriftsteller mit dem Neuplatoniker verwechselt. Näheres bei L. Krüger, Über das Verhältnis des Origenes zu Ammonius Saccas: Zeitschr. f. die histor. Theol. XIII (1843) 46—62. Krüger hält es für ausgemacht, daß Origenes die Schule des Ammonius Saccas be-

vermochte ihn, sich auf Erlernung des Hebräischen zu verlegen (ebd. VI, 16, 1). Auch fallen in diese Zeit die Anfänge seiner schriftstellerischen Tätigkeit. Um 212 führte ihn das Verlangen, „die uralte Kirche von Rom zu sehen", für kurze Zeit nach Italien (ebd. VI, 14, 10). Um 215 ließ ein römischer Befehlshaber in Arabien ihn zu sich bitten, um von ihm im Christentume unterrichtet zu werden (ebd. VI, 19, 15).

Das Blutbad, welches Kaiser Karakalla 215 oder 216 zu Alexandrien anrichtete, zwang Origenes, seine bisherige Wirkungsstätte zu verlassen, und da er sich in Ägypten nicht sicher glaubte, begab er sich nach Palästina und nahm Wohnsitz in Cäsarea (ebd. VI, 19, 16). Die Bischöfe Theoktistus von Cäsarea und Alexander von Jerusalem, letzterer ein Schüler des Katecheten Pantänus und Klemens, behandelten ihn mit großer Auszeichnung und veranlaßten ihn auch, wiewohl er Laie war, in ihren Kirchen zu predigen. Bischof Demetrius von Alexandrien aber mißbilligte das Predigen eines Laien und forderte den Flüchtling zu ungesäumter Rückkehr auf. Ohne Widerspruch leistete Origenes Folge, um seine Tätigkeit an der Katechetenschule wieder aufzunehmen (ebd. VI, 19, 19).

Im Jahre 218 oder 219 ließ die Mutter des nachmaligen Kaisers Alexander Severus, Julia Mamäa, Origenes nach Antiochien berufen. Die fromme Frau wollte den berühmten Theologen persönlich kennen lernen und eine Probe seiner allgemein bewunderten Einsicht in die göttlichen Dinge erhalten (ebd. VI, 21, 3)[1]. Das folgende Jahrzehnt hindurch muß Origenes ungestört zu Alexandrien seiner Tätigkeit als Lehrer und als Schriftsteller obgelegen haben. Ein früherer Schüler Ambrosius war es, welcher durch beständige Ermunterung[2] sowohl wie durch hochherzige Unterstützung die literarische Wirksamkeit des Meisters mächtig förderte. Er stellte ihm mehr als sieben Schnellschreiber zur Verfügung, welche abwechselnd seine Diktate aufnahmen, und zugleich ebensoviele Abschreiber nebst etlichen Schönschreiberinnen, welche einigermaßen die Druckerpresse ersetzten (ebd. VI, 23, 2).

Die Not der Kirchen Achajas, welche durch verschiedene Irrlehren in Unruhe versetzt waren, entriß Origenes der wissenschaft-

---

sucht hat. E. Zeller (Die Philosophie der Griechen[3] Tl III, 2, Leipzig 1881, 459) will es noch dahingestellt sein lassen. Über den christlichen Schriftsteller Ammonius s. unten § 51.

[1] Nach K. J. Neumann, Hippolytus von Rom in seiner Stellung zu Staat und Welt Abt. I, Leipzig 1902, 137, würde die Begegnung zwischen Julia Mamäa und Origenes erst in die Jahre 231—233 fallen.

[2] Mit Anspielung auf die Fronherren in Ägypten hat Origenes seinen unablässig drängenden Freund einmal ἐργοδιώκτην, „Aufseher", genannt (Hier., De vir. ill. c. 61); vgl. unten Abs. 12, c.

lichen Muße und führte ihn um 230, mit einem Empfehlungsschreiben seines Bischofs Demetrius ausgerüstet, nach Athen (ebd. VI, 23, 4; Hier., De vir. ill. c. 54 62). Auf der Durchreise durch Palästina wurde er zu Cäsarea, ohne Vorwissen seines Bischofes und trotz seiner Selbstverstümmelung, von seinen Freunden Theoktistus und Alexander zum Priester geweiht (Eus. a. a. O. VI, 8, 4; 23, 4). Sobald er nach Alexandrien zurückgekehrt war, zog ihn Demetrius zur Verantwortung. Eusebius (ebd. VI, 8, 4) bezeichnet Haß und Neid als die Triebfeder des Vorgehens des Bischofes; Hieronymus äußerte sich bei einer früheren Gelegenheit (Ep. 33, ad Paulam, c. 4) in demselben Sinne, während er in einem späteren Berichte (De vir. ill. c. 54) die den kirchenrechtlichen Bestimmungen widersprechende Ordination des Origenes in den Vordergrund rückt. Als sicher darf gelten, daß Origenes nicht bloß der Übertretung der kirchlichen Kanones, sondern auch der Häresie bezichtigt ward, und daß diese letztere Anklage von ausschlaggebender Bedeutung wurde[1] Eine Synode ägyptischer Bischöfe und alexandrinischer Priester, welche Demetrius 231 zu Alexandrien veranstaltete, entsetzte Origenes des Lehramtes und verwies ihn aus Alexandrien; eine zweite Synode, 231 oder 232, erklärte ihn auch der priesterlichen Würde verlustig (s. Pamphilus bei Phot., Bibl. cod. 118). Durch Rundschreiben wurden die übrigen Kirchen von diesen Entscheidungen in Kenntnis gesetzt (Hier., De vir. ill. c. 54), und die römische sowohl wie alle andern Kirchen, mit Ausnahme derjenigen von Palästina, Arabien, Phönizien und Achaja, traten dem Urteile der alexandrinischen Kirche bei (Hier., Ep. 33, ad Paulam, c. 4).

Origenes wandte sich nach Palästina, um bei Theoktistus in Cäsarea Zuflucht zu suchen. Für einen Augenblick nur leuchtete die Möglichkeit einer Rehabilitation auf. Noch im Jahre 231 oder 232 starb Demetrius und sein Nachfolger auf dem alexandrinischen Bischofsstuhle ward der frühere Schüler und Gehilfe des verjagten Meisters, Heraklas. Wirklich wagte es Origenes nach Alexandrien zurückzukehren, sah sich aber in der Hoffnung, mit Heraklas auf freundlichem Fuße leben zu können, schon sehr bald getäuscht. Unkirchlicher Lehren halber ward er, wie namentlich Photius bezeugt, auch von Heraklas aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen und aus Alexandrien vertrieben[2].

---

[1] Siehe Döllinger, Hippolytus und Kallistus, Regensburg 1853, 259 f; Hagemann, Die Römische Kirche und ihr Einfluß auf Disziplin und Dogma, Freib. i. B. 1864, 285 f.

[2] Den Beweis dafür, daß auch Heraklas gegen Origenes und seine Lehre eingeschritten ist, erbrachte Döllinger a. a. O. 261 ff. Döllinger hat auch das wichtigste Beweisstück, den Bericht bei Photius, Interrogationes decem *(συναγωγαὶ καὶ ἀποδείξεις)* c. 9, zum erstenmal in lesbarer Form herausgegeben. Bei Migne,

Jetzt ließ Origenes sich dauernd in Cäsarea nieder und gründete daselbst eine Schule, welche sich bald zu einem Mittelpunkte christlich-wissenschaftlichen Lebens und Strebens aufschwang (Eus., Hist. eccl. VI, 30). Über den Unterrichtsgang hat, wie früher schon bemerkt, ein dankbarer Schüler, Gregor der Wundertäter, interessante Mitteilungen gemacht (§ 44, 3). Bischof Firmilian von Cäsarea in Kappadozien kam nach Palästina, um sich bei Origenes in den göttlichen Wissenschaften zu vervollkommnen; auch die bereits mehrmals genannten Bischöfe Theoktistus und Alexander verschmähten es nicht, bei Origenes in die Schule zu gehen (ebd. VI, 27). Während der Verfolgung unter Maximinus Thrax (235 bis 237/38) soll Origenes sich zwei Jahre lang zu Cäsarea in Kappadozien aufgehalten haben, verborgen in dem Hause einer christlichen Jungfrau Juliana (Pallad., Hist. Laus. c. 147)[1]. Die Richtigkeit dieser Angabe des Palladius unterliegt jedoch schweren Bedenken[2]. Abgesehen von einigen besser bezeugten Reisen in kirchlichen Angelegenheiten, scheint Origenes bis in die Tage der Verfolgung unter Decius hinein fort und fort zu Cäsarea in Palästina gelehrt und geschriftstellert und gepredigt zu haben. Um 240 weilte er aus unbekanntem Anlasse zu Athen (Eus., Hist. eccl. VI, 32, 2), und auf der Hinreise oder auf der Rückreise besuchte er seinen Freund Ambrosius zu Nikomedien (Orig., Ep. ad Iul. Afric. c. 1 15—16). Um 244 gelang es ihm, in Arabien den monarchianisch gesinnten Bischof Beryllus von Bostra zur rechten Lehre zurückzuführen (Eus., Hist. eccl. VI, 33; Hier., De vir. ill. c. 60). Später trat er in Arabien, gleichfalls mit glücklichem Erfolge, der Lehre der sog. Thnetopsychiten oder Hypnopsychiten entgegen (Eus. a. a. O. VI, 37).

Als unter Decius der Sturm gegen die Christen von neuem losbrach, ward auch Origenes in den Kerker geworfen und verschiedenen Folterqualen ausgesetzt (ebd. VI, 39, 5). Er sollte zwar die Freiheit wiedererlangen, starb aber bald darauf, nach vollendetem 69. Lebensjahre (ebd. VII, 1), also 254 oder 255, zu Tyrus in Phönizien (Hier., De vir. ill. c. 54). Ob auch sein Bekennertum nach Tyrus zu verlegen ist, oder wann er sich von Cäsarea nach Tyrus begeben hat, läßt sich nicht mehr ermitteln; jedenfalls aber verdient die Angabe bei Epi-

---

PP. Gr. CIV 1229—1230, und auch noch bei J. N. Balettas, *Φωτίου τοῦ σοφωτάτου καὶ ἁγιωτάτου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως Ἐπιστολαί.* 4° London 1864, 566—567, ist des Photius Bericht in der von Fontani (1785) veröffentlichten Form abgedruckt, welche Döllinger auf Grund einer Münchener Handschrift ergänzte und berichtigte. Harnack (Gesch. der altchristl. Lit. I 332) pflichtet der Ausführung Döllingers vollkommen bei.

[1] Migne, PP. Gr. XXXIV 1250.

[2] S. hierüber P. Koetschau in seiner Ausgabe der Dankesrede Gregors des Wundertäters an Origenes, Freib. i. B. u. Leipz. 1894, XII f.

phanius (De mens. et pond. c. 18), Origenes habe 28 Jahre lang zu Tyrus gelebt, keinen Glauben. In Tyrus ist jedoch bis tief ins Mittelalter hinein das Andenken des großen Gelehrten lebendig geblieben [1].

P. D. Huetius, Origenis in S. Scripturas commentaria, Rouen 1668, I 1—278: Origeniana (über das Leben, die Lehre und die Schriften des Origenes in drei Büchern). Diese Origeniana sind abgedruckt in der Gesamtausgabe der Werke des Origenes von de la Rue, Paris 1733–1759, IV 2, 79—338; in der Gesamtausgabe von Lommatzsch, Berlin 1831 bis 1848, XXII—XXIV 262; sowie bei Migne, PP. Gr. XVII 633—1284. E. R. Redepenning, Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre, Bonn 1841—1846, 2 Bde 8°. E. Freppel, Origène. Cours d'éloquence sacrée fait à la Sorbonne pendant les années 1866 et 1867, Paris 1868, 2 vols 8°; 2e éd. 1875. Fr. Böhringer, Die griechischen Väter des 3. und 4. Jahrhunderts. I. Hälfte: Klemens und Origenes [Die Kirche Christi und ihre Zeugen oder die Kirchengeschichte in Biographien [2], I 2. Abt., I. Hälfte], Zürich 1869 (407 SS.). Br. F. Westcott, Origenes: A Dictionary of Christian Biography IV, London 1887, 96—142. Sonstige Literatur verzeichnet Chevalier, Bio-Bibliographie 1683—1684 2756—2757.

3. Biblisch-kritische Arbeiten. Wertschätzung der LXX. Kenntnis des Hebräischen. — Die Aufzählung der literarischen Leistungen unseres Autors dürfte am passendsten von den sog. Hexapla ausgehen. In diesem Riesenwerke wollte Origenes, wie er selbst bezeugt, das Verhältnis der in kirchlichem Gebrauch befindlichen Septuaginta zu dem Urtexte des Alten Testamentes veranschaulichen und damit für die gelehrte Exegese und namentlich auch für die Polemik mit den Juden, welche den Christen nicht selten Unkenntnis des wahren Bibeltextes vorwarfen, eine sichere Grundlage schaffen (Orig., Ep. ad Iul. Afr. c. 5; Comm. in Mt XV 14). Zu dem Ende stellte er in sechs Kolumnen einen sechsfachen Text des Alten Testamentes nebeneinander: 1. den hebräischen Text in hebräischer Schrift, 2. den hebräischen Text in griechischer Schrift, 3. die Übersetzung des Aquila, 4. die des Symmachus, 5. die Septuaginta, 6. die Übersetzung des Theodotion. Um jedoch den Gebrauch des Werkes zu erleichtern, machte Origenes in der fünften Kolumne selbst schon auf die einzelnen Abweichungen der Septuaginta von dem Urtexte aufmerksam. Er versah nämlich in dem Texte der Septuaginta alle Wörter oder Sätze oder Abschnitte, welche in dem Urtexte fehlten, mit einem Obelus, dem Tilgungszeichen, während er alle Lücken der Septuaginta aus einer der andern Übersetzungen, zumeist aus Theodotion, unter Beifügung eines Asteriskus ausfüllte (Eus., Hist. eccl. VI, 16, 1; Hier., Comm. in Tit ad 3, 9; Ep. 106, ad Sunn. et Fret., c. 7). Endlich hat er da, wo der Text der Septuaginta schwankte oder verderbt zu sein schien, bald stillschweigend

[1] Über seine Ruhestätte s. A. Vincenzi, In S. Gregorii Nyss. et Origenis scripta et doctrinam nova recensio IV, Romae 1865, 423 f.

Änderungen nach dem Hebräischen vorgenommen, bald hinter die obelisierte Lesart der Septuaginta die dem Hebräischen entsprechende Parallele einer andern Übersetzung mit Asteriskus eingeschoben. Bei einzelnen Büchern des Alten Testamentes kamen zu den vier genannten Übersetzungen noch eine fünfte, bei den Psalmen noch eine fünfte, eine sechste und eine siebente hinzu (Eus. a. a. O. VI, 16, 1—3; Hier., Comm. in Tit ad 3, 9). Von den sechs Kolumnen erhielt das Werk den Namen *ἑξαπλᾶ*, sc. *βιβλία*, „sechsfache Bibel"[1] (Eus. ebd. VI, 16, 3 4). Mit Rücksicht auf solche Teile, zu welchen noch eine fünfte und eine sechste Übersetzung hinzugezogen worden waren, sprach man auch von Oktapla (Epiph., De mens. et pond. c. 7 19 sagt: *ἑξαπλᾶ ἢ ὀκταπλᾶ*). Außerdem kennen die alten Zeugen noch Tetrapla, d. h. eine von Origenes besorgte Zusammenstellung der vier Hauptübersetzungen, Aquila, Symmachus, Septuaginta, Theodotion (Eus. a. a. O. VI, 16, 4; Epiph. a. a. O. c. 19), sehr wahrscheinlich nur eine Kopie der vier betreffenden Kolumnen der Hexapla. Die letzteren wurden wohl schon zu Alexandrien begonnen, aber erst zu Cäsarea (in Palästina), etwa um 245, zum Abschluß gebracht. Als Origenes um 240 seinen Brief an Iulius Afrikanus schrieb, war er mitten in der Arbeit (Ep. ad Iul. Afr. c. 5); als er nach 244 das Matthäusevangelium kommentierte, lag die Arbeit hinter ihm (Comm. in Mt XV 14). Die Tetrapla hat er vielleicht erst in seinen letzten Lebensjahren zu Tyrus gefertigt oder fertigen lassen (s. die freilich sehr unzuverlässigen Angaben bei Epiph. a. a. O. c. 18).

Ihrem ganzen Umfange nach sind die Hexapla wohl niemals vervielfältigt worden[2]. Die fünfte Kolumne hingegen, welche die

---

[1] Unzulässig dürfte es sein, mit Preuschen (bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 341) *γράμματα* zu *ἑξαπλᾶ* zu ergänzen und „sechsfache Schrift" zu übersetzen.

[2] „Welch eine lange Reihe von höchst ausgewachsenen, einen großen Geldwert besitzenden Schafen, Eseln, Antilopen mußte sterben, um die nötigen, doch auch nicht geraden Weges kostenfrei vom Schlachthause oder vom Jagdgrunde in des Kopisten Kammer wandernden Felle für ein das Alte Testament vollständig mindestens sechsmal in mindestens sechs parallelen, mit Uncialschrift beschriebenen Kolumnen enthaltendes Buch zu liefern: wie viele Buchstaben waren in unverbundenen, steifen Zeichen von Unterhalt beanspruchenden Schreibern einzeln auf das Pergament zu malen, um es zu füllen! Ein vollständiges Exemplar jener Hexapla hätte den Wert eines Rittergutes gehabt: keiner der oben Genannten [Eusebius von Emesa, Diodor, Theodoret, Cyrill, Hieronymus] hat jemals eine eigene Abschrift derselben besessen" (P. de Lagarde, Mitteilungen, Göttingen 1884, 6). — Hieronymus bemerkt in seinen, zu de Lagardes Zeit noch nicht bekannten Commentarioli in psalmos ausdrücklich, er habe das Urexemplar der Hexapla benutzt, welches in der Bibliothek zu Cäsarea aufbewahrt wurde: vetustum Origenis hexaplum psalterium, quod ipsius manu fuerat emendatum (Morin, Anecdota Maredsolana III 1, Mareds. 1895, 12). — Nach Swete (An introduction to the Old Testament in Greek, Cambridge 1900, 73 f) wäre das Urexemplar der Hexapla wahrscheinlich auf Papyrus, nicht auf Pergament geschrieben gewesen.

Septuaginta enthielt, ist seit den Tagen des Eusebius häufig abgeschrieben worden (bald mit den kritischen Zeichen, bald ohne dieselben), und damit ist eine neue Form des Septuagintatextes, die sog. hexaplarische Rezension, in Umlauf gekommen. Im Jahre 616/617 wurde die fünfte Kolumne durch den jakobitischen Bischof Paul von Tella in Mesopotamien (unter Beibehaltung der kritischen Zeichen) ins Syrische übersetzt, und zwar mit einer Ängstlichkeit und Wörtlichkeit, welche das Original deutlich durchschimmern läßt. Diese Übersetzung ist auch wenigstens größtenteils erhalten geblieben, während von dem Original selbst nur noch Bruchstücke vorliegen. Von den übrigen Kolumnen der Hexapla scheinen nur wenige und verhältnismäßig unbedeutende Reste auf uns gekommen zu sein. Seit dem Erscheinen der letzten umfassenden Sammlung von Field, 1867—1875, hat indessen der Fragmentenbestand nicht unerhebliche Bereicherungen erfahren und hat insbesondere die Kenntnis des hexaplarischen Psalters sich wesentlicher Fortschritte erfreuen dürfen. Die 1895 von Morin herausgegebenen Psalmen-Scholien des hl. Hieronymus, Commentarioli in psalmos, brachten manche neue Notizen über Stellen und Lesarten der Psalmentexte der Hexapla. Gleich darauf überraschte Mercati die gelehrte Welt mit dem Berichte über einen Palimpsest der Ambrosiana zu Mailand aus dem 10. Jahrhundert, welcher zwei Psalmen, 29 und 45 (im Hebr. 30 und 46), und Stücke mehrerer andern Psalmen in fünffachem Texte aus den Hexapla aufbewahrt hat: hebräisch in griechischer Schrift, Aquila, Symmachus, Septuaginta, Theodotion. Jüngst hat Taylor aus einem zu Kairo aufgefundenen Palimpseste ein Hexapla-Fragment zu Tage gefördert, welches Reste eines vierfachen Textes des Psalmes 21 (im Hebr. 22) umfaßt: hebräisch in griechischer Schrift, Aquila, Symmachus, Septuaginta. Diese Funde sind um so interessanter, als sie lehren, daß nicht bloß, wie man bisher glaubte, die fünfte Kolumne der Hexapla, sondern wenigstens auch die auf die Psalmen entfallenden Blätter sämtlicher oder doch fast sämtlicher Kolumnen in Abschriften verbreitet worden sind.

Zur richtigen Würdigung der Hexapla ist es von Wichtigkeit, sich der Voraussetzungen bewußt zu bleiben, auf welchen Origenes fußte. Er wollte zeigen, wie die kirchlich rezipierte Septuaginta sich zu dem von den Juden oder den Hebraisten gebrauchten hebräischen Texte stelle, was die Septuaginta mehr und was sie weniger enthalte als der hebräische Text. Indem er jedoch diese zunächst nur statistische Aufgabe in so umfassender Weise löste, schuf er zugleich ein Hilfsmittel für die gelehrte Exegese überhaupt von geradezu unschätzbarem Werte. Aber direkt textkritische Ziele hat er nicht verfolgt. Den ursprünglichen Wortlaut der Septuaginta zu ermitteln, zwischen Varianten eine Wahl zu treffen, spätere Zusätze auszu-

scheiden, lag nicht in seiner Absicht, und noch weniger hat er daran gedacht, den Wert und die Brauchbarkeit der Septuaginta festzustellen, an der Hand des hebräischen Textes ihre Treue und Zuverlässigkeit zu bemessen oder auch nur durch Vergleichung der andern Übersetzungen die Schwierigkeiten ihres Wortlautes aufzuhellen [1]. In Übereinstimmung mit vielen Zeitgenossen hielt auch Origenes den Text der Septuaginta für ein Werk göttlicher Eingebung (vgl. Comm. in Ct I, bei Migne, PP Gr. XIII 93), ein Werk, welches im Laufe der Zeit Entstellungen erfahren haben mochte, in seiner ursprünglichen Gestalt aber irgend welcher Verbesserung nicht fähig war. Ist eine Übersetzung inspiriert, so muß ihr Wortlaut inspiriert sein. In den Dunkelheiten und Solözismen des Septuagintatextes hat daher Origenes Hinweise auf besondere Mysterien erblickt (vgl. Sel. in Hos., bei Migne XIII 825); bei Abweichungen vom Hebräischen hat er der Septuaginta den Vorzug gegeben und die Juden der Fälschung des hebräischen Textes beschuldigt (vgl. Hom. in Gn 3, 5, bei Migne XII 179); wo die Zitate des Neuen Testamentes nicht mit der Septuaginta übereinstimmten, hat er lieber ein Verderbnis des neutestamentlichen Textes annehmen als der Septuaginta einen Fehler aufbürden wollen (vgl. Hom. in Is 2, 1, bei Migne XIII 225).

Eine gewisse Kenntnis des Hebräischen darf Origenes nicht abgesprochen werden (s. Eus., Hist. eccl. VI, 16, 1; Hier., De vir. ill. c. 54; Ep. 39, ad Paulam, c. 1). Doch ist dieselbe stets auf ein sehr bescheidenes Maß beschränkt geblieben. Den sprechenden Beweis liefern seine eigenen Äußerungen: „ut aiunt qui Hebraea nomina interpretantur“ (Hom. in Gn 12, 4, Migne XII 227); „aiunt ergo qui Hebraicas litteras legunt“ (Hom. in Nm 14, 1, Migne XII 677) usw. Er stützt sich fort und fort auf fremde Autoritäten. Kein Zweifel also, daß er auch für die Vergleichung der Septuaginta mit dem Urtexte in den Hexapla auf fremde Hilfe angewiesen war. Die wortgetreue Übersetzung des Aquila hat er dem Urtexte an die Seite gestellt und dieser Übersetzung dürfte er in erster Linie sein Wissen um den Urtext entnommen haben. Weitere Dienste hat wohl bald dieser, bald jener Ἑβραῖος geleistet.

Eine Sammlung von Hexapla-Fragmenten lieferte zuerst P Morinus in den Noten der Sixtinischen Septuaginta-Ausgabe, Rom 1587. Weitaus die wichtigste unter allen älteren Sammlungen ist diejenige B. de Mont-

---

[1] Die Bemerkungen über Zweck und Aufgabe der Hexapla bei P. Wendland, Zur ältesten Geschichte der Bibel in der Kirche (Zeitschrift f. die ntl Wissensch. I [1900] 272 ff), werden sich mit den Quellenaussagen nicht in Einklang bringen lassen, und der Satz, Origenes habe „die aristarchische Textkritik auf den heiligen Text übertragen“ (Wendland, Christentum u. Hellenismus in ihren literarischen Beziehungen, Leipzig 1902, 16), ist sehr irreführend.

faucons: Hexaplorum Origenis quae supersunt, 2 voll. 2° Paris. 1713. Die Sammlungen von C. Fr. Bahrdt, Leipzig 1769 in 2 Oktavbänden, und von P L. B. Drach, bei Migne, PP. Gr. XV—XVI, sind im wesentlichen Abdrücke der Ausgabe de Montfaucons. Überboten aber ward de Montfaucons Leistung durch Fr. Field: Origenis Hexaplorum quae supersunt; sive veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta, 2 voll. 4° Oxonii 1867—1875. Kleine Nachträge zu dieser Sammlung finden sich bei J. B. Pitra, Analecta sacra. III, Paris. 1883, 551—578: Origenis in Hexapla excursus; bei E. Klostermann, Analekta zur Septuaginta, Hexapla und Patristik, Leipzig 1894, 50—74 (Klostermann weist auf schwache Seiten der Fieldschen Sammlung hin). G. Morin hat seiner Edition der Commentarioli in psalmos des hl. Hieronymus, Anecdota Maredsolana III 1, Mareds. 1895, 105—108, einen eigenen „index lectionum quae ex Hexaplis ab Hieronymo proferuntur" beigegeben. Ausführlicher ist H. B. Swete im Expositor, June 1895, 424—434, auf diese Notizen eingegangen. Über die Palimpsest-Handschrift der Ambrosiana, deren unterer Text Stücke eines Prachtpsalters aus dem 10. Jahrhundert enthält, s. G. Mercati, D'un palimpsesto Ambrosiano contenente i Salmi Esapli e di un' antica versione latina del commentario perduto di Teodoro di Mopsuestia a Salterio: Atti della R. Accademia delle Scienze di Torino XXXI (1895/1896) 655—676; auch separat erschienen unter dem Titel: Un palimpsesto Ambrosiano dei Salmi Esapli. 8° Torino 1896. Es erübrigen aus dem Prachtpsalter folgende Texte: Ps 17 (im Hebr. 18), 26—48; 27 (28), 6—9; 28 (29), 1—3; 29 (30) ganz; 30 (31), 1—10 20—25; 31 (32), 6—11; 34 (35), 1—2 13—28; 35 (36), 1—5; 45 (46) ganz; 48 (49), 1—6 11—15; 88 (89), 26—53; alles dies in fünffacher Form: hebräisch in griechischer Schrift, Aquila, Symmachus, Septuaginta, Theodotion, nebst Varianten in einer sechsten Spalte. Die Veröffentlichung der Texte steht noch aus. Als Probe publizierte A. M. Ceriani Ps 45 (46), 1—4 in sechs Spalten: Frammenti esaplari palinsesti dei salmi nel testo originale, scoperti dal dott. ab. G. Mercati etc.: Rendiconti del R. Istituto Lombardo di scienze e lettere Ser. II, XXIX (1896) 406—408; auch separat erschienen, 8° Milano 1896. Vgl. über den Fund Mercatis E. Nestle in der Theol. Literaturzeitung 1896, 361—363; E. Klostermann in der Zeitschr. f. die atl Wissensch. XVI (1896) 334—337 In seinen Note di letteratura biblica e cristiana antica (Studi e Testi V), Roma 1901, veröffentlichte Mercati mehrere Aufsätze, welche als Vorarbeiten zu der langersehnten Ausgabe seines Mailänder Fundes zu betrachten sind: I. Una congettura sopra il libro del Giusto (1—7); II. Sul testo ebraico del Salmo 140 (141) (8—16); III. Sul canone biblico di S. Epifanio (17—27); IV D'alcuni frammenti esaplari sulla V^a e VI^a edizione greca della Bibbia (28—46); V Sul testo e sul senso di Eusebio Hist. eccl. VI, 16 (47—60). In dem vierten dieser Aufsätze werden einige wenige Zeilen, welche sich in mehreren Handschriften an die unter den Werken Theodorets von Cyrus stehende Übersicht über die griechischen Übersetzungen der Psalmen als Nachtrag anschließen und Περὶ τῆς ε' καὶ ς' ἐκδόσεως ἄλλως betitelt sind (bei Migne, PP Gr. LXXXIV 29), aus inneren und äußeren Gründen für die Hexapla reklamiert. Ein weiteres Fragment der Hexapla bei C. Taylor, Hebrew-Greek Cairo Genizah Palimpsests from the Taylor-Schechter Collection, including a fragment of the twenty-second Psalm according to Origen's Hexapla, 2° Cambridge 1900, 1—50. In dem hier besprochenen hebräisch-griechischen Palimpseste sind verschiedene Verse des Psalmes 21 (im Hebr. 22) in vierfacher Form erhalten: hebräisch in griechischer Schrift, Aquila, Symmachus, Septuaginta. Der Palimpsest gehört zu den reichen Schätzen, welche jahrhundertelang in der Genisa (Rumpelkammer) der alten Synagoge zu Kairo

geruht haben, bis sie 1896—1897 dank den Bemühungen Schechters nach England kamen. E. Lindl, Die Oktateuchkatene des Prokop von Gaza und die Septuagintaforschung, München 1902, glaubt in Handschriften der (größeren) Oktateuchkatene des Sophisten Prokopius von Gaza den Oktateuchtext der fünften Kolumne der Hexapla nachweisen zu können.

Was die syrische Übersetzung der fünften Kolumne der Hexapla oder des hexaplarischen Septuagintatextes von Paul von Tella angeht, so hat sich die zweite Hälfte derselben (Psalmen, Job, Sprüche, Prediger, Hoheslied, Weisheit, Jesu Sirach und sämtliche Propheten) in einer berühmten Handschrift der Ambrosiana erhalten, welche durch A. M. Ceriani in photolithographischer Nachbildung veröffentlicht worden ist: Monumenta sacra et profana ex codicibus praesertim bibliothecae Ambrosianae VII. Codex Syro-Hexaplaris Ambrosianus photolithographice editus curante et adnotante A. M. Ceriani, 2⁰ Mediolani 1874. Die durch andere Handschriften überlieferten Fragmente dieser Übersetzung (Stücke von Genesis, Exodus, Numeri, Richter, 3 und 4 Könige) hat P de Lagarde in mustergültiger Weise gesammelt: Bibliothecae Syriacae a P de Lagarde collectae quae ad philologiam sacram pertinent, 4⁰ Gottingae 1892, 1—256. Vgl. über die Übersetzung Pauls von Tella Nestle in der Realencyklopädie f. protest. Theol. u. Kirche III[3], Leipzig 1897, 175 f und 23. Zu den Literaturangaben Nestles ist jetzt nachzutragen G. Kerber, Syrohexaplarische Fragmente zu den beiden Samuelisbüchern, aus Bar-Hebräus gesammelt: Zeitschr. f die atl Wissenschaft XVIII (1898) 177—196.

Über die Hexapla handeln die Einleitungswerke in das Alte Testament, z. B. Fr. Kaulen, Einleitung in die Heilige Schrift Alten und Neuen Testamentes[3], Freiburg i. B. 1890, 95—97; Fr. Bleek, Einleitung in das Alte Testament[6], besorgt von J. Wellhausen, Berlin 1893, 542—546. Mehr bieten C. Taylor, Hexapla: A Dictionary of Christian Biography III (London 1882) 14—23; H. B. Swete, An introduction to the Old Testament in Greek, Cambridge 1900, 59—76. Vgl. aber auch Redepenning, Origenes II (1846) 156—181. L. Méchineau, La critique biblique au troisième siècle (I. Les Hexaples d'Origène. II. Les recensions d'Origène, de S. Lucien, d'Hésychius et nos textes grecs actuels): Études relig., philos., hist. et littér. 1891, oct., 202—228; 1892, mars, 424—453. Nestle, Zur Hexapla des Origenes: Zeitschr. f. wissensch. Theol. XXXVIII (1895) 231 bis 238 (der Bericht Preuschens über die Hexapla, bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 340 ff, hat die Kritik Nestles herausgefordert). H. H. Howorth, The Hexapla and Tetrapla of Origen, and the light they throw on the books of Esdras A and B: Proceedings of the Soc. of Bibl. Archaeol. XXIV (1902) 147—172.

Mit Unrecht haben manche frühere Forscher, bis hinab auf Hug, behauptet, Origenes habe auch eine Revision oder Rezension des Textes des Neuen Testamentes unternommen. Die „exemplaria Adamantii", welche Hieronymus (Comm. in Mt ad 24, 36; Comm. in Gal ad 3, 1) als Autoritäten anführt, nach dem Zusammenhange Handschriften des Neuen Testamentes, sind die von Origenes gebrauchten Handschriften oder Kopien derselben. Freilich hat Origenes auch über die Verwirrung und Unsicherheit des Textes des Neuen Testamentes Klage geführt (vgl. Comm. in Mt XV 14); aber die Rücksichten, welche ihn beim Alten Testament zum Ein-

greifen veranlaßten, fanden auf das Neue Testament keine Anwendung, und textkritisches Interesse lag ihm, wie gesagt, fern. Er pflegt auf die Genauigkeit seiner neutestamentlichen Zitate wenig Fleiß zu verwenden und da, wo er den Widerstreit der Lesarten zu schlichten versucht, läßt er sich, wie Lagrange an einzelnen Beispielen nachwies, auch durch das Bedürfnis, zu allegorisieren, leiten und bestimmen. Nach seinem Tode jedoch ist allerdings nicht bloß die hexaplarische Rezension der Septuaginta, sondern auch ein „Origenes-Text" des Neuen Testamentes verbreitet worden. Der Ruhm des Exegeten schien auch die Vortrefflichkeit des von ihm benutzten und erklärten Textes zu verbürgen. Pamphilus und Eusebius schon haben Abschriften des Neuen Testamentes besorgt oder besorgen lassen, welche auf die Handexemplare des Origenes zurückgingen oder auch an die exegetischen Schriften des Origenes anknüpften, und noch nach Jahrhunderten hat ihr Vorgang Nachahmung gefunden. Einen besonders interessanten Beleg bietet die vorhin bereits genannte Athos-Handschrift aus dem 10. bzw. 6. Jahrhundert (Abs. 1). Der Text der paulinischen Briefe, welcher den Schluß der Handschrift bildet, ist nach einer Vorbemerkung des Schreibers des 10. Jahrhunderts einer sehr alten Vorlage entnommen, welche ihrerseits aus den Kommentaren und Homilien des Origenes über die paulinischen Briefe geschöpft war, jedenfalls so, daß die diesen exegetischen Schriften einverleibten Abschnitte des Textes zu einem fortlaufenden Texte zusammengestellt wurden. Insoweit, fügt der Schreiber bei, die Werke des Origenes ihm zugänglich gewesen, habe er dieselben von neuem nachgesehen und die Übereinstimmung seiner Vorlage mit den Zitaten des Origenes durchweg bestätigt gefunden. Den Römerbrief habe er nicht aus seiner Vorlage, sondern direkt aus dem Kommentare des Origenes über diesen Brief abgeschrieben[1].

Redepenning, Origenes II (1846) 182—188, bekämpfte die Hypothese, daß Origenes eine eigene Rezension des Textes des Neuen Testamentes veranstaltet habe. Ebenso Hundhausen in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon II², Freiburg i. B. 1883, 700, mit besonderer Bezugnahme auf J. L. Hug, Einleitung in die Schriften des Neuen Testamentes⁴, Stuttgart und Tübingen 1847, I 171 ff, welcher die Hypothese am angelegentlichsten verfochten hatte. Im Sinne Hugs äußerte sich übrigens, wenngleich nur vermutungsweise, auch noch C. R. Gregory, Textkritik des Neuen Testamentes II, Leipzig 1902, 763 f. — Über die Stellungnahme des Origenes zu Schwankungen des ntl Textes vgl. M. J. Lagrange, Origène, la critique textuelle et la tradition topographique: Revue Biblique IV (1895) 501—524; V (1896) 87—92. — Über die Frage, inwieweit der „Origenes-Text" die erhaltenen Handschriften des Neuen Testamentes beeinflußt hat und aus diesen Handschriften noch wiederhergestellt werden kann, vgl. P. Martin,

[1] Frhr. v. d. Goltz, Eine textkritische Arbeit des 10. bzw. 6. Jahrhunderts, Leipzig 1899, 7 ff.

Origène et la critique textuelle du Nouveau Testament: Revue des questions historiques XXXVII (1885) 5—62; auch separat erschienen, 8⁰ Paris 1885. W. Bousset (Textkritische Studien zum Neuen Testament, Leipzig 1894, 45—73: Der Codex Pamphili) hat eine Gruppe unserer Handschriften des Neuen Testamentes auf einen Codex zurückführen wollen, welcher eine von Pamphilus hergestellte Textrezension enthalten und mit dem Texte des Origenes sich nahe berührt habe. Frhr. v d. Goltz (Eine textkritische Arbeit des 10. bzw. 6. Jahrhunderts, Leipzig 1899, 16—35: Der textkritische Charakter der Handschrift) glaubte auch den cod. Athous Laur. 184 saec. X und seine Vorlage mit der von Bousset wiedererkannten Pamphilus-Gruppe in Verbindung bringen zu dürfen. Von irgendwelchen abgeklärten Forschungsergebnissen kann indessen vorläufig noch nicht die Rede sein. Vgl. etwa die Rezensionen der Schrift von Frhr. v. d. Goltz in den Götting. Gel. Anzeigen 1899, 665—680, von P Corssen, und in der Theol. Literaturzeitung 1900, 609—613, von W Bousset. Die Bemühungen des hl. Pamphilus um den Bibeltext sollen § 67, 3 noch einmal zur Sprache kommen.

4. Biblisch-exegetische Arbeiten. a) Scholien. — Die biblisch-exegetischen Arbeiten des Origenes zerfallen ihrer Form und Anlage nach in drei Gruppen: Scholien, Homilien und Kommentare. Die Scholien, σχόλια, eine Nachahmung der Arbeiten der alexandrinischen Grammatiker über die alten Klassiker, sind kurze Bemerkungen zur Erläuterung schwierigerer Stellen oder dunklerer Wörter. Die Homilien, ὁμιλίαι, sind gottesdienstliche Vorträge über kleinere Bibelabschnitte, mögen sie nun von dem Redner selbst aufgezeichnet oder von Zuhörern nachgeschrieben sein. Die Kommentare, τόμοι, d. i. zunächst „Bände“ [1] betitelt, sind eingehende und meist sehr umfangreiche Auslegungen ganzer Bücher, welche im Gegensatz zu der mehr populären Haltung der Homilien sich gern philosophisch-theologische Exkurse gestatten, um Fortgeschritteneren und Einsichtigeren tiefere Wahrheiten zu entschleiern.

„Scias“, schreibt Hieronymus in der Vorrede zu seiner Übersetzung der Homilien des Origenes über Jeremias und Ezechiel [2], „Origenis opuscula in omnem scripturam esse triplicia: primum eius opus excerpta, quae graece σχόλια nuncupantur secundum homileticum genus tertium quod ipse inscripsit τόμους, nos volumina possumus nuncupare“ Nicht weniger deutlich unterscheidet Hieronymus an manchen andern Stellen eine dreifache Bearbeitungsweise des biblischen Textes durch Origenes, alttestamentlicher Bücher sowohl wie neutestamentlicher. Die Schriften über die Psalmen nennt Hieronymus „enchiridion, tomi, homiliae“ [3]; das enchiridion, welches aus „strictis et necessariis interpretationibus“ bestand, entspricht den

[1] Über den Gebrauch des Wortes τόμος vgl. Th. Birt, Das antike Buchwesen in seinem Verhältnis zur Literatur, Berlin 1882, 27 f.

[2] Vallarsi, S. Hier. opp.² V 741 f.

[3] Hier., Commentarioli in psalmos prol., bei Morin, Anecdota Maredsolana III 1 (1895), 1—2.

sonstigen σχόλια oder excerpta. Zum Propheten Isaias gab es „volumina, homiliae et σημειώσεις quas nos excerpta possumus appellare“ [1]; σημειώσεις, „Noten“, muß, wie auch aus der Übersetzung excerpta hervorgeht, im wesentlichen gleichbedeutend sein mit σχόλια. Die Arbeiten über das Matthäusevangelium waren „volumina, homiliae commaticumque interpretationis genus“ [2]; die „Auslegung in Form von Anmerkungen“ war die eigentümliche Aufgabe der Scholien. Zum Galaterbriefe lagen „volumina, tractatus et excerpta“ vor [3]; tractatus ist ein Synonymum von homilia.

In seinem früher erwähnten Verzeichnisse der Schriften des Origenes (Ep. 33) führt Hieronymus folgende Scholienwerke auf [4]: „In Exodum excerpta“, „In Leviticum excerpta“, „In Isaiam excerpta“, „Excerpta in psalmos a primo usque ad quintum decimum“, „In Ecclesiasten excerpta“, „In partes quasdam Iohannis excerptorum liber unus“, „Excerpta in totum psalterium“ Die Excerpta in Isaiam decken sich ohne Zweifel mit den vorhin genannten σημειώσεις in Isaiam, und die Excerpta in totum psalterium werden nichts anderes sein als das vorhin genannte Enchiridion in psalmos, welches sich gleichfalls über das ganze Psalterium erstreckte [5] Die Excerpta in psalmos a primo usque ad quintum decimum sind wohl ein kleiner Essay aus früherer Zeit gewesen, zu vergleichen etwa mit den Excerpta in partes quasdam Iohannis. Jedenfalls ist das Verzeichnis unvollständig. Zunächst fehlen die vorhin von Hieronymus selbst bezeugten Scholien oder Excerpte zum Matthäusevangelium und zum Galaterbriefe. Auf eine weitere Lücke werden wir durch Rufinus aufmerksam gemacht. Rufinus hat auch Scholien, „excerpta“, zum Buche Numeri gekannt und dieselben wenigstens teilweise in seine Übersetzung der Homilien zum Buche Numeri aufgenommen [6]. Endlich zitiert ein Bibelkritiker des 10. Jahrhunderts eine Bemerkung des Origenes zu Gn 5, 24 mit den Worten: ἐν τοῖς εἰς τὴν γένεσιν σχο-

---

[1] Hier., Comm. in Is prol., bei Vallarsi IV 5 f.

[2] Hier., Comm. in Mt prol., bei Vallarsi VII 7 f.

[3] Hier., Comm. in Gal prol., bei Vallarsi VII 369 f.

[4] Ich zitiere nach der Ausgabe des Verzeichnisses von E. Klostermann in den Sitzungsberichten der k. preuß. Akad. der Wiss. 1897, 855 ff.

[5] Dasselbe heißt bei Hieronymus (Commentarioli in psalmos prol.) schlechtweg „Origenis psalterium, quod Enchiridion ille vocabat“ Batiffol (L'Enchiridion d'Origène: Revue Biblique VII 265 ff) wollte das Enchiridion von den Excerpta in totum psalterium unterschieden und die letzteren mit dem von Hieronymus (a. a. O.) erwähnten „opus latissimum“ zu den Psalmen identifiziert wissen. Batiffol hatte zu flüchtig gelesen. Hieronymus schreibt nicht, wie Batiffol zitiert, in alio opere latissimo disputavit, sondern: in alio opere latissime disputavit, und zu den Worten „in alio opere“ hat schon der Herausgeber der Commentarioli in psalmos, Morin, bemerkt: „i. e. in tomis seu prolixis commentariis“

[6] Ruf., Interpr. hom. Orig. in Nm prol., bei Migne, PP. Gr. XII 585 f.

λίοις οὕτως αὐτολέξει φησίν [1]. Es hat also auch Scholien zur Genesis gegeben.

In der ursprünglichen Gestalt ist keines dieser Scholienwerke erhalten geblieben, und die etwa noch vorhandenen Fragmente bedürfen erst der Identifizierung. Die Philocalia Origenis (c. 27 ed. Robinson) hat fünf Bruchstücke der Erläuterungsschriften zum Buche Exodus aufbewahrt (der Text auch bei Migne, PP Gr. XII 263—282), und das dritte dieser Stücke ist überschrieben: *καὶ πάλιν ἐν ἄλλῳ τόπῳ ἐν ταῖς αὐταῖς εἰς τὴν ἔξοδον σημειώσεσιν.* Hier liegen allem Anscheine nach Reste der Scholien zum Buche Exodus vor. Die *σημειώσεις εἰς τὴν ἔξοδον* müssen identisch sein mit den von Hieronymus verzeichneten Excerpta in Exodum [2]. Außerdem mögen die Erklärungen, welche in Katenen und sonstigen Sammelwerken unter des Origenes Namen eingeführt werden, auch noch manche Überbleibsel der Scholienwerke in sich bergen. Es ist bereits eine große Fülle solcher Katenenfragmente, zum Alten wie zum Neuen Testamente, zu Tage gefördert worden; die schwierige und verwickelte Aufgabe einer kritischen Sichtung des Materials muß jedoch, von vereinzelten Ausnahmefällen abgesehen, noch erst in Angriff genommen werden. Fürs erste gilt es, die echten Körner von der unechten Spreu zu sondern, und fürs zweite, das Echte nach Möglichkeit auf seine jedesmalige Quelle zurückzuführen bzw. zu ermitteln, ob es den Scholien oder den Homilien oder den Kommentaren oder auch anderweitigen Schriften entstammt.

Eine Masse von Katenenfragmenten enthielt schon de la Rues Gesamtausgabe der Werke des Alexandriners unter dem Titel Ὠριγένους ἐκλογαί, ex Origene selecta (abgedruckt bei Migne, PP Gr. XII—XIII an verschiedenen Stellen). Nachträge sammelten namentlich Gallandi und Kardinal Mai (bei Migne a. a. O. XVII 9—370: Supplementum ad Origenis Exegetica). Neuerdings, 1883—1884, hat Kardinal Pitra aus vatikanischen Katenen umfassende Fragmente zum Alten Testamente, Oktateuch, Job, Psalmen, Sprüchen, Propheten, unter des Origenes Namen herausgegeben in den Analecta sacra II 349—483; III 1—588. Vgl. zu diesen Fragmenten Fr. Loofs in der Theol. Literaturzeitung 1884, 460—463. Besonders reichlich fließen

[1] Siehe Frbr. v. d. Goltz, Eine textkritische Arbeit des 10. bzw. 6. Jahrhunderts, Leipzig 1899, 87 f 98. Zu dem Texte des Scholions, S. 87, vgl. die Berichtigung des Herausgebers in der Theol. Literaturzeitung 1900, 613.

[2] Statt *ἐν ἄλλῳ τόπῳ* in der Aufschrift des dritten Stückes, bei Robinson, The Philocalia of Origen, Cambridge 1893, 252, las man früher *ἐν ἄλλῳ τόμῳ*, und auf Grund dieser Lesart pflegte man das Wort *σημειώσεις* in einem weiteren Sinne zu nehmen und von einem Kommentare zum Buche Exodus zu verstehen (so auch noch Westcott im Dict. of Christian Biography IV 105; Preuschen bei Harnack, Gesch. d. altchristl. Lit. I 346 f). Ist hingegen mit Robinson *ἐν ἄλλῳ τόπῳ* zu lesen, so besteht kein Anlaß mehr, von der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes *σημειώσεις* abzugehen, und überdies ist es höchst zweifelhaft, ob Origenes einen Kommentar zum Buche Exodus geschrieben hat (s. Abs. 6). Klostermann a. a. O. 861 scheint gleichfalls *σημειώσεις* = Scholien zu fassen.

die Katenenfragmente zu den Psalmen. Unter der Aufschrift „Seniores Alexandrini“ hat Pitra, Analecta sacra II 335—345, Katenenfragmente zu den Psalmen zusammengestellt, in welchen Origenes von früheren Lehrern oder älteren Traditionen handelt. Vgl. Loofs a. a. O. 459. Eines dieser Fragmente, zu Ps 118 (im Hebr. 119), 1, welches von hebräischer Metrik spricht (οἱ γὰρ παρ' Ἑβραίοις στίχοι, ὡς ἔλεγέ τις, ἔμμετροί εἰσιν ἐν ἑξαμέτρῳ μὲν ἡ ἐν τῷ δευτερονομίῳ ᾠδή, ἐν τριμέτρῳ δὲ καὶ τετραμέτρῳ οἱ ψαλμοί κτλ. Analecta sacra II 341), hat Berühmtheit erlangt. Vgl. über dasselbe E. Preuschen in der Zeitschr. f. die atl Wissensch. XI (1891) 316 f; J. Ley ebd. XII (1892) 212—217; Preuschen ebd. XIII (1893) 280. — Katenenfragmente zum Neuen Testamente finden sich namentlich bei J. A. Cramer, Catenae Graecorum Patrum in Novum Testamentum. 8 voll. 8° Oxonii 1838—1844. Publikationen von Katenenfragmenten zu einzelnen biblischen Büchern sollen im Verlaufe noch betreffenden Orts namhaft gemacht werden. Vgl. über die Katenenfragmente unter des Origenes Namen im allgemeinen Preuschen bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 403—405; auch Harnack ebd. I 835—842.

Einen recht anschaulichen Beweis für den hohen Wert der Katenen zur Ergänzung der direkten Überlieferung lieferte jüngst wieder die neue Ausgabe der Homilien über Jeremias, des Kommentares über die Klagelieder und der Homilien über die Bücher der Könige von E. Klostermann, Leipzig 1901.

Über die Scholien zu den Psalmen s. etwa P. Batiffol, L'Enchiridion d'Origène: Revue Biblique VII (1898) 265—269. Vgl. jedoch vorhin S. 90 A. 5.

5. Biblisch-exegetische Arbeiten. b) Homilien. — Zahlreiche biblische Bücher hat Origenes in Homilien bearbeitet, und von diesen Homilien ist auch mehr erhalten geblieben als von den Scholienwerken, das meiste freilich nur in lateinischer Übersetzung. Es handelt sich um Homilien in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes. Auf rhetorische Phrase wie auf Kanzelpathos verzichtend, spricht Origenes in dem Tone einer Unterhaltung zwischen Gesinnungsgenossen (*ὁμιλία*), nicht selten allerdings voll Wärme und Feuer. Er ist sich bewußt, an das Interesse seiner Zuhörer hohe Anforderungen stellen zu dürfen. Er geht auf die Differenzen der Textüberlieferung ein und berichtet über die bisherigen Auslegungsversuche. Gleichwohl aber pflegt seine eigene Auslegung sich in Typologie und Allegorese zu verlieren, während der geschichtliche Sinn fast völlig vernachlässigt wird.

Die Homilien, von denen wir Kunde besitzen, mögen nach der Reihenfolge der biblischen Bücher vorgeführt werden.

Was die Genesis angeht, so nennt das Verzeichnis des hl. Hieronymus (Ep. 33) zu Eingang „mysticarum[1] homiliarum libri II“ und

---

[1] Die Lesart mysticarum, an deren Ursprünglichkeit Klostermann in den Sitzungsberichten d. k. preuß. Akad. d. Wiss. 1897, 861 noch zweifelt, dürfte durch Ruf., Apol. II 20 (mysticarum homiliarum libros duos), sichergestellt sein.

im weiteren Verlaufe „in Genesi homiliae XVII“ Höchstwahrscheinlich handelten auch die „mysticae homiliae“ über die Genesis (vgl. Ruf., Apol. II 20: Scripsit in Genesim libros tredecim, mysticarum homiliarum libros duos, in Exodo excerpta etc.), wenngleich ihr Verhältnis zu den „homiliae in Genesi“ sich nicht mehr näher bestimmen läßt. Siebzehn Homilien zur Genesis hat Rufinus ins Lateinische übersetzt und, wie er selbst erklärt[1], zugleich durch Einschaltungen erweitert (der Text bei Migne, PP Gr. XII 145—262). Dieselben verbreiten sich über ausgewählte Abschnitte der Genesis, und zwar in nachstehender Weise: 1) über Gn 1, die Erschaffung der Welt und des Menschen; 2) über Gn 6, 13—22, die Arche Noes; 3) über Gn 17, 1—14, das Beschneidungsgesetz; 4) über Gn 18, 1—21, die Erscheinung in Mambre; 5) über Gn 19, Lot und seine Töchter; 6) über Gn 20, Abraham bei Abimelech; 7) über Gn 21, die Geburt Isaaks und die Vertreibung Agars; 8) über Gn 22, 1—14, die Opferung Isaaks; 9) über Gn 22, 15—17, die erneute Verheißung an Abraham; 10) über Gn 24, die Brautwerbung um Rebekka; 11) über Gn 25, 1—11, Ketura, Abrahams Tod, Isaak am Brunnen der Schauung; 12) über Gn 25, 21 bis 26, 12, die Geburt Esaus und Jakobs, Isaak in Gerara; 13) über Gn 26, 14—22, die Brunnen-Streitigkeiten; 14) über Gn 26, 23—31, Isaaks Bund mit Abimelech; 15) über Gn 45, 25—26, Rückkehr der Söhne Jakobs aus Ägypten; 16) über Gn 47, 20—21, Joseph und Pharao; 17) über Gn 49, Jakobs Segen über seine Söhne. Der Text der letzten, siebzehnten Homilie ist nur unvollständig überliefert. Von der zweiten Homilie liegen außer der lateinischen Übersetzung auch griechische Fragmente vor (vgl. Migne XII 161—168)[2]. Beizufügen ist noch, daß Hieronymus gelegentlich von einer ersten Genesis-Homilie des Origenes über Melchisedech redet (Ep. 73, ad Evang., c. 2: in fronte Geneseos primam homiliarum Origenis reperi scriptam de Melchisedec). Möglicherweise hat diese Homilie, welche sich unter den von Rufinus übersetzten Homilien nicht findet, an der Spitze der „mysticae homiliae“ gestanden.

Zum Buche Exodus haben sich dreizehn Homilien in der Übersetzung oder erweiternden Paraphrase[3] Rufins erhalten (bei Migne XII 297—396). Von der achten dieser Homilien erübrigen auch einige griechische Bruchstücke (vgl. ebd. XII 353—354)[4]. Wenn in dem Verzeichnisse des hl. Hieronymus nicht dreizehn, sondern acht

---

[1] Ruf., Interpr. comm. Origenis in Rom. epil., bei Migne, PP. Gr. XIV 1293 f.

[2] Über sonstige griechische Fragmente, außer den zwei Stücken bei Migne a. a. O., vgl. Eisenhofer, Prokopius von Gaza, Freib. i. Br. 1897, 17 ff.

[3] Vgl. Ruf. a. a. O.

[4] Über weitere griechische Bruchstücke, außer den zwei kleinen Stellen bei Migne a. a. O., vgl. Eisenhofer a. a. O. 28 ff.

Homilien zu Exodus genannt werden, so beruht dies wohl nur auf einem Textverderbnisse. Die in Übersetzung vorliegenden Homilien behandeln folgende Themata: 1) Ex 1, 1—10, das Wachstum der Kinder Israels und der neue König; 2) Ex 1, 15 bis 2, 10, die Hebammen und die Errettung Moses'; 3) Ex 4, 10 bis 5, 23, die Berufung Moses', Moses und Aaron vor Pharao; 4) Ex 7—10, die Plagen Ägyptens; 5) Ex 12, 37 bis 14, 31, der Auszug aus Ägypten; 6) Ex 15, 1—21, Loblied Moses' und seiner Schwester; 7) Ex 15, 23 bis 16, 20, das bittere Wasser und das Manna; 8) Ex 20, 1—6, der Eingang des Dekalogs; 9) Ex 25, die Stiftshütte; 10) Ex 21, 22—25, das Vergeltungsgesetz; 11) Ex 17—18, das Wasser aus dem Felsen, der Sieg Israels über Amalek, Moses und Jethro; 12) Ex 34, 33—35, die Hülle auf dem Antlitz Moses'; 13) Ex 35, Gaben für die Stiftshütte. Im Unterschiede von den Genesis-Homilien sind also die Exodus-Homilien wenigstens teilweise nicht nach dem Fortgang des biblischen Textes geordnet, insofern die neunte Hom. Kap. 25, die zehnte Kap. 21, die elfte Kap. 17—18 betrifft. Vermutlich hat Rufinus, der Übersetzer, aus irgend einem Grunde die ursprüngliche Reihenfolge abgeändert. Hieronymus hat, wie wir noch hören werden, die Jeremias-Homilien „confuso ordine“ übersetzt.

Zum Buche Leviticus übergehend, sagt das Verzeichnis: „in Levitico homiliae XI“ Die Zahlangabe muß wiederum verderbt sein, weil Rufinus sechzehn Homilien zum Buche Leviticus übersetzt hat (bei Migne XII 405—574). Die besprochenen Texte sind: 1) Lv 1, Brandopfer; 2) Lv 4, Sündopfer; 3) Lv 5, Sündopfer und Schuldopfer; 4) Lv 6, weitere Opfergesetze; 5) Lv 6, 24 bis 7, 34, weitere Opfergesetze; 6) Lv 7, 35 bis 8, 13, die Weihe Aarons und seiner Söhne; 7) Lv 10—11, Bestimmungen über die Priester sowie über reine und unreine Tiere; 8) Lv 12—14, Reinigungsgesetze; 9) Lv 16, 1—17, der große Versöhnungstag; 10) Lv 16, das Fasten am Versöhnungstag und die beiden Böcke; 11) Lv 20, Strafbestimmungen; 12) Lv 21, 10 ff, der Hohepriester; 13) Lv 23—24, die Jahresfeste, der goldene Leuchter, die Schaubrote; 14) Lv 24, 10—16, der Gotteslästerer; 15) Lv 25, Sabbatjahr und Jubeljahr; 16) Lv 26, 3—13, der Segen Gottes für Beobachtung der Gebote. Bei Übersetzung dieser Homilien ist Rufinus seiner eigenen Aussage zufolge[1] noch freier zu Werke gegangen als bei den Genesis- und Exodus-Homilien, indem er beflissen war, seine Vorlage zu ergänzen und abzurunden. Ein griechisches Fragment in der Philocalia (c. 1, 30) entspricht dem Eingange der fünften lateinischen Homilie (Migne XII 421 und 447). Von der achten Homilie sind mehrere Stücke griechisch erhalten (ebd. XII 493; XVII 20—22). Klostermann hat

[1] Vgl. Ruf. a. a. O.

„fast die ganze achte Homilie zum Leviticus“ in der Oktateuch-Katene des Sophisten Prokopius von Gaza wiedergefunden[1].

Zum Buche Numeri verzeichnet Hieronymus 28 Homilien, und 28 Homilien zu diesem Buche sind auch von Rufinus übersetzt worden (ebd. XII 583—806): 1) Nm 1, 1—3, die Volkszählung; 2) Nm 2, 1—2, die Lagerordnung; 3) Nm 3, 11—13, die Erwählung der Leviten; 4) Nm 3, 39—43, die Zählung der Leviten; 5) Nm 4, 18 ff, die Dienste der Leviten; 6) Nm 11—12, die siebzig Ältesten und das äthiopische Weib Moses'; 7) Nm 12, noch einmal das äthiopische Weib Moses' und der Aussatz Mirjams; 8) Nm 13—14, die Kundschafter und das Murren des Volkes; 9) Nm 16—17, die Empörung des Kore, Dathan und Abiron und der blühende Stab Aarons; 10) Nm 18, 1 ff, Pflichten und Rechte der Priester; 11) Nm 18, 8 ff, die Erstlinge; 12) Nm 21, 16—24, das Brunnenlied und der Sieg über die Amorrhäer; 13) Nm 21—22, der Sieg über Og und Balaams Eselin; 14) Nm 22, wiederum Balaam; 15) Nm 23, 1—10, die erste Weissagung Balaams; 16) Nm 23, 11—24, die zweite Weissagung Balaams; 17) Nm 23, 27 bis 24, 9, die dritte Weissagung Balaams; 18) Nm 24, 10—19, die vierte Weissagung Balaams; 19) Nm 24, 20—24, die fünfte Weissagung Balaams; 20) Nm 25, der Götzendienst der Israeliten; 21) Nm 26, die zweite Volkszählung; 22) Nm 27, die Töchter Salphaads und die Berufung Josues; 23) Nm 28, Opfergesetze; 24) Nm 29—30, Gesetze über Opfer und Gelübde; 25) Nm 31, die Rache an den Madianiten; 26) Nm 31—32, die Gesamtzahl der Kinder Israels; 27) Nm 33, die Lagerstätten; 28) Nm 34, die Grenzen des gelobten Landes. Ein kleines Stück der dreizehnten Homilie liegt auch griechisch vor (Migne XII 675). Rufinus hat seiner Übersetzung der Numeri-Homilien laut der Vorrede auch die Numeri-Scholien des Origenes wenigstens teilweise einverleibt.

In dieser Vorrede zu den Numeri-Homilien äußert Rufinus die Absicht, die „oratiunculae in Deuteronomium“ gleichfalls zu übersetzen. Doch scheint er seinen Plan nicht mehr zur Ausführung gebracht zu haben. Jedenfalls ist, soviel bekannt, von einer Übersetzung der Deuteronomium-Homilien nichts erhalten geblieben. Einige Zeilen des griechischen Textes der siebten Homilie (*ἐν τῇ ζ' ὁμιλίᾳ τῶν εἰς τὸ δευτερονόμιον*) werden in einer Bibelhandschrift des 10. Jahrhunderts angeführt[2]. Im ganzen sind der Homilien zum Deuteronomium nach dem Verzeichnisse des hl. Hieronymus 13 gewesen.

Alle diese Homilien über den Pentateuch hat Origenes zu Cäsarea gehalten, aber nicht schriftlich ausgearbeitet. Nach extemporiertem

---

[1] Klostermann in den Texten und Untersuchungen usw. XII 3b (1894), 12. Vgl. die Nachweise bei Eisenhofer, Prokopius von Gaza 35 ff.

[2] Siehe Frhr. v. d. Goltz, Eine textkritische Arbeit des 10. bzw. 6. Jahrhunderts, Leipzig 1899, 51 f 98.

Vortrag sind dieselben von Stenographen aufgenommen worden [1]. Das Datum läßt sich nicht genauer fixieren. Die Homilien über die vier ersten Bücher, Genesis bis Numeri, mögen um 244 oder bald nach 244 anzusetzen sein. Die Leviticus-Homilien sind, wie es scheint, jünger als die etwa aus dem Jahre 244 stammenden Homilien über Jeremias (Hom. in Lv 8, 3) [2]. Die Homilien über das Deuteronomium hingegen dürften bedeutend früher fallen. In den wohl bald nach 233 entstandenen Homilien über Lukas wird bereits auf die Homilien über das Deuteronomium zurückverwiesen (Hom. in Lc 8, bei Migne XIII 1820).

Zum Buche Josue verzeichnet Hieronymus 26 Homilien, und ebensoviele hat Rufinus übersetzt (bei Migne XII 823—948). Die Übersetzung soll das Original treu wiedergeben [3], scheint aber doch von Zutaten nicht frei zu sein. Der Inhalt ist folgender: 1) Einleitung; 2) Jos 1, 1—9, die Berufung Josues; 3) Jos 1, 10 bis 2, 24, der Amtsantritt Josues und die Kundschafter in Jericho; 4) Jos 3, der Durchzug durch den Jordan; 5) Jos 4, 12 bis 5, 9, das Lager in Galgal und die Beschneidung; 6) Jos 5, 10—16, die Paschafeier in Galgal und die Vision Josues; 7) Jos 6—7, die Eroberung Jerichos und die Verletzung des Banngelübdes durch Achan; 8) Jos 7—8, die Niederlage vor Hai und die Eroberung der Stadt; 9) Jos 8, 30 bis 9, 2, die Feier am Berge Ebal; 10) Jos 9, 3 ff, die List der Gabaoniten; 11) Jos 10, die Schlacht bei Gabaon; 12) Jos 10, die mystische Bedeutung der Kriege und Siege Josues; 13) Jos 10, 29 ff, die Eroberung Lebnas und anderer Städte; 14) Jos 11, 1—8, weitere Siege Josues; 15) Jos 11, 9—23, weitere Siege Josues; 16) Jos 13, 1 ff, die Verteilung des Landes; 17) Jos 13, 14, die Leviten ohne Landesteil; 18) Jos 14, 6 ff, die Zuteilung Hebrons an Kaleb; 19) Jos 15, 1 ff, der Teil des Stammes Juda; 20) Jos 15, 13—19, Kaleb und seine Tochter; 21) Jos 15, 63, die unbesiegten Jebusäer; 22) Jos 16, 10, Ephraim und die Chananäer; 23) Jos 18, 8 ff, die Verlosung; 24) Jos 19, 49 ff (LXX), Ephraim und die Amorrhäer, Josues Erbbesitz; 25) Jos 21, 1—7, die Städte der Leviten; 26) Jos 21, 46 bis 22, 10 (LXX), die steinernen Messer und der Altar der transjordanischen Stämme. Ein Stück der 20. Homilie

---

[1] Vgl. Ruf., Interpr. comm. Orig. in Rom. epil., bei Migne XIV 1291 ff; Eus., Hist. eccl. VI, 36, 1.

[2] Aus eben dieser Stelle (longum est autem et alterius temporis, ut testimonia quae de propheta [Ieremia] sumpsimus explanemus, quia nunc non Ieremiae, sed Levitici nobis propositum est disserere lectionem) hat freilich Klostermann (Origenes' Werke III: Jeremiahomilien usw., Leipzig 1901, IX) vielmehr folgern wollen, die Leviticus-Homilien seien älter als die Homilien über Jeremias.

[3] Ruf. a. a. O. XIV 1293 f. Vgl. indessen Klostermann in d. Texten u. Untersuchungen usw. XII 3b (1894), 11 f.

ist durch die Philocalia (c. 12) griechisch überliefert (Migne XII 917—922). Klostermann wies nach, daß Prokopius von Gaza in seiner Oktateuch-Katene die ersten vier und die letzen elf Homilien zu Josue benutzt hat, und zwar „in so gründlicher Weise, daß in einzelnen Fällen selbst die Textkritik Anregungen empfangen kann" [1] In der Vorrede seiner Übersetzung sagt Rufinus von diesen Josue-Homilien: ex tempore in ecclesia peroravit Adamantius senex. Der Redner verweist auf seine Homilien über Jeremias (Hom. in Ios 13, 3) und spricht von einer zur Zeit die Kirche schwer heimsuchenden Verfolgung (ebd. 9, 10). Die Homilien stammen also wohl erst aus der Zeit der Verfolgung unter Decius (249—251).

Auch die neun Homilien über das Buch der Richter, welche in dem Verzeichnisse aufgeführt werden, hat Rufinus übersetzt (bei Migne XII 951—990), und zwar ohne größere Zusätze oder Änderungen [2]. Dieselben behandeln: 1) Richt 2, 7, Israel dient dem Herrn; 2) Richt 2, 8—15, Josues Tod, der Abfall Israels vom Herrn und die Strafe; 3) Richt 3, 9—16, die Richter Othoniel und Aod; 4) Richt 3, 31 bis 4, 3, Samgar, Jabin, Sisara; 5) Richt 4, 4 ff, Debbora und Barak; 6) Richt 5, das Siegeslied der Debbora; 7) Richt 6, 1 ff, Israel unter der Botmäßigkeit Madians; 8) Richt 6, 33 ff, Gedeon; 9) Richt 7, Gedeons Sieg. Daß diese Homilien von Origenes selbst aufgezeichnet wurden, erhellt aus einer Bemerkung des lateinisch erhaltenen Prologus in Ct (Migne XIII 78): de his plenius in illis oratiunculis quas de libello Iudicum edidimus disserta reperies. Die Aufzeichnung mag um 235 erfolgt sein.

Von Homilien über das Büchlein Ruth ist bei den alten Zeugen nicht die Rede. Dagegen nennt das Verzeichnis des hl. Hieronymus zwischen den Homilien zum Buche der Richter und den Homilien zum ersten Buche der Könige (1 Sm) acht Homilien „de pascha" Seiner Stellung wegen erscheint dieser Titel rätselhaft, und eine befriedigende Erklärung hat er noch nicht gefunden [3]. Später werden wir noch Spuren einer chronographischen Schrift „de pascha" antreffen (Abs. 13, b).

Der Homilien zum ersten Buche der Könige zählt Hieronymus vier. Erhalten haben sich eine Homilie über 1 Kg 1—2 (de Helchana et Phenenna et Anna et Samuele, Heli et Ophni et Phinees) in einer lateinischen Übersetzung unbekannter Herkunft (Migne XII 995—1012) und eine Homilie über 1 Kg 28 oder über die Hexe von Endor *(περὶ τῆς ἐγγαστριμύθου)* im griechischen Texte (ebd. XII 1011—1028). Die letztere Homilie ist schon im Altertume viel ge-

[1] Klostermann a. a. O. Vgl. Eisenhofer, Prokopius von Gaza 44 ff.
[2] Ruf., Interpr. comm. Orig. in Rom. epil., bei Migne XIV 1293 f.
[3] Vgl. Klostermann in den Sitzungsberichten d. k. preuß. Akad. d. Wiss. 1897, 866.

nannt worden. Die These, nicht ein Schattenbild, sondern Samuel selbst sei der Wahrsagerin erschienen, begegnete lebhaftem Widerspruche. Unter andern[1] hat Eustathius von Antiochien (gest. 360) in einer eigenen Abhandlung (ebd. XVIII 613—674) die von Origenes behauptete Realität der Erscheinung Samuels bekämpft, und indem er dieser Abhandlung den vollen Wortlaut der Homilie des Origenes voranstellte, hat er die letztere vor dem Untergange gerettet. Auffällig ist, daß Eustathius (c. 26) Worte des Origenes zitiert, welche in der Homilie des letzteren nicht vorkommen. Allatius, der erste Herausgeber der Homilie, glaubte das Zitat auf eine andere Schrift des Origenes über die Hexe von Endor zurückführen zu müssen. Die späteren Herausgeber hielten die Annahme einer andern Schrift für unnötig, indem sie den Text der Homilie für verderbt und lückenhaft erklärten[2]. Die Homilie verweist bereits (c. 6) auf die Homilien des Verfassers über Ps 21 und mag etwa um 244 gehalten worden sein. Homilien zu den drei weiteren Büchern der Könige kennt Hieronymus nicht. Dagegen erwähnt Kassiodor (Instit. I 2) eine Homilie zum zweiten Buche der Könige, und Origenes selbst gedenkt gelegentlich (Hom. in Ios 3, 4) einer Homilie zum dritten Buche der Könige, ohne allerdings erkennen zu lassen, ob diese Homilie, welche über 3 Kg 3, die zwei Buhlerinnen, handelte, schriftlich vorlag. Aus Katenen, einer Katene über die Bücher der Könige und einer Katene über das Hohe Lied, hat Klostermann[3] Fragmente gesammelt, welche sich über alle vier Bücher der Könige erstrecken, deren Zugehörigkeit aber freilich vielfach zweifelhaft bleibt.

Kassiodor bezeugt auch eine Homilie zum zweiten Buche der Paralipomena (Instit. I 2) und je eine Homilie zu den zwei Büchern Esdras (ebd. I 6); die beiden letzteren Homilien seien von seinem Freunde Bellator ins Lateinische übersetzt worden. Sonst ist über diese drei Homilien nichts bekannt. An der Echtheit derselben wird jedoch nicht zu zweifeln sein.

Zum Buche Job führt das Verzeichnis 22 Homilien auf, und an anderer Stelle (Ep. 61, ad Vigil., c. 2; De vir. ill. c. 100) berichtet Hieronymus, die Homilien über Job seien von Hilarius von Poitiers lateinisch bearbeitet worden. In den Homilien über Ezechiel (Hom. in Ez 6, 4, bei Migne XIII 712) nimmt Origenes selbst auf die Homilien über Job Bezug. Von der Bearbeitung des hl. Hilarius sind zwei kleine Fragmente übrig geblieben[4]; Überbleibsel des grie-

---

[1] Die verloren gegangene Schrift des hl. Methodius von Olympus (gest. um 311) De pythonissa war auch gegen Origenes gerichtet (Hier., De vir. ill. c. 83).

[2] Auch der neueste Herausgeber, Klostermann (Origenes Werke III: Jeremiahomilien usw., Leipzig 1901, 288), scheint die Frage in diesem letzteren Sinne beantworten zu wollen. [3] A. a. O. 295—304.

[4] Die Ausgaben der Werke des Origenes, Migne, PP Gr. XII 1029 f, bieten

chischen Textes scheinen sich nur noch in den Katenen zu finden (vgl. Abs. 4 zum Schluß).

Auch die Homilien über die Psalmen sind, abgesehen von Katenenfragmenten, welche hier, wie schon bemerkt, besonders reichlich fließen, fast sämtlich zu Grunde gegangen. Hieronymus zählt 120 Homilien über 63 Psalmen auf: 1 Homilie zu Ps 3; 1 zu Ps 4; 1 zu 8; 1 zu 12; 1 zu 13; 3 zu 15; 1 zu 16; 1 zu 18; 1 zu 22; 1 zu 23; 1 zu 24; 1 zu 25; 1 zu 26; 1 zu 27; 5 zu 36; 2 zu 37; 2 zu 38; 2 zu 39; 1 zu 48; 1 zu 51; 2 zu 52; 1 zu 54; 7 zu 67; 2 zu 71; 3 zu 72; 3 zu 73; 1 zu 74; 1 zu 75; 3 zu 76; 9 zu 77; 4 zu 78; 2 zu 80; 1 zu 81; 3 zu 82; 1 zu 83; 2 zu 84; 1 zu 85; 1 zu 87; 1 zu 108; 1 zu 110; 3 zu 118; 1 zu 120; 2 zu 121; 2 zu 122; 2 zu 123; 2 zu 124; 1 zu 125; 1 zu 127; 1 zu 128; 1 zu 129; 1 zu 131; 2 zu 132; 2 zu 133; 2 zu 134; 4 zu 135; 2 zu 137; 4 zu 138; 2 zu 139; 3 zu 144; 1 zu 145; 1 zu 146; 1 zu 147; 1 zu 148. Eine kleine Blütenlese aus dieser Fülle von Homilien, im ganzen 9 Homilien, 5 zu Ps 36, 2 zu 37, 2 zu 38, hat Rufinus ins Lateinische übersetzt (bei Migne XII 1319 bis 1410), im allgemeinen wenigstens sich an den Wortlaut haltend[1]. Ein Bruchstück einer Homilie über Ps 82 hat Eusebius (Hist. eccl. VI, 38) aufbewahrt. Jene neun Homilien mögen aus den Jahren 240—242 stammen (vgl. Hom. 1 in ps 36, c. 2); überhaupt muß zu der Zeit, da Origenes über den Propheten Jeremias predigte, um 244, die homiletische Erklärung der Psalmen bereits abgeschlossen gewesen sein (Hom. in Jr 8, 3; 18, 10).

Zu den Sprüchen zählt Hieronymus 7, zum Prediger 8, zum Hohen Liede 2 Homilien. Nur die zwei letztgenannten Homilien, welche über Hl 1, 1—11 und 1, 12 bis 2, 14 handeln, sind erhalten geblieben, und zwar in einer geschmackvollen Übersetzung des hl. Hieronymus (Migne XIII 35—58), welche im Mittelalter weite Verbreitung fand und infolgedessen noch in zahlreichen Handschriften vorliegt. Sehr wahrscheinlich sind diese zwei Homilien von Origenes selbst aufgezeichnet worden, vermutlich vor dem Jahre 244.

Von den Homilien über die Propheten hat sich eine größere Anzahl bis auf unsere Tage gerettet. Neun Homilien zu Isaias hat Hieronymus übersetzt (ebd. XIII 219—254), indem er zugleich den Text von Heterodoxien säuberte[2]. Dieselben betreffen

---

nur ein Fragment, aufbewahrt durch Augustinus (C. Iulianum II, 8, 27); die Ausgaben der Werke des Hilarius, Migne, PP. Lat. X, 723 f, enthalten noch ein zweites Fragment, gleichfalls angeführt von Augustinus (De nat. et grat. c. 62, 72).

[1] Ruf., Interpr. comm. Orig. in Rom. epil., bei Migne XIV 1293 f.

[2] Siehe Ruf., Apol. II 27. Diese Äußerung Rufins dürfte die Zweifel an der hieronymianischen Herkunft der Übersetzung der 9 Isaias-Homilien als unbegründet erweisen. Auffällig ist allerdings, daß Hieronymus selbst nirgendwo, auch nicht in

folgende Stellen: 1) Is 6, 1—7, die Vision; 2) Is 7, 10—15, die Weissagung vom Emmanuel; 3) Is 4, 1, die sieben Weiber; 4) wiederum Is 6, 1—7; 5) Is 41, 2 und noch einmal Is 6, 1—7; 6) Is 6, 8—10, die Sendung des Propheten; 7) Is 8, 18—20, der Prophet und seine Kinder; 8) Is 10, 10—13, die Drohung gegen die stolze Weltmacht; 9) wiederum Is 6, 8—10. Die Reihenfolge dieser Homilien ist also eine sehr willkürliche; die neunte und letzte ist nur ein Fragment, und die achte ist ungewöhnlich kurz. Die Entstehungszeit läßt sich nicht genauer bestimmen. Im ganzen gab es nach dem Verzeichnisse des hl. Hieronymus 32, nach einer anderweitigen Angabe desselben Gewährsmannes (Comm. in Is prol.) 25 Homilien über Isaias.

Zu Jeremias haben sich 20 Homilien im griechischen Originale erhalten (Migne XIII 256—526)[1], und 14 in einer Übersetzung des hl. Hieronymus (ebd. XIII 255—542). Zwölf dieser 14 Homilien finden sich auch in der griechischen Homilienreihe, die zwei übrigen sind nicht griechisch vorhanden. Hieronymus hat eine Auswahl getroffen und nach seinem eigenen Geständnisse (in dem Vorworte seiner Übersetzung, ebd. XIII 665 f) „confuso ordine" übersetzt. Die griechischen Homilien sind als herrenloses Gut durch eine Handschrift des Eskurial aus dem 11. oder 12. Jahrhundert überliefert, aber in bedauernswertem Zustande; die lateinische Übersetzung erweist sich, wiewohl sie manchmal die Vorlage umschrieben, abgekürzt oder erweitert hat, als ein wichtiges Hilfsmittel zur Wiederherstellung des ursprünglichen Wortlautes[2] Auf den biblischen Text verteilen sich die 20 griechischen Homilien wie folgt: 1) Jr 1, 2—10, die Berufung des Propheten; 2) Jr 2, 21—22, die Abtrünnigkeit Israels; 3) (ohne Schluß) Jr 2, 31, die Langmut des Herrn; 4) Jr 3, 6—10, des Volkes Schuld; 5) Jr 3, 22 bis 4, 8, Mahnruf zur Buße; 6) Jr 5, 3—5, die Allgemeinheit des sittlichen Verderbens; 7) Jr 5, 18—19, die Drohung des Herrn; 8) Jr 10, 12—14, die Hoheit des wahren Gottes; 9) Jr 11, 1—10, das Wort des Herrn an sein Volk; 10) Jr 11, 18 bis 12, 9, das Verhängnis über Anathoth; 11) Jr 12, 11 bis 13, 11, die Verwerfung des Volkes; 12) Jr 13, 12—17, das Gleichnis vom Weinkrug; 13) Jr 15, 5—7, die Strafe der Unbußfertigen;

---

seinem Kommentare über Isaias, dieser Übersetzung erwähnt. O. Zöckler (Hieronymus, Gotha 1865, 87) will dieselbe deshalb Hieronymus absprechen.

[1] Bei Migne (PP Gr. XIII 256—526) werden freilich ebenso wie in allen früheren Ausgaben nicht 20, sondern 19 Homilien gezählt. Es sind ihrer indessen 20, die beiden vorletzten aber sind verstümmelt und wurden infolgedessen zu einer Homilie zusammengefaßt; der 18. fehlt der Schluß und der 19. fehlt der Anfang. Erst der neueste Herausgeber, Klostermann (Origenes' Werke III: Jeremiahomilien usw., Leipzig 1901), hat die Sache klargestellt.

[2] Näheres über die Überlieferung bei Klostermann in der genannten Ausgabe xi ff, sowie auch schon in den Texten und Untersuchungen usw., XVI, N. F. I 3, Leipzig 1897.

14) Jr 15, 10—19, die Klage des Propheten; 15) wiederum Jr 15, 10 und 17, 5; 16) Jr 16, 16 bis 17, 1, die Fischer und Jäger und die Sünde Judas; 17) (lückenhaft) Jr 17, 11—16, das Gottvertrauen des Propheten; 18) (ohne Schluß) Jr 18, 1—16, das Gleichnis vom Töpfergefäß; 19) (ohne Anfang) Jr 20, 1—7, Jeremias und Phassur; 20) Jr 20, 7—12, Klage und Gottvertrauen des Propheten. Die Homilien 1, 2, 4, 8—14, 16, 17 liegen auch lateinisch vor. Die zwei nur lateinisch erhaltenen Homilien erörtern die Stellen Jr 27, 23—29 (LXX), die Weissagung über den Sturz Babylons, und Jr 28, 6—9 (LXX), die Unmöglichkeit einer Rettung Babylons. Diese 22 Homilien bilden aber nur einen Bruchteil der ursprünglichen Homilienzahl. Wenn in dem Verzeichnisse des hl. Hieronymus nur 14 Homilien zu Jeremias aufgeführt werden, so wird von den ins Lateinische übersetzten Homilien die Rede sein. Nach Kassiodor (Instit. I 3) hat es vielmehr 45 griechische Homilien gegeben, und dieses Zeugnis steht in bestem Einklange mit der Philocalia, welche (c. 1, 28 und c. 20) zwei Fragmente der Jeremias-Homilien zitiert und als Fundort des zweiten Fragmentes (Migne XIII 541—544) „die 39. Homilie über Jeremias" nennt (ἐν τῇ λθ' ὁμιλίᾳ τῶν εἰς τὸν Ἱερεμίαν). Weitere Fragmente der verloren gegangenen Homilien sind einer aus dem 7 oder 8. Jahrhundert stammenden, nach Aussage einer jüngeren Handschrift von einem gewissen Johannes Drungarius verfaßten Katene über den Propheten Jeremias zu entnehmen. In dieser Katene wird Origenes 148mal redend eingeführt und da 78 Scholien in den griechisch oder lateinisch erhaltenen Jeremias-Homilien wiederkehren, so dürfen die übrigen 70 Scholien, von einer einzigen, ausdrücklich einer andern Schrift zugewiesenen Ausnahme abgesehen, mit hoher Wahrscheinlichkeit auf die verloren gegangenen Jeremias-Homilien zurückgeführt werden, weil von einer sonstigen exegetischen Arbeit des Origenes über Jeremias nichts bekannt ist. In der neuen Ausgabe der Jeremias-Homilien von Klostermann füllen diese Katenenfragmente verloren gegangener Homilien mehr als 30 Seiten[1]. Allem Anscheine nach sind die Jeremias-Homilien um 244 vorgetragen und von Stenographen nachgeschrieben worden (vgl. Eus., Hist. eccl. VI, 36, 1). Sie fallen später als die Psalmen-Homilien, auf welche zweimal verwiesen wird (Hom. in Jr 8, 3; 18, 10), aber früher als die Josue-Homilien (vgl. Hom. in Ios 13, 3: sicut dicebamus tunc cum Ieremiam dissereremus).

Zu Ezechiel liegen gleichfalls 14 Homilien in der Übersetzung des hl. Hieronymus vor (Migne XIII 665—768). Die Zwölfzahl der Ezechiel-Homilien in dem Verzeichnisse ist also jedenfalls fehlerhaft. Die 14 Homilien haben folgenden Inhalt: 1) Ez 1, 1—16, die

---

[1] S. die Ausgabe Klostermanns 199—232; vgl. xxIII ff.

erste Vision; 2) Ez. 13, 2—9, die Warnung vor falschen Propheten; 3) Ez 13, 17 bis 14, 8, das Gericht über die falschen Propheten; 4) Ez 14, 13 f, die Drohung gegen Götzendiener; 5) Ez 14, 21 bis 15, 8, die Gerichte Gottes; 6) Ez 16, 2—15, die Treulosigkeit Jerusalems; 7) Ez 16, 16—29, Fortsetzung; 8) Ez 16, 30—33, Fortsetzung; 9) Ez 16, 45—49, Israel in Vergleich mit Samaria und Sodoma; 10) Ez 16, 52—60, Bereitschaft des Herrn zur Erneuerung und Verewigung seines Bundes; 11) Ez 17, 2 f, das Gleichnis vom Adler; 12) Ez 17, 12—24, Drohung und Verheißung; 13) Ez 28, 11—13, der König von Tyrus; 14) Ez 44, 2, das verschlossene Tor. Nach Rufinus (Apol. II 27) hat Hieronymus in seiner Übersetzung sehr häufig dogmatisch anstößige Stellen übergangen oder abgeändert. Auch darf vermutet werden, daß Hieronymus nur eine Auslese von Homilien „den römischen Ohren geschenkt" und Origenes mehr als 14 Homilien zu Ezechiel hinterlassen hat. Vielleicht sind auch noch Reste verloren gegangener Ezechiel-Homilien vorhanden, versteckt in den reichen Origenes-Fragmenten einer alten Katene über den Propheten Ezechiel, welche wahrscheinlich derselben Hand angehört wie die vorhin genannte Jeremias-Katene. Doch können diese Fragmente auch dem noch zu erwähnenden Ezechiel-Kommentare entnommen sein. Die Sache bleibt zu untersuchen. Faulhaber schreibt von der Ezechiel-Katene: „Trotzdem dieses Feld schon wiederholt nach Origenes-Scholien abgesucht wurde, sind doch noch Ähren unbeachtet liegen geblieben." [1] Daß die Ezechiel-Homilien erst nach den Jeremias-Homilien gehalten worden sind, erhellt aus Hom. in Ez 11, 5: eo tempore quo Ieremiam exposuimus exponere conati sumus.

Homilien zu Daniel werden in dem Verzeichnisse nicht genannt und sind auch anderweitig nicht bezeugt.

Von den Evangelien scheint Origenes nur das erste und das dritte in Homilien bearbeitet zu haben. Zu Matthäus verzeichnet Hieronymus 25 Homilien (ebenso Hier., Comm. in Mt prol.), zu Lukas 39. Die ersteren sind zu Grunde gegangen, die letzteren sind von Hieronymus übersetzt und dadurch gerettet worden (Migne XIII 1799—1902). Sehr wahrscheinlich hat aber Hieronymus auch in diesem Falle nur eine Auswahl von Homilien übersetzt. Origenes selbst beruft sich in späteren Schriften (Comm. in Mt XIII, 29; Comm. in Io XXXII, 2) auf Erörterungen in den Lukas-Homilien, welche

[1] M. Faulhaber, Die Propheten-Katenen nach römischen Handschriften (Bibl. Studien IV 2—3), Freiburg i. Br. 1899, 155. Kühn ist es, wenn Faulhaber S. 154 sagt: „Die Origenes-Scholien der Ezechiel-Katene sind teils aus den Ezechiel-Homilien teils aus den Ezechiel-Scholien des Origenes geschöpft." Von solchen Ezechiel-Scholien des Origenes wissen wir nichts, und ob aus den Origenes-Fragmenten der Katene selbst, wie Faulhaber zu glauben scheint, auf das Vorhandensein von Ezechiel-Scholien geschlossen werden darf, ist vorläufig wenigstens sehr zweifelhaft.

sich in der Übersetzung des hl. Hieronymus nicht mehr nachweisen lassen. Von dem griechischen Texte der Homilien liegen in Katenen beträchtliche Fragmente vor [1], und sehr wahrscheinlich bergen diese Fragmente auch noch Trümmer verloren gegangener Homilien. Die Entstehung der Lukas-Homilien ist ziemlich früh, etwa bald nach 233, anzusetzen [2]. Von den 39 lateinisch erhaltenen Homilien entfallen mehr als zwei Drittel auf die vier ersten Kapitel des Evangeliums: 1) Lk 1, 1—3, die vier Evangelien; 2) Lk 1, 6, Zacharias' und Elisabeths Frömmigkeit; 3) Lk 1, 11, die Erscheinung des Engels; 4) Lk 1, 13—17, die Verheißung an Zacharias; 5) Lk 1, 22, Zacharias stumm; 6) Lk 1, 24—32, der Engel bei Maria; 7) Lk 1, 39—45, Maria und Elisabeth: 8) Lk 1, 46—51, das Magnifikat; 9) Lk 1, 56—64, die Geburt des Täufers; 10) Lk 1, 67—76, das Benediktus; 11) Lk 1, 80 bis 2, 2, das Wachsen und Erstarken des Täufers; 12) Lk 2, 8—10, die Hirten und der Engel; 13) Lk 2, 13—16, der Lobgesang der Engel; 14) Lk 2, 21—24, die Beschneidung und Mariä Reinigung; 15) Lk 2, 25—29, Simeon; 16) Lk 2, 33 f, Simeons Weissagung; 17) Lk 2, 33—36, Anna; 18) Lk 2, 40—49, der zwölfjährige Knabe im Tempel; 19) Lk 2, 40—46, wiederum Jesus im Tempel; 20) Lk 2, 49—51, die Rückkehr von Jerusalem nach Nazareth; 21) Lk 3, 1—4, das Auftreten des Täufers; 22) Lk 3, 5—8, die Bußpredigt des Täufers; 23) Lk 3, 9—12, Fortsetzung; 24) Lk 3, 16, Fortsetzung; 25) Lk 3, 15, die Meinung des Volkes von dem Täufer; 26) Lk 3, 17, der Weizen und die Spreu; 27) Lk 3, 18—22, die Taufe Jesu; 28) Lk 3, 23 ff, die Geschlechtsregister bei Lukas und bei Matthäus; 29) Lk 4, 1—4, die erste Versuchung; 30) Lk 4, 5—8, die zweite Versuchung; 31) Lk 4, 9—12, die dritte Versuchung; 32) Lk 4, 14—20, Jesus in der Synagoge zu Nazareth; 33) Lk 4, 23—27, Fortsetzung; 34) Lk 10, 25—37, der barmherzige Samaritan; 35) Lk 12, 58 f, Friede mit deinem Widersacher; 36) Lk 17, 21 ff, das Reich Gottes ist „inwendig in euch"; 37) Lk 19, 29 ff, das Eselsfüllen; 38) Lk 19, 41—45, die Tempelreinigung; 39) Lk 20, 20 ff, die Fragen über die Steuer und die Auferstehung der Toten.

Die 17 Homilien über die Apostelgeschichte, welche Hieronymus verzeichnet, scheinen verloren gegangen zu sein. Ein Stück der vierten Homilie steht in der Philocalia (c. 7, 2; Migne XIV 829—832).

---

[1] Vgl. die Zusammenstellung der griechischen Reste der ersten lateinischen Homilie bei Zahn, Gesch. des ntl Kanons II 2 (1892), 626 f. S. auch J. Sickenberger, Die Lukas-Katene des Niketas von Herakleia, Leipzig 1902, 84 f 104 107 110.

[2] In der Vorrede zu seiner Übersetzung (Migne XIII 1799 ff) nennt Hieronymus die Lukas-Homilien eine Jugendarbeit des Alexandriners, welche die spätere Reife noch vermissen lasse.

Es folgen in dem Verzeichnisse noch „In epistula ad Corinthios II homiliae 11“, „In epistula ad Thessalonicenses homiliae 2“, „In epistula ad Galatas homiliae 7“, „In epistula ad Titum homilia 1“, „In epistula ad Hebraeos homiliae 8“

Von Homilien zu 2 Kor ist sonst nichts bekannt [1] Dagegen scheint Origenes selbst (Hom. 17 in Lc, Migne XIII 1847) von Homilien zu 1 Kor zu sprechen; unzweideutig aber bezeugt Hieronymus (Ep. 49, ad Pamm., c. 3), daß unter andern auch Origenes 1 Kor weitläufig erklärt hat (latissime interpretati sunt) [2], und endlich ist zu beachten, daß zu 1 Kor nicht unbeträchtliche Katenenfragmente unter des Origenes Namen vorliegen. Es wird daher in dem Verzeichnisse 1 Kor statt 2 Kor zu lesen sein, um so mehr, als man sonst anzunehmen hätte, die Homilien zu 1 Kor seien ausgefallen. Bei den Worten „in epistula ad Thessalonicenses“ fehlt jedenfalls die Zahl 1 oder 2. Aber weder zu Thess noch zu Gal noch zu Tit haben sich Homilien erhalten. Aus den Homilien zu Hebr hat Eusebius (Hist. eccl. VI, 25, 11—14) zwei Bruckstücke aufbewahrt (Migne XIV 1307—1310).

Die erwähnten Übersetzungen des hl. Hieronymus finden sich auch in den Ausgaben der Werke des hl. Hieronymus, insbesondere auch in der von D. Vallarsi besorgten Ausgabe, Verona 1734—1742, 11 Bde 2°, und Venedig 1766—1772, 11 Bde 4°. Die Übersetzungen Rufins hätten in dem zweiten Bande der gleichfalls von Vallarsi in Angriff genommenen Gesamtausgabe der Werke Rufins vereinigt werden sollen. Doch ist von dieser Ausgabe nur der erste, die selbständigen Schriften Rufins enthaltende Band erschienen, 2° Verona 1745. Über die älteren Ausgaben der Übersetzungen Rufins s. Schoenemann, Bibliotheca historico-literaria Patrum latinorum I, Lipsiae 1792, 623—626 (abgedruckt bei Migne, PP Lat. XXI 37—39).

Was griechische Fragmente anlangt, so hat Wendland auf die Benutzung exegetischer Schriften des Origenes in der Oktateuch Katene des Sophisten Prokopius von Gaza aufmerksam gemacht und speziell die auf die Bücher Genesis und Exodus entfallenden Abschnitte der Katene mit Erfolg nach Origenes-Fragmenten durchsucht; s. P Wendland, Neu entdeckte Fragmente Philos, Berlin 1891, 114—124. Der Bahn Wendlands folgte E. Klostermann, Griechische Exzerpte aus Homilien des Origenes (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. XII, 3b), Leipzig 1894 (12 Seiten). Klostermann nahm in den Erklärungen der Katene zum Buche Josue reiche Spuren der Josue-Homilien des Origenes wahr und konstatierte außerdem in dem Kommentare zum Buche Leviticus eine weitgehende Verwertung der achten Leviticus-Homilie des Origenes. Eisenhofer hat sodann die Katene ihrem ganzen Umfange nach quellenkritisch durch-

[1] Die Spuren von Homilien zu 2 Kor, welche Frhr. v. d. Goltz (Eine textkritische Arbeit des 10. bzw. 6. Jahrhunderts, Leipzig 1899, 94) in dem von ihm entdeckten Codex des Athosklosters Lawra wahrzunehmen glaubte, leiden an sehr großer Unsicherheit.

[2] Diesen Ausdruck möchte man freilich lieber auf einen Kommentar als auf Homilien beziehen (vgl. Abs. 4, S. 90 A. 5). Aber irgend ein anderes Zeugnis für einen Kommentar zu 1 Kor ist nicht beizubringen.

forscht; s. L. Eisenhofer, Prokopius von Gaza. Eine literarhistorische Studie. Gekrönte Preisschrift, Freiburg i. B. 1897, 10—47

Die griechische Homilie über 1 Kg 28 ist in Verbindung mit der Gegenschrift des hl. Eustathius von Antiochien durch eine Reihe von Handschriften überliefert, unter denen jedoch nur eine einzige, cod. Monac. 331 saec. X, selbständige Bedeutung beanspruchen zu dürfen scheint. Die erste Ausgabe beider Schriften veranstaltete L. Allatius, S. P. N. Eustathii archiepiscopi etc. in Hexahemeron commentarius ac de Engastrimytho dissertatio adversus Origenem. Item Origenis de eadem Engastrimytho etc., 4⁰ Lugduni 1629. Auf Grund des cod. Monac. 331 wurden beide Schriften von neuem herausgegeben durch A. Jahn in den Texten und Untersuchungen usw. II 4, Leipzig 1886. Vgl. zu dieser Ausgabe Fr. Overbeck in der Theol. Literaturzeitung 1887, 151—155. Die neueste und zuverlässigste Ausgabe der Homilie, ohne die Gegenschrift, lieferte E. Klostermann in den Griechischen christlichen Schriftstellern der ersten drei Jahrhunderte: Origenes Werke III, Jeremiahomilien, Klageliederkommentar, Erklärung der Samuel- und Königsbücher, Leipzig 1901, 283—294. Vgl. E. Bouvy, Une homélie d'Origène: Revue Augustinienne I (1902) 84—96. Außer dieser Homilie gibt Klostermann zu den vier Büchern der Könige noch Fragmente aus einer Katene über diese Bücher, welche auch früher schon gedruckt worden waren, 295—303, und ein Fragment aus einer Katene über das Hohelied, welches hier zum erstenmal gedruckt ward, 304. Dagegen fehlt bei Klostermann die lateinische Homilie über 1 Kg 1—2, weil die nur lateinisch überlieferten exegetischen Schriften des Origenes in den Griechischen christlichen Schriftstellern in Verbindung miteinander erscheinen sollen (s. Harnack in der Theol. Literaturzeitung 1901, 340).

Der einzige selbständige Zeuge für den Text der 20 griechischen Jeremias-Homilien ist cod. Scorial. Ω III 19 saec. XI vel XII. Eine Kopie dieser Handschrift ist cod. Vatic. 623 saec. XVI. Beide Manuskripte sind schon § 46, 7, S. 51, erwähnt worden als die Quellen des Textes von Clem. Al. Quis dives salvetur. Weiteres bei E. Klostermann, Die Überlieferung der Jeremiahomilien des Origenes (Texte und Untersuchungen usw. XVI, N. F. I 3), Leipzig 1897. Auf Grund einer genauen Kollation des cod. Scorial. und sorgfältiger Ausnutzung der lateinischen Übersetzung des hl. Hieronymus und der anderweitig überlieferten griechischen Fragmente hat Klostermann den Text der 20 Homilien von neuem rezensiert und die bisherigen Ausgaben an zahlreichen Stellen wesentlich berichtigen können. Klostermann, Origenes Werke III, Jeremiahomilien usw., Leipzig 1901. Vgl. zu dieser Ausgabe P. Wendland in den Götting. gel. Anzeigen 1901, 777 bis 787. Vollzählig waren die 20 Homilien zuerst durch B. Corder S. J. nach dem cod. Scorial. herausgegeben worden, Antwerpen 1648, aber unter dem Namen Cyrills von Alexandrien, wiewohl diejenigen der 20 Homilien, welche nicht auch lateinisch vorhanden sind, vorher schon nach dem cod. Vatic. von M. Ghisler in seinem Riesenwerke über den Propheten Jeremias, Lyon 1623, in 3 Foliobänden unter dem Namen des Origenes veröffentlicht wurden. Auch die Origenes-Scholien der erwähnten Katene über Jeremias wurden zum Teil schon durch Ghisler ans Licht gezogen. Genaueres über diese Scholien erfuhr man von Klostermann, Die Überlieferung der Jeremiahomilien des Origenes, Leipzig 1897, sowie von M. Faulhaber, Die Propheten-Katenen nach römischen Handschriften (Biblische Studien IV 2—3), Freiburg i. Br. 1899, 86 ff. In seiner Ausgabe läßt Klostermann auf die 20 Homilien die zwei Fragmente der Philocalia und einen Teil der Katenenfragmente folgen. Einen Teil, denn nur diejenigen Fragmente, welche

nicht jenen 20, sondern andern sonst verloren gegangenen Homilien angehören, die „selbständigen Fragmente", wie Klostermann sich ausdrückt, werden vollständig mitgeteilt, während die übrigen leider nur in dem Apparate zu den 20 Homilien als Textzeugen zweiten Ranges Berücksichtigung finden. Noch empfindlicher jedoch als durch die Unterdrückung dieser griechischen Fragmente wird die Vollständigkeit der neuen Ausgabe dadurch beeinträchtigt, daß nach Maßgabe des Programmes der Griechischen christlichen Schriftsteller die 14 lateinischen Homilien gleichfalls nur zur Kritik der griechisch erhaltenen Homilien verwendet, nicht aber dem Wortlaute nach vorgelegt werden, auch nicht die zwei Homilien, welche in der griechischen Homilienreihe fehlen, also „selbständige Homilien" heißen können.

Um die erste Homilie zu Lukas hat Th. Zahn, Gesch. des ntl Kanons II 2, Erlangen u. Leipzig 1892, 622—627, sich Verdienste erworben, indem er die lateinische Übersetzung dieser Homilie von neuem rezensierte und aus Katenenfragmenten auch den griechischen Text wiederherzustellen versuchte. Neue Katenenfragmente zu den zwei ersten Kapiteln des Lukasevangeliums wurden unter des Origenes Namen herausgegeben durch A. Thenn in der Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. XXXIV (1891) 227 bis 232 (zu Lk 2, 1—7); 483—487 (zu Lk 2, 8—14); XXXV (1892) 105—108 (zu Lk 1, 6); 486—491 (zu Lk 1, 11—17); XXXVI 2 (1893) 274—280 (zu Lk 1, 22—33). Thenn schöpfte aus dem Bruchstücke einer Lukas-Katene in cod. Monac. 208 saec. X—XI, eignete aber Origenes auch anonym auftretende Scholien zu, welche nachweislich späteren Kirchenschriftstellern, Cyrill von Alexandrien, Isidor von Pelusium u. a., angehören; s. J. Sickenberger in der Theol. Quartalschr. LXXVIII (1896) 188—191. Über das Bruchstück in cod. Monac. 208 im allgemeinen s. Sickenberger, Titus von Bostra (Texte u. Untersuchungen usw. XX, N. F. VI 1), Leipzig 1901, 71 f. Über die Origenes-Scholien in der großen Lukas-Katene des Metropoliten Nicetas von Heraklea in Thrakien, gegen Ende des 11. Jahrhunderts, s. Sickenberger, Die Lukas-Katene des Niketas von Herakleia untersucht (Texte und Untersuchungen usw. XXII, N. F. VII 4), Leipzig 1902, 84 f 104 107 110.

Die 20 lateinischen „tractatus Origenis de libris ss. scripturarum", welche 1900 von Batiffol und Wilmart herausgegeben wurden, bleiben hier außer Betracht, weil sie jedenfalls nicht Origenes angehören, mag auch ihre wirkliche Herkunft noch sehr bestritten sein. Weiteres unten bei Novatian § 83, 5. Der lateinische „tractatus Origenis super Iohannem" in einer Handschrift zu Troyes ist die wiederholt gedruckte Homilie des Johannes Scotus Erigena über den Prolog des Johannesevangeliums; s. E. Bratke, Die angebliche Origenes-Handschrift Nr. 890 der Bibliothek von Troyes: Zeitschr. f. Kirchengesch. XXI (1901) 445—452.

Zur Charakteristik der Homilien des Origenes im allgemeinen s. Redepenning, Origenes II 212—261. Eine Inhaltsangabe der erhaltenen Homilien, mit Hervorhebung besonders bemerkenswerter Stellen, bei Westcott im Dict. of Christian Biography IV 104—118. Ausgewählte Homilien in deutscher Übersetzung bei F. A. Winter, Origenes und die Predigt der drei ersten Jahrhunderte (G. Leonhardi. Die Predigt in der Kirche XXII), Leipzig 1893. S. auch F. Barth, Prediger und Zuhörer im Zeitalter des Origenes, in dem Werke „Aus Schrift und Geschichte. Theologische Abhandlungen und Skizzen, C. v Orelli usw. gewidmet", 8° Basel 1898, 24—58.

6. Biblisch-exegetische Arbeiten. c) Kommentare. — Im Unterschiede von den Homilien, welche doch zunächst den Zwecken

der Erbauung dienten, verfolgten die Kommentare wissenschaftliche Tendenzen. Die allegorisierende Art und Weise der Exegese haben indessen die Kommentare mit den Homilien geteilt; es wird mehr oder weniger von allen Kommentaren gegolten haben, was Hieronymus von dem Kommentare über Malachias bezeugt: Scripsit in hunc librum Origenes tria volumina, sed historiam omnino non tetigit et more suo totus in allegoriae interpretatione versatus est[1]. Wie es scheint, waren auch sämtliche Kommentare sehr umfassend angelegt, so sehr, daß mehrere nicht zum Abschluß gelangt, einzelne nicht über die ersten Kapitel des betreffenden biblischen Buches hinausgekommen sind.

Die Genesis hat Origenes laut Eusebius (Hist. eccl. VI, 24, 2) in 12 Büchern oder Bänden kommentiert, von welchen die ersten 8 noch in Alexandrien, also vor dem Jahre 231, geschrieben wurden, die späteren in Cäsarea. Das Verzeichnis des hl. Hieronymus zählt in der uns überlieferten Fassung 14 Bücher, in der von Rufinus (Apol. II, 20) benutzten Form 13 Bücher. Bei einem andern Anlasse bemerkt Hieronymus (Ep. 36, ad Dam., c. 9), Origenes habe in dem 12. und 13. Buche seines Kommentares zur Genesis ausschließlich über Kain und Lamech, Gn 4, gehandelt. Die Zahl 13 dürfte demnach am besten beglaubigt sein, denn mit den oder gleich nach den Versen über Lamech hat der Kommentar abgebrochen. Origenes selbst erklärt in seinem Werke gegen Celsus (VI, 49), daß der Kommentar nicht weiter reichte als bis zu Gn 5, 1. Auch über den Inhalt und die Abfassungszeit gibt er an dieser Stelle einige Andeutungen. Celsus hatte den Schöpfungsbericht der Genesis verspottet, und Origenes entgegnet, er habe bereits in seinem Kommentare zur Genesis „aus den heiligen Schriften selbst zu zeigen versucht, was der Himmel sei, welcher im Anfang erschaffen ward, und die Erde und die Lichtlosigkeit und Gestaltlosigkeit der Erde, und was der Abgrund sei und die über demselben gelagerte Finsternis, was das Wasser sei und der über demselben schwebende Geist Gottes, was das erschaffene Licht sei, was das von dem im Anfang erschaffenen Himmel verschiedene Firmament usw.“ Auch über die sechs Tage, in welchen das Schöpfungswerk vollendet ward, habe er sich in seinem Kommentare einläßlicher ausgesprochen und die biblische Erzählung über die Erschaffung des Menschen nach dem Bilde Gottes, über das Paradies und das paradiesische Leben des Menschen und über den Sündenfall habe er im voraus schon gegen die oberflächliche Kritik des Platonikers in Schutz genommen. Wenn Origenes schließlich beifügt, er habe diesen Kommentar mehrere Jahre vor Inangriffnahme des Werkes gegen Celsus verfaßt, so läßt sich daraus folgern, daß der Kommentar

[1] Hier., Comm. in Mal. prol., bei Vallarsi VI² 941 f.

vor dem Jahre 244 beendigt wurde, weil das Werk gegen Celsus aus den Tagen des Philippus Arabs (244—249) stammt (Eus., Hist. eccl. VI, 36, 1—2). Von dem Texte des Kommentares erübrigen nur noch spärliche Reste (Migne, PP Gr. XII 45—92)[1]. Die bedeutendsten Bruchstücke gehören dem dritten Bande an und sind durch die Philocalia (c. 14 und c. 23, 1—11 14—21) erhalten. Nach Hieronymus (Ep. 84, ad Pamm. et Oc., c. 7) ist das „Hexaemeron Origenis“, der das Sechstagewerk betreffende Abschnitt des Kommentares (vgl. Orig., C. Cels. VI, 51), das Vorbild und die Quelle des Hexaemeron des hl. Ambrosius gewesen. Auch in seiner Schrift De paradiso scheint Ambrosius den Kommentar des Origenes benutzt zu haben[2]. Sicher hat Prokopius von Gaza in seiner Oktateuch-Katene aus diesem Kommentare geschöpft[3].

Die Frage, ob Origenes auch zu den übrigen Büchern des Pentateuchs Kommentare geschrieben hat, wird zu verneinen sein. Das Verzeichnis des hl. Hieronymus weiß nichts von solchen Kommentaren. Origenes selbst verweist gelegentlich auf Erklärungen des Buches Exodus (Prol. in Ct, bei Migne XIII 77), des Buches Leviticus (Comm. in Rom IX, 1, Migne XIV 1203 sq), des Buches Numeri (Prol. in Ct, a. a. O.), des Buches Deuteronomium (Hom. 8 in Lc, Migne XIII 1820), hat aber an allen diesen Stellen sicher oder höchstwahrscheinlich nicht einen Kommentar, sondern die vorhin namhaft gemachten Homilien im Auge. Anders indessen dürfte es sich mit der Bemerkung zu Ex 9, 29: *εὐκαιρότερον ἐν ἄλλοις ἐξεταστέον* (De orat. c. 3, Migne XI 425) und mit der ähnlichen Äußerung: *ἀλλὰ τὰ περὶ μὲν τούτου οἰκειότερον ἐν τοῖς εἰς τὸ δευτερονόμιον ἐξετασθείη ἄν* (Comm. in Io XXXII, 11, Migne XIV 789) verhalten. Hier scheint von beabsichtigten Kommentaren über die Bücher Exodus und Deuteronomium die Rede zu sein. Zur Ausarbeitung dieser Kommentare ist jedoch Origenes vermutlich nicht mehr gekommen.

Von Kommentaren über die historischen Bücher des Alten Testamentes verlautet nichts; auch nichts von einem Kommentare über das Buch Job. Dagegen nennt das Verzeichnis Kommentare zu zahlreichen Psalmen, im ganzen 46 Bücher (libri)[4] zu 41 Psalmen, näm-

---

[1] Vgl. Preuschen bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 343 f.

[2] Harnack vermutet wohl mit Recht, daß die von ihm in der Schrift des hl. Ambrosius De paradiso wahrgenommenen Bruchstücke der „Syllogismen“ des Gnostikers Apelles samt der Widerlegung dieser Bruchstücke dem Kommentare des Origenes über die Genesis entlehnt seien; s. Texte und Untersuchungen usw. VI 3 (1890), 119 f.

[3] Vgl. Eisenhofer, Prokopius von Gaza 17 ff.

[4] Es kann, scheint mir, nicht zweifelhaft sein, daß unter diesen „libri“ Kommentare zu verstehen sind (Klostermann in seiner Ausgabe des Verzeichnisses 863), nicht aber Scholien (Westcott im Dict. of Christ. Biogr. IV 109; Preu-

lich 1 Buch zu Ps 1; 1 zu Ps 2; 1 zu 3; 1 zu 4; 1 zu 5; 1 zu 6; 1 zu 7; 1 zu 8; 1 zu 9; 1 zu 10; 1 zu 11; 1 zu 12; 1 zu 13: 1 zu 14; 1 zu 15; 1 zu 16; 1 zu 20; 1 zu 24; 1 zu 29; 1 zu 38; 1 zu 40; 2 zu 43; 3 zu 44; 1 zu 45; 1 zu 46; 2 zu 50; 1 zu 51; 1 zu 52; 1 zu 53; 1 zu 57; 1 zu 58; 1 zu 59; 1 zu 62; 1 zu 63; 1 zu 64; 1 zu 65; 1 zu 68; 1 zu 70; 1 zu 71; 1 zu 72; 2 zu 103. So lang das Register ist, so ist es doch unvollständig. Hieronymus selbst gedenkt anderswo (Ep. 34, ad Marc., c. 1) eines „commentarius" zu Ps 126 und eines „tractatus Phe litterae" d. i. wohl einer Erklärung der mit dem Buchstaben פ beginnenden Verse des alphabetischen Psalmes 118 [1]. Eusebius (Hist. eccl. VI, 24, 2) berichtet von einer Erklärung der 25 ersten Psalmen, welche noch zu Alexandrien geschrieben wurde. Die in dem Verzeichnisse aufgeführten Kommentare werden erst zu Cäsarea verfaßt sein; auch das Hohe Lied hat Origenes, wie wir sogleich hören werden, zweimal kommentiert. Die Philocalia gibt Zitate aus dem Bande *(τόμος)* zu Ps 1 (c. 2—3), aus dem Bande zu Ps 4 (c. 26) und aus dem Kommentare *(ἐξηγητικά)* zu Ps 50 (c. 1, 29). Eine Unzahl von Origenes-Fragmenten zu den Psalmen findet sich in Katenen (vgl. Abs. 4). Aber nur in seltenen Fällen läßt sich dank einem genauen Lemma die Zugehörigkeit zu einem Kommentare feststellen. Hilarius von Poitiers hat in seinem Psalmenkommentare von des Origenes Arbeiten ausgiebigen Gebrauch gemacht (Hier., Ep. 61, ad Vigil., c. 2; De vir. ill. c. 100).

Die Sprüche hat Origenes laut dem Verzeichnisse in 3 Büchern kommentiert. Erhalten sind zwei Fragmente bei Pamphilus (Apol. pro Orig. c. 10, Migne XIII 17—18) und zahlreiche Katenenfragmente. Außer dem Kommentare erwähnt das Verzeichnis eine sonst ganz unbekannte Schrift: „De proverbiorum quibusdam quaestionibus liber I"

„In Canticum Canticorum", fährt das Verzeichnis fort, „libros X et alios tomos II quos insuper scripsit in adolescentia" Die Philocalia (c. 7, 1) bietet ein Bruchstück „aus dem kleinen Bande über das Hohelied, welchen er in seiner Jugend schrieb", die Frage betreffend, wie die einzelnen Sätze des Hohenliedes an die auftretenden Personen zu verteilen seien (Migne XIII 35—36). Von dem größeren Kommentare sind die fünf ersten Bücher in Athen, um 240, die fünf weiteren bald darauf in Cäsarea geschrieben worden (Eus., Hist. eccl. VI, 32, 2). Es erübrigen ein Fragment aus dem zweiten Bande in der Philocalia (c. 27, 13) und reiche Katenenfragmente, insbesondere in der unter dem Namen Prokops von Gaza gehenden

---

schen bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 356). Über die Scholienwerke zu den Psalmen s. Abs. 4.

[1] Übrigens könnte das Wort „tractatus" auch hier „Homilie" zu übersetzen sein. Das Verzeichnis kennt drei Homilien über Ps 118.

Katene über das Hohelied [1]. Außer diesen griechischen Bruchstücken aber liegen der Prolog des Kommentares, die drei ersten Bücher und ein Teil des vierten Buches in einer freien Übersetzung Rufins vor (Migne XIII 61—198). Im ersten Buche wird über Hoheslied 1, 2—4, im zweiten über 1, 5—14, im dritten über 1, 15 bis 2, 10 und in dem Fragmente des vierten über 2, 10—15 gehandelt. Die Übersetzung Rufins reicht also gerade so weit wie die von Hieronymus übersetzten zwei Homilien zum Hohenliede (vgl. Abs. 5), ein Zusammentreffen, welches wohl nicht auf Zufall beruht. Den größeren Kommentar zum Hohenliede hat Hieronymus für die bedeutendste exegetische Leistung des Alexandriners gehalten. Durch seine Übersetzung der beiden Homilien wollte er Interesse für den größeren Kommentar bei den Lateinern wecken und die Vorrede dieser Übersetzung eröffnete er mit den viel zitierten Worten: „Origenes cum in caeteris libris omnes vicerit, in Cantico Canticorum ipse se vicit“ Origenes vertritt die allegorische Deutung des Textes: Salomo ist Christus und die Braut ist die Seele, mit welcher der Logos sich vereinigt, oder auch die ganze Kirche. Die Deutung auf die einzelne Seele tritt nämlich im Verlaufe des Kommentares immer mehr in den Vordergrund und nimmt die erste Stelle ein, in bemerkenswertem Gegensatze zu den beiden Homilien, in welchen die Deutung auf die ganze Kirche vorherrscht, entsprechend dem Satze der Einleitung: „Christum sponsum intellige, ecclesiam sponsam sine macula et ruga“ (Eph. 5, 27) [2].

Sehr unbedeutend sind die Überbleibsel der Kommentare über die prophetischen Bücher. Über Isaias schrieb Origenes um 235 zu Cäsarea 30 Bände, welche sich „bis zu dem Gesichte der vierfüßigen Tiere in der Wüste“, Is 30, 6 ff, erstreckten (Eus., Hist. eccl. VI 32, 1). Die Angabe „36 Bücher“ in dem Verzeichnisse des hl. Hieronymus muß auf einem Textverderbnisse beruhen. Hieronymus wußte vielmehr auch nur von 30 Büchern, und nach dem 26. Buche suchte er schon vergeblich (Hier., Comm. in Is prol.). Ein paar kleine Fragmente finden sich bei Pamphilus (Apol. pro Orig. c. 5 7, Migne XIII 217—220) [3]. Außer dem Kommentare

---

[1] Bei Migne, PP. Gr. LXXXVII 2, 1545—1754; vgl. 1755—1780. S. über diese Katene M. Faulhaber, Hohelied-, Proverbien- und Prediger-Katenen, Wien 1902, 29 ff.

[2] Näheres bei W Riedel, Die Auslegung des Hohenliedes in der jüdischen Gemeinde und der griechischen Kirche, Leipzig 1898, 55 ff.

[3] Die im 7. oder 8. Jahrhundert, vielleicht von Johannes Drungarius zusammengestellte Katene über den Propheten Isaias enthält nur ein einziges Origenes-Scholion (M. Faulhaber, Die Propheten-Katenen nach römischen Handschriften, Freiburg i. Br. 1899, 59), und dieses Scholion, über Is 39, 7, dürfte weder dem Isaias-Kommentare noch den früher erwähnten Isaias-Homilien, sondern irgend einer andern Schrift entnommen sein.

kannte Hieronymus aber auch noch eine unechte Erklärung des Gesichtes Is 30, 6 ff: Feruntur et alii sub nomine eius de visione τετραπόδων duo ad Gratam libri qui pseudepigraphi putantur (Hier. a. a. O.).

Schon zu Alexandrien, also vor 231, verfaßte Origenes einen Kommentar über die Klagelieder, von welchem Eusebius 5 Bände bekannt waren (ὧν εἰς ἡμᾶς ἐληλύθασι τόμοι πέντε, Eus., Hist. eccl. VI, 24, 2). In der Ausdrucksweise des Kirchenhistorikers macht sich augenscheinlich die Voraussetzung geltend, daß der Kommentar mehr als 5 Bände umfaßt habe, und wenn auch das Verzeichnis sagt: „In lamentationes Ieremiae tomos V", so kann Hieronymus hier wie so oft von Eusebius abhängig sein. Maximus Confessor aber scheint die Voraussetzung Eusebs zu bestätigen, indem er auf das zehnte Buch des Klagelieder-Kommentares verweist (Schol. in Dion. Areop. epp.)[1]. Die Sätze, welche Maximus im Auge hatte, sind auch in Form eines Scholions der Oktateuch-Katene des Prokopius von Gaza (zu Dt 16, 20) erhalten geblieben, sie verraten jedoch in keiner Weise, wo sie etwa in dem Kommentare gestanden haben könnten. Die Zahl der Bücher des Kommentares muß infolgedessen dahingestellt bleiben. Zu dem Fragmente der Oktateuch-Katene aber kommen viele Fragmente einer Klagelieder-Katene hinzu, welche von derselben Hand verfaßt sein muß wie die früher genannte Jeremias-Katene und welche den Klagelieder-Kommentar des Origenes ebenso fleißig ausgebeutet hat wie die Jeremias-Katene die Jeremias-Homilien des Origenes (vgl. Abs. 5). Aus dieser Katene sammelte Klostermann nicht weniger als 118, auf die vier ersten Kapitel der Klagelieder sich verteilende Origenes-Fragmente[2].

Einen Kommentar zu Ezechiel in 25 Bänden hat Origenes zu Cäsarea begonnen und zu Athen, um 240, vollendet (Eus., Hist. eccl. VI, 32, 1—2). Die Zahl „29 Bücher" in dem Verzeichnisse muß unrichtig sein. Ein Fragment aus dem 20. Bande steht in der Philocalia (c. 11, Migne XIII 663—666).

Nach 244 schrieb Origenes zu Cäsarea einen Kommentar über die zwölf kleinen Propheten, von welchem Eusebius „nur 25 Bände" vorfand (μόνους ηὕρομεν πέντε καὶ εἴκοσι, sc. τόμους, Eus. a. a. O. VI, 36, 2). Hieronymus sah in der Bibliothek zu Cäsarea eine von Pamphilus gefertigte Abschrift dieser 25 Bände (Hier., De vir. ill. c. 75). Das Verzeichnis nennt „einen Kommentar über Hoseas, 2 Bücher über Joel, 6 über Amos, 1 über Jonas, 3 über Michäas, 2 über Nahum, 3 über Habakuk, 2 über Sophonias, 1 über Aggäus, 2 über den Anfang des Zacharias, 2 über Malachias" Wenn bei dem Kom-

[1] Bei Migne a. a. O. IV 549.

[2] Siehe Klostermann, Origenes Werke III: Jeremiahomilien usw., Leipzig 1901, 235—278. Das Fragment der Oktateuch-Katene folgt 279.

mentare über Hoseas die Zahl der Bücher nicht angegeben wird, so dürfte dies darin seinen Grund haben, daß das Werk Hieronymus nur in verstümmeltem Zustande vorlag: „ἀκέφαλον καὶ ἀτέλεστον, quod et capite careat et fine“ (Hier., Comm. in Hos prol.). Der Titel „In principio Zachariae libros II“ erklärt sich daraus, daß der Kommentar zu Zacharias kaum das erste Drittel des Buches, „a principio libri usque ad visionem quadrigarum“ (6, 1 ff), behandelte (Hier., Comm. in Hos prol.; vgl. Comm. in Zach prol.). Die Worte „In Malachiam libros II“ bedürfen der Korrektur, weil sie in Widerspruch stehen mit Hier., Comm. in Mal prol.: „Scripsit in hunc librum Origenes tria volumina“ Zu beachten ist, daß ein Kommentar zu Abdias in dem Verzeichnis überhaupt nicht erwähnt wird. Ein Fragment des Kommentares zu Hoseas findet sich in der Philocalia (c. 8, Migne XIII 825—828). Im übrigen liegen keine Reste der Erklärung der kleinen Propheten mehr vor, auch nicht, soviel bisher bekannt, in Katenen[1]. Dem Propheten Hoseas hat Origenes außer dem Kommentare noch eine zweite Schrift gewidmet, welche gleichfalls zu Grunde gegangen ist. Das Verzeichnis nennt sie „In Osee de Ephraim librum I“ Genauer heißt es bei Hier., Comm. in Hos prol.: „Origenes parvum de hoc propheta scripsit libellum cui hunc titulum imposuit: περὶ τοῦ πῶς ὠνομάσθη ἐν τῷ Ὡσηὲ Ἐφραΐμ, hoc est ‚quare appellatur in Osee Ephraim‘, volens ostendere quaecumque contra eum dicuntur ad haereticorum referenda personam“

Von den Kommentaren über die Evangelien haben sich bedeutendere Bruchstücke erhalten. Der Kommentar über Matthäus in 25 Bänden ist nach 244 zu Cäsarea verfaßt worden (Eus., Hist. eccl. VI, 36, 2) und verweist schon auf den wohl auch erst nach 244 entstandenen Kommentar über den Römerbrief (XVII 32, Migne XIII 1584). Kleine Fragmente verschiedener Bände finden sich, um von Katenen zu schweigen, bei Eusebius und in der Philocalia (Migne XIII 829—834). Acht Bände aber, X—XVII, sind vollständig, und zwar im griechischen Originale erhalten (ebd. XIII 835—1600)[2]. Sie behandeln Mt 13, 36 bis 22, 33, nämlich Band X Mt 13, 36 ff; XI 14, 15 ff; XII 16, 1 ff; XIII 17, 10 ff; XIV 18, 19 ff; XV 19, 12 ff; XVI 20, 17 ff; XVII 21, 23 bis 22, 33. Ein noch größerer Teil des Kommentares liegt in einer alten lateinischen Übersetzung oder Bearbeitung vor (ebd. XIII 993—1800). Dieselbe hebt an bei Bd XII, 9, d. h. bei Mt 16, 13, reicht aber weit über Bd XVII hinaus und erstreckt sich bis Mt 27, 63.

[1] Die von Faulhaber (Die Propheten-Katenen nach römischen Handschriften, Freiburg i. Br. 1899, 18 ff) besprochene Katene zu den kleinen Propheten, zwischen 450 und 550 von einem gewissen Philotheus verfaßt, enthält auch nicht ein einziges Origenes-Scholion.

[2] Über die Handschriften vgl. Preuschen bei Harnack, Gesch. d. altchristl. Lit. I 391 f.

Der nicht griechisch vorhandene Abschnitt der Übersetzung, von Mt 22, 34 bis 27, 63, pflegt „Commentariorum in Matthaeum series" genannt zu werden und hat eine eigene Kapitelabteilung erhalten. Der Übersetzer ist unbekannt; vermutungsweise ist auf Kassiodors Freund Bellator (s. vorhin S. 98) hingewiesen worden. Hieronymus hat in seinem Kommentare zu Matthäus den Kommentar des Origenes in ausgedehntem Maße verwertet [1].

Das Markusevangelium hat Origenes, soviel wir wissen, nicht kommentiert. Der Kommentar über Lukas scheint gänzlich untergegangen zu sein [2]. Nach dem Verzeichnisse soll derselbe 15 Bücher umfaßt haben, sehr wahrscheinlich eine falsche Lesart, weil Hieronymus selbst anderswo (Interpr. hom. Orig. in Lc prol.) von 5 Bänden des Origenes über Lukas spricht. Freilich kann Origenes in 5 Bänden nur einen kleinen Bruchteil des Evangeliums erledigt haben. Die Entstehungszeit des Kommentares muß begreiflicherweise dahingestellt bleiben.

Von besonders großem Umfange ist, wenn nicht alles trügt, der Kommentar über Johannes gewesen. Eusebius bemerkt, von dem Kommentare über Johannes seien ihm „nur 22 Bände" zu Gesicht gekommen (*μόνοι δύο καὶ εἴκοσιν εἰς ἡμᾶς περιῆλθον τόμοι*, Eus. a. a. O. VI, 24, 1). Wahrscheinlich ist jedoch statt „22" vielmehr „32" zu lesen, weil Hieronymus nicht bloß in dem Verzeichnisse, sondern auch bei anderer Gelegenheit (Interpr. hom. Orig. in Lc prol.; vgl. Ruf., Apol. II, 22) 32 Bände zählt. Hieronymus würde aus Eusebius geschöpft haben, und die Redeweise Eusebs würde darauf hindeuten, daß ursprünglich noch mehr als 32 Bände vorhanden waren. Und diese Folgerung wird durch anderweitige Beobachtungen sichergestellt. Es sind nämlich durch eine Münchener Handschrift des 12. oder 13. Jahrhunderts und verschiedene Abschriften derselben [3] mehrere Bände des Kommentares über Johannes gerettet worden (Migne XIV 21—830): Band I, über Jo 1, 1a — der ganze Band wird durch die Erörterung des Satzes „Im Anfang war das Wort" ausgefüllt —; II, über Jo 1, 1b—7a; VI, über Jo 1, 19—29; X, über Jo 2, 12—25;

---

[1] Siehe Zahn, Forschungen zur Gesch. des ntl Kanons usw. Tl II, Erlangen 1883, 275—281: „Origenes und Hieronymus zu Matthäus"

[2] Die „Fragmenta in Lucam" bei Migne, PP Gr. XIII 1901—1910 hat de la Rue der Lukas-Katene des Metropoliten Makarius Chrysocephalus von Philadelphia, um die Mitte des 14. Jahrhunderts, entnommen. Diese Katene ist im wesentlichen ein Auszug aus der großen Lukas-Katene des Metropoliten Nicetas von Heraklea; s. Sickenberger, Die Lukas-Katene des Niketas von Herakleia, Leipzig 1902, 66 f. In der Katene des Nicetas aber haben wohl nur die Lukas-Homilien Verwendung gefunden, nicht auch der Lukas-Kommentar; s. Sickenberger a. a. O. 84 f 104 107 110.

[3] Näheres in der neuen Ausgabe des Johannes-Kommentares von Brooke, Cambridge 1896, I IX ff. Vgl. Koetschau in d. Theol. Literaturzeitung 1897, 243 f.

XIII, über Jo 4, 13—44; XIX (nicht vollständig), über Jo 8, 19—24; XX, über Jo 8, 37—52; XXVIII, über Jo 11, 39—57; XXXII, über Jo 13, 2—33. Von andern Bänden liegen kleine Fragmente vor, bei Pamphilus, bei Eusebius, bei Eustathius von Antiochien, in der Philocalia, in Katenen [1] Da nun Band XXXII bei Jo 13, 33 abbricht, so müssen noch weitere Bände gefolgt sein, weil Origenes im Kommentare zu Matthäus auf seine Ausführungen über Jo 19 Bezug nimmt (apud Iohannem, sicut potuimus, exposuimus de duobus latronibus qui fuerunt crucifixi cum Christo, Comm. in Mt ser. c. 133). Die ungewöhnliche Weitläufigkeit der Erklärung wird zunächst durch die besondere Wertschätzung des vierten Evangeliums begründet sein. Wie die Evangelien im allgemeinen als die Erstlinge der heiligen Schriften, so galt das Johannesevangelium Origenes als der Erstling der Evangelien (*ἀπαρχὴ τῶν εὐαγγελίων*, Comm. in Io I, 6; vgl. I, 4). Breiten Raum beanspruchten aber auch die polemischen Exkurse. Den Johannes-Kommentar des Valentinianers Herakleon, um die Mitte des 2. Jahrhunderts, hat Origenes eingehend berücksichtigt und lebhaft bekämpft. Die ersten 5 Bände seines Kommentares schrieb Origenes in Alexandrien, wahrscheinlich noch vor dem Jahre 228 (vgl. Comm. in Io I, 4; VI, 1). In Cäsarea nahm er die Arbeit wieder auf, hatte sie aber zur Zeit der Verfolgung unter Maximinus (235—238) noch nicht vollendet (Eus., Hist. eccl. VI, 28).

Von einem Kommentare zur Apostelgeschichte ist nichts bekannt. Den Römerbrief kommentierte Origenes, wie Hieronymus (in seinem Verzeichnisse), Rufinus (Interpr. comm. Orig. in Rom prol.) und andere Gewährsmänner übereinstimmend bezeugen, in 15 Bänden. Das Original ist bis auf zerstreute Fragmente, in der Philocalia, bei Basilius d. Gr., in Katenen und namentlich auch in dem durch v. d. Goltz entdeckten Bibelcodex des Athosklosters Lawra, verloren gegangen. Dank den ziemlich zahlreichen und sehr genauen Zitaten des letztgenannten Codex sind wir noch in der Lage, den Umfang bzw. Gegenstand der einzelnen Bände abzugrenzen: Band I betraf Röm 1, 1—7; II 1, 8—25; III 1, 26 bis 2, 11; IV 2, 12 bis 3, 4; V 3, 5—31; VI 4, 1 bis 5, 17; VII 5, 7—17; VIII 5, 17 bis 6, 15; IX 6, 16 bis 8, 8; X 8, 9—39; XI 9, 1—?; XII 10, 1 (?) bis 11, 12; XIII 11, 13 bis 12, 16; XIV 12, 16 bis 14, 10; XV 14, 10—? (die persönlichen Mitteilungen und Grüße des Schlußkapitels scheint Origenes beiseite gelassen zu haben) [2]. Einen dürftigen Ersatz für den Verlust des Originals bietet eine freie lateinische Übersetzung oder Be-

---

[1] Brooke hat in seiner Ausgabe (zum Schluß des zweiten Bandes) 110 Fragmente aus Katenen und Kirchenschriftstellern zusammengestellt.

[2] Vgl. Frhr. v. d. Goltz, Eine textkritische Arbeit des 10. bzw. 6. Jahrhunderts, Leipzig 1899, 92—94.

arbeitung von der Hand Rufins, welche in 10 Bücher abgeteilt ist (Migne XIV 831—1294). Im Prologe gibt Rufinus selbst seinem Bedauern darüber Ausdruck, daß der griechische Text ihm in lückenhafter und verderbter Gestalt vorlag; in dem bemerkenswerten Epiloge nimmt er Anlaß, sich gegen den Vorwurf allzu großer Freiheit oder Willkür in der Übersetzung von Schriften des Origenes zu rechtfertigen. Interessant ist der Nachweis Westcotts, daß Rufinus seiner Bearbeitung statt des von Origenes benutzten Textes einen lateinischen Text des Römerbriefes zu Grunde gelegt hat [1]. Die Abfassung des Kommentares ist wohl nach 244 erfolgt, jedenfalls aber vor Ausarbeitung des Kommentares über Matthäus (Comm. in Mt XVII, 32).

Auch die Kommentare über andere paulinische Briefe scheinen den letzten Lebensjahren des Verfassers zu entstammen. Es sind jedoch nur verschwindend geringfügige Reste auf uns gekommen. Kommentare über die Korintherbriefe werden nirgendwo erwähnt. Über den Galaterbrief schrieb Origenes 5 Bände (Hier., Comm. in Gal prol.; Ep. 112, ad Aug., c. 4); die Lesart „libros XV“ in dem Verzeichnisse muß fehlerhaft sein. Erhalten sind drei Fragmente aus dem 1. Bande bei Pamphilus (Apol. pro Orig. c. 5, Migne XIV 1293—1298); den Angaben der Athos-Handschrift läßt sich der Anfangs- und Endpunkt der 5 Bände entnehmen [2]. Hieronymus hat sich, wie er wiederholt selbst erklärt (a. a. O.), in seinem Kommentare über den Galaterbrief enge an Origenes angeschlossen [3].

Dem Epheserbriefe hat Origenes 3 Bände gewidmet. Ein lateinisches Fragment des 3. Bandes findet sich bei Hieronymus (Adv. Ruf. I 28, Migne XIV 1297—1298), griechische Fragmente, auch solche größeren Umfangs, in Katenen. Der wesentliche Inhalt des Kommentares läßt sich aus dem Kommentare des hl. Hieronymus über den Epheserbrief wiedergewinnen, insofern Hieronymus hier noch mehr als in der Erklärung des Galaterbriefes den Spuren des Origenes folgt (Hier., Comm. in Eph prol.; Adv. Ruf. I 16 21; III 11) [4].

„In epistolam ad Philippenses“, berichtet das Verzeichnis weiter, „librum I“ Sonstige Spuren dieses Kommentares scheinen sich nur noch in der Athos-Handschrift zu finden [5].

---

[1] Siehe Westcott im Dict. of Christ. Biogr. IV 116—117.

[2] Vgl. v. d. Goltz a. a. O. 94 f.

[3] Vgl. Zahn, Gesch. des ntl Kanons II 2 (1892), 427 A. 2.

[4] Die Angabe Preuschens (bei Harnack, Gesch. d. altchristl. Lit. I 375), Hieronymus habe den Kommentar des Origenes zum Epheserbriefe übersetzt, muß auf einem Mißverständnisse der Stellen Adv. Ruf. I 21; III 11 beruhen. — Über die Abhängigkeit des Kommentares des hl. Hieronymus von dem Kommentare des Origenes vgl. Zahn a. a. O.

[5] Vgl. v. d. Goltz a. a. O. 95.

„In epistolam ad Colossenses libros II“ Die Zahlangabe ist falsch. Pamphilus zitiert ein Wort des Origenes „in tertio libro epistolae ad Colossenses“ (Apol. pro Orig. c. 5, Migne XIV 1297—1298). Nach der Athos-Handschrift reichte dieser dritte und letzte Band bis Kol 4, 12[1].

„In epistola ad Thessalonicenses prima libros III: in epistola ad Thessalonicenses secunda librum I“ Ein längeres Fragment des 3. Buches über 1 Thess hat Hieronymus aufbewahrt (Ep. 119, ad Min. et Al., c. 9—10, Migne XIV 1297—1304); dasselbe betrifft 1 Thess 4, 15 und enthält vermutlich die Stelle des Kommentares. auf welche Origenes selbst einmal verweist (C. Cels. II, 65). Die Athos-Handschrift verzeichnet Lesarten des von Origenes erklärten Textes von 2 Thess[2].

„In epistola ad Titum librum I“ Fünf Bruchstücke bei Pamphilus (a. a. O. c. 1 9, Migne XIV 1303—1306).

„In epistola ad Philemonem librum I“ Ein Bruchstück bei Pamphilus (ebd. c. 6, Migne XIV 1305—1308).

Ein Kommentar zum Hebräerbriefe wird in dem Verzeichnisse auffallenderweise nicht genannt. Daß es einen solchen gegeben hat, bezeugt Pamphilus, indem er vier Bruchstücke anführt (ebd. c. 3 5, Migne XIV 1307—1308).

Zu den katholischen Briefen liegen nur Katenenfragmente vor, deren Zugehörigkeit zu einem Kommentare sich nicht beweisen läßt.

Auch ist es unwahrscheinlich, daß Origenes die Apokalypse kommentiert hat, wenngleich er sie zu kommentieren beabsichtigte (Comm. in Mt ser. c. 49).

Über Katenenfragmente zu den Sprüchen s. M. Faulhaber, Hohelied-, Proverbien- und Prediger-Katenen (Theol. Studien der Leo-Gesellschaft, Heft 4), Wien 1902, 83 f 105 f 131 f.

Zu den Arbeiten des Origenes über das Hohelied vgl. W Riedel, Die Auslegung des Hohenliedes in der jüdischen Gemeinde und der griechischen Kirche, Leipzig 1898, 52—66. Über einen noch ungedruckten, aber jedenfalls unechten Kommentar des Origenes zum Hohenliede in armenischer Sprache s. Preuschen in der Theol. Literaturzeitung 1897, 323. Über Katenenfragmente zum Hohenliede s. Faulhaber a. a. O. 38 f 46 f.

Die durch die Klagelieder-Katene geretteten Fragmente des Klagelieder-Kommentares sind schon von M. Ghisler in seinem „Kommentar zu dem Propheten Jeremias“, Lyon 1623, III 1—224 (an zerstreuten Stellen) herausgegeben worden. Eine neue und sehr sorgfältige Ausgabe lieferte E. Klostermann in den Griechischen christlichen Schriftstellern der ersten drei Jahrhunderte: Origenes Werke III, Jeremiahomilien, Klageliederkommentar, Erklärung der Samuel- und Königsbücher, Leipzig 1901, 235 ff; vgl. XXXVIII ff. Die Klagelieder-Katene war inzwischen näher beleuchtet worden von M. Faulhaber, Die Propheten-Katenen nach römischen Handschriften (Biblische Studien IV 2—3), Freiburg i. Br. 1899, 130 ff.

---

[1] Vgl. v. d. Goltz, Eine textkritische Arbeit usw. 95 f.

[2] Vgl. ebd. 96.

Eine neue Ausgabe der Überbleibsel des Kommentares zum Johannesevangelium veranstaltete A. E. Brooke; The commentary of Origen on S. John's Gospel. The text revised, with a critical introduction and indices, Cambridge 1896, 2 vols 8°. Die handschriftliche Überlieferung der vollständig erhaltenen Bände des Kommentares hatte Brooke schon in seiner Sammlung der Herakleon-Fragmente erörtert und dabei den cod. Monac. 191 saec. XII vel XIII als die Quelle und Vorlage der acht andern Handschriften erwiesen: Brooke, The fragments of Heracleon (Texts and Studies I 4), Cambridge 1891, 1—30. Gegen den Widerspruch Preuschens (bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 391) verteidigte Brooke diese These in der Einleitung seiner Ausgabe I xiii—xviii. Übrigens hat Brooke selbst keine abschließende kritische Ausgabe bieten wollen, und P. Koetschau hat, in der Theol. Literaturzeitung 1897, 243—248, auf Grund einer eigenen Kollation des cod. Monac. den Text Brookes an manchen Stellen berichtigt und zugleich mit Recht die Notwendigkeit einer kritischen Ausnutzung der indirekten Überlieferung oder der Fragmente betont. Früher hatte J. L. Jacobi Beiträge zur Textkritik geliefert: Observationes criticae in Origenis commentarios de evangelio Ioannis compositos (Progr.), 4° Halis 1878.

Sorgfältige Inhaltsangaben der Kommentare bzw. der Reste der Kommentare über das Matthäusevangelium, das Johannesevangelium und den Römerbrief finden sich bei Westcott im Dict. of Christian Biography IV 111—118. Die Bände X—XIV und die Fragmente der Bände I und II des Matthäus-Kommentares hat J. Patrick und die Bände I II VI X sowie die Fragmente der Bände IV und V des Johannes-Kommentares hat A. Menzies ins Englische übersetzt in der Ante-Nicene Christian Library, Additional volume, Edinburgh 1897.

Beträchtliche Fragmente des Kommentares zum Epheserbriefe, aus der 1844 von J. A. Cramer veröffentlichten Katene zu den paulinischen Briefen, bei J. A. F. Gregg, The commentary of Origen upon the Epistle to the Ephesians: The Journal of Theol. Studies III (1902) 233—244 398—420 554—576.

7. Rückblick auf die biblisch-exegetischen Arbeiten. Umgrenzung des Kanons. Hermeneutische Grundsätze. — Die sog. deuterokanonischen Bücher des Alten Testamentes hat Origenes nach Ausweis der vorstehenden Übersicht nicht in den Bereich seiner exegetischen Tätigkeit gezogen. Ein Schluß auf niedrigere Wertung dieser Bücher würde jedoch schon an dem Umstande scheitern, daß auch einige protokanonische Bücher, wie Daniel, Esther, keine Bearbeitung gefunden haben. Origenes hat sich vielmehr zu dem Kanon der Hellenisten, im Unterschiede von demjenigen der Hebraisten, bekannt und in den deuterokanonischen Büchern integrierende Bestandteile des Alten Testamentes erblickt. Die Hochschätzung, welche er der Septuaginta entgegenbrachte (s. Abs. 3), läßt dies von vornherein vermuten, und die exegetischen wie die anderweitigen Schriften bestätigen die Vermutung in einer Weise, welche alsbald jeden Zweifel verstummen macht. Auch die deuterokanonischen Bücher werden unzähligemal angeführt und zu dogmatischen Argumentationen benutzt und mit den Prädikaten der biblischen Bücher geschmückt. Von einer verschiedenen Behandlung der protokanonischen und der

deuterokanonischen Teile des Alten Testamentes kann bei Origenes, ganz ähnlich wie bei seinem Lehrer Klemens, nicht die Rede sein [1]. Mit Vorliebe macht der erstere von dem Buche der Weisheit Gebrauch; das Buch Jesu Sirach steht ihm gleichfalls sehr nahe [2]; in seiner „Ermunterung zum Martyrium“ häufen sich die Zitate aus dem zweiten Buche der Makkabäer. Von besonderem Interesse aber ist die Wahrnehmung, daß Origenes nicht bloß in der Praxis sich dem herrschenden kirchlichen Gebrauche anschließt, sondern auch in der Theorie den Kanon der Kirche verficht unter Ablehnung des Kanons der Hebraisten. Der Schöpfer der Hexapla weiß natürlich sehr wohl und nimmt nicht selten Anlaß, darauf hinzuweisen, daß der hebräische Text des Alten Testamentes die deuterokanonischen Bücher nicht kennt [3]. Viel schwerer jedoch als die Autorität des hebräischen Textes wiegt ihm die Tradition der Kirche. Die Vorstellungen seines Freundes Julius Afrikanus, daß die Geschichte der Susanna nicht als kanonische Schrift anerkannt werden könne, wie sie denn auch in dem Danielbuche der Juden fehle, schlägt Origenes mit der Erklärung nieder: Wir sind nicht befugt, die ewigen Grenzpfähle zu verrücken, welche unsere Vorfahren gesetzt haben (Ep. ad Iul. Afr. c. 5, nach Sprüche 22, 28). Oder sollen wir die in den Kirchen gebräuchlichen Texte wegwerfen *(ἀθετεῖν τὰ ἐν ταῖς ἐκκλησίαις φερόμενα ἀντίγραφα)*. um bei den Juden um das wahre Alte Testament zu betteln? (ebd. c. 4). Die Vorsehung, welche allen Kirchen Christi *(πάσαις ταῖς Χριστοῦ ἐκκλησίαις)* die heiligen Bücher in die Hand gab, hat eine Täuschung derjenigen, welche Christus so teuer erkauft hat, nimmer zulassen können (ebd. c. 4). Das griechische Danielbuch aber, wie es in einer jeden Kirche Christi *(ἐν πάσῃ ἐκκλησίᾳ Χριστοῦ)* gelesen wird, enthält auch die Geschichte der Susanna (ebd. c. 2; vgl. c. 1: *περὶ τῆς ἐν τῷ Δανιὴλ φερομένης ἐν ταῖς ἐκκλησίαις Σωσάννης*). Dem entsprechend sagt Origenes anderswo von der gesamten Heiligen Schrift: *τῶν φερομένων γραφῶν καὶ ἐν πάσαις ἐκκλησίαις θεοῦ πεπιστευμένων εἶναι θείων* (Comm. in Io I, 4), und umgekehrt von den Büchern Henoch: *ἐν ταῖς ἐκκλησίαις οὐ πάνυ φέρεται ὡς θεῖα τὰ ἐπιγεγραμμένα*

---

[1] Es genügt, auf Redepenning, Origenes I (1841) 236 ff zu verweisen, wiewohl das dort zitierte Stellenmaterial sich ohne Mühe bedeutend vermehren ließe. S. nur das Stellenregister bei Koetschau, Origenes Werke II, Leipzig 1899, 412 ff. Vgl. auch van Kasteren in der Revue Biblique X (1901) 413 ff.

[2] Das Buch der Weisheit heißt *ὁ θεῖος λόγος* (C. Cels. III 72), das Buch Jesu Sirach wiederum *ὁ θεῖος λόγος* (ebd. VIII 50). Wenn De princ. IV 33 von dem Buche der Weisheit gesagt wird: „qui utique liber non ab omnibus in auctoritate habetur“, so ist dies sehr wahrscheinlich nicht ein Wort des Verfassers, sondern ein Einschiebsel des Übersetzers Rufinus.

[3] In seinem Kommentare über den ersten Psalm hat er die 22 kanonischen Bücher der Hebräer *(τὰς ἐνδιαθήκους βίβλους, ὡς Ἑβραῖοι παραδιδόασιν)* einzeln aufgezählt (Eus., Hist. eccl. VI, 25, 1—2).

τοῦ Ἐνὼχ βιβλία (C. Cels. V, 54; vgl. 55). Entscheidend also und maßgebend für den Umfang des biblischen Kanons ist die kirchliche Überlieferung. Schade nur, daß Origenes in dem Briefe an Afrikanus sich zu der geschichtlich durchaus unbegründeten und zugleich seinen eigenen Standpunkt etwas verhüllenden Hypothese verleiten ließ, die Geschichte der Susanna sei von den Juden aus Scham und Ärger unterdrückt und aus dem hebräischen Danielbuche gestrichen worden [1].

Nicht so einfach und durchsichtig lag die Sache beim Neuen Testamente. In den Kirchen Christi selbst herrschte bezüglich einzelner Schriften wenigstens keine ungetrübte Übereinstimmung. Und so wenig Origenes seinerseits an der Kanonizität und Apostolizität irgend eines Teiles des kirchlich rezipierten Neuen Testamentes zweifelte, so wenig konnte oder wollte er die Tatsache der Bestreitung einiger Briefe durch andere in Abrede stellen. Besonders bedeutsame Äußerungen über den Umfang des neutestamentlichen Kanons, wie sie sich in den Kommentaren über das erste und das letzte Evangelium und in den Homilien über den Hebräerbrief fanden, hat schon Eusebius gesammelt (Hist. eccl. VI, 25, 3—14). Zerstreute Notizen sonstiger Schriften sind indessen von kaum geringerer Tragweite.

In der Verehrung der vier Evangelien, welche Origenes in der heute üblichen Ordnung aufzuführen pflegt, wußte sich die gesamte Kirche einig (Comm. in Io I, 6; Hom. in Ios 7, 1). Es wurden aber auch nur diese vier Evangelien „ohne Widerspruch in der Kirche Gottes unter dem Himmel anerkannt" (*μόνα ἀναντίρρητά ἐστιν ἐν τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανὸν ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ*, Comm. in Mt I, bei Eus. a. a. O. VI, 25, 4). Die Vierzahl der Evangelien war das Wahrzeichen der Kirche Gottes, eine andere Zahl schon der Stempel der Häresie (Hom. in Lc 1). Die Apostelgeschichte, ein Werk des dritten Evangelisten, ward gleichfalls allenthalben angenommen (Comm. in Io I, 5; Hom. in Ios 7, 1). Die Apokalypse, von der Hand des vierten Evangelisten verfaßt, erfreute sich wiederum eines durchaus unbestrittenen Ansehens (Comm. in Io V, bei Eus. a. a. O. VI, 25, 9; Hom. in Ios 7, 1). Dazu kommen die Briefe der Apostel.

---

[1] Einen gewissenhaften Bericht über die Korrespondenz zwischen Afrikanus und Origenes erstattet C. Julius, Die griechischen Danielzusätze und ihre kanonische Geltung, Freiburg i. B. 1901, 47 ff. Mit Recht hebt Julius (49) hervor, daß die Bezeugung des allgemeinen kirchlichen Gebrauches der Geschichte der Susanna und, wie ich hinzufüge, der deuterokanonischen Bücher überhaupt durch den Mund eines *ἀνὴρ πολύτροπος* wie Origenes von besonderem Werte ist. Auch die Angaben des hl. Hieronymus (Comm. in Dn ad 13, 1), laut welchen Origenes in seinen verloren gegangenen Stromata die Kanonizität der Geschichte der Susanna sowie auch der Erzählung von Bel und dem Drachen angefochten oder doch bezweifelt haben soll, hat Julius (53 f) treffend gewürdigt, indem er sie als höchst fragwürdig und sehr subjektiv gefärbt bezeichnete.

Paulus, der gewaltigste Kriegsheld des Neuen Bundes, hat mit dem Posaunendonner seiner vierzehn Briefe alles Mauerwerk Jerichos zu Boden geschmettert (in quatuordecim epistolarum suarum fulminans tubis muros Iericho et omnes idololatriae machinas et philosophorum dogmata usque ad fundamenta deiecit, Hom. in Ios 7, 1). Es ist Rufinus, welcher diese Worte schreibt; aber sehr wahrscheinlich ist er hier ein zuverlässiger Dolmetsch seiner Vorlage. Origenes hat wirklich vierzehn Paulusbriefe benutzt, und zwar alle ohne Unterschied als kanonische Schriften. Auch den Brief an Philemon hat er öfter namentlich angeführt (vgl. Hom. in Ir 19, 2) und überdies kommentiert. Den Hebräerbrief hat er sowohl in Homilien wie in einem Kommentare bearbeitet und in den Homilien hat er über die Herkunft des Briefes unter anderem folgendes bemerkt: „Wenn ich meine Meinung sagen soll, so möchte ich glauben, daß die Gedanken *(τὰ μὲν νοήματα)* dem Apostel angehören, der Ausdruck aber und die Darstellung *(ἡ δὲ φράσις καὶ ἡ σύνθεσις)* einem andern, welcher des Apostels Gedanken aufzeichnete und gewissermaßen das, was der Lehrer gesagt hatte, weiter ausführte. Wenn also eine Kirche diesen Brief als paulinisch in Ehren hält, so mag sie hierin Beifall finden. Denn nicht ohne Grund haben die Alten *(οἱ ἀρχαῖοι ἄνδρες)* denselben als paulinisch überliefert. Wer aber den Brief geschrieben hat, weiß Gott. Nach den uns zugegangenen Nachrichten bezeichnen einige Klemens, den Bischof von Rom, andere Lukas, den Verfasser des Evangeliums und der Apostelgeschichte, als den Schreiber des Briefes" (Hom. in Hebr, bei Eus. a. a. O. VI, 25, 13—14). — Von Zweifeln an der Echtheit der Pastoralbriefe ist Origenes nichts bekannt. Den zweiten Brief an Timotheus, bemerkt er gelegentlich, haben einige, wegen der Benutzung einer apokryphen Schrift, zu verwerfen gewagt, aber mit Unrecht, wie ja auch der erste Brief an die Korinther, trotz der Benutzung einer apokryphen Schrift, allgemeinste Anerkennung genießt[1]. „Ausi sunt quidam epistolam ad Timotheum repellere, quasi habentem in se textum alicuius secreti, sed non potuerunt; primam autem epistolam ad Corinthios propter hoc aliquem refutasse quasi adulterinam ad aures meas nunquam pervenit" (Comm. in Mt ser. c. 117).

Erheblicher und zugleich verbreiteter waren die Bedenken gegen einige der katholischen Briefe. Origenes selbst aber hat auch in diese Bedenken nicht eingestimmt. Außer Paulus und dem Evangelisten, sagt er, haben Petrus, Jakobus und Judas durch die Posaunen

[1] Die Worte „wie aber Jannes und Jambres dem Moses widerstanden haben", 2 Tim 3, 8, sollen eine Bezugnahme auf das apokryphe Buch über Jannes und Jambres enthalten (vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi III³ 292 ff), und das Zitat „was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört", 1 Kor 2, 9, soll auch irgend einem apokryphen Buche entnommen sein.

ihrer Briefe Jerichos Mauern niederwerfen helfen (Petrus etiam duabus epistolarum suarum personat tubis, Iacobus quoque et Iudas), und der vierte Evangelist hat gleichfalls auch noch in Briefen seine Stimme erhoben (addit nihilominus adhuc et Ioannes tuba canere per epistolas suas, Hom. in Ios 7, 1). Alle diese Briefsteller reiht Origenes bei einer andern Gelegenheit unter die neutestamentlichen Brunnengräber, die Antitypen der Knechte Isaaks, welche im heiligen Lande Brunnen gruben (Hom. in Gn 13, 2). Endlich pflegt er sämtliche katholische Briefe fort und fort als kanonische und apostolische Schriften anzuziehen und zu besprechen, und wenigstens dem einen oder andern derselben scheint er auch einen Kommentar gewidmet zu haben (vgl. Abs. 6). Damit hat er seine eigene Ansicht unzweideutig klargestellt. Um jedoch auf das abweichende Urteil anderer hinzuweisen, greift er mit der ihm eigenen Höflichkeit und Zurückhaltung zu Wendungen wie *ὡς ἐν τῇ φερομένῃ Ἰακώβου ἐπιστολῇ ἀνέγνωμεν* (Comm. in Io XIX, 6), oder *εἰ δὲ καὶ τὴν Ἰούδα πρόσοιτό τις ἐπιστολήν* (Comm. in Mt XVII, 30). Gleichzeitig erklärt er auch wieder: „Auch Judas hat einen Brief geschrieben, klein an Umfang, aber voll der kräftigen Worte der göttlichen himmlischen Gnade“ (Comm. in Mt X, 17), und vom Jakobusbriefe gebraucht er die Ausdrücke „apostolus enim est qui dicit“ (Hom. 4, 2 in ps 36) und „scriptura divina“ (Hom. in Lv 2, 4) — die Treue der Rufinschen Übersetzung in Zweifel zu ziehen, liegt auch hier kein Grund vor. Über die Briefe des Petrus und des Johannes berichtet Origenes an einer von Eusebius aufbewahrten Stelle: „Petrus aber, auf welchen die Kirche gebaut wird, die die Pforten der Hölle nicht überwältigen sollen, hat einen Brief hinterlassen, welcher allgemein anerkannt ist *(ὁμολογουμένην)*; doch mag auch ein zweiter von ihm sein; es bestehen nämlich darüber Zweifel *(ἀμφιβάλλεται γάρ)*. . Johannes hat auch einen Brief von ganz wenigen Zeilen hinterlassen, vielleicht aber auch noch einen zweiten und einen dritten, denn nicht alle halten diese für echt; indessen machen beide zusammen nicht hundert Zeilen aus“ (Comm. in Io V, bei Eus. a. a. O. VI, 25, 8 10).

Zur Abrundung des Bildes bedarf es noch eines Zusatzes. Origenes hat der Sammlung der inspirierten Schriften keine fremdartigen Elemente beigemischt. Sein Kanon des Neuen Testamentes weist, gemessen an dem Kanon der Kirche, kein Minus und auch kein Plus auf. Nur den Hirten des Hermas hat er, wie früher bemerkt wurde[1], für eine inspirierte Schrift halten und insofern den kanonischen Schriften gleichstellen wollen. Aber kommentiert hat er ausschließlich kanonische Schriften, im Unterschiede von seinem Lehrer Klemens, welcher in den Hypotyposen auch den Barnabasbrief und die

---

[1] S. Bd I 569.

Petrusapokalypse erklärte (§ 46, 6). Überhaupt hat Origenes ungleich klarer und sicherer als sein Lehrer zwischen kanonischen und apokryphen, echten und unechten Schriften unterschieden. Klemens hat auch die sog. Predigt des Petrus als eine durchaus zuverlässige Quelle der Lehre des Apostelfürsten gelten lassen; Origenes will die Möglichkeit der Echtheit des Buches nicht gerade leugnen, hält aber die Annahme der Unechtheit für ebenso berechtigt (Comm. in Io XIII, 17)[1]. Klemens verehrt auch die Sibylle und ihre Prophetien; Origenes hat nichts dagegen einzuwenden, wenn „diejenigen, welche glauben, die Sibylle sei eine Prophetin gewesen", Tadel und Spott erfahren (C. Cels. V, 61)[2].

In Verbindung miteinander stellen die Bücher des Alten und des Neuen Testamentes die von Gott eingegebene Schrift dar, *τὴν θεόπνευστον γραφήν* (Comm. in Io X, 23). Dieselben sind ja nicht menschliche Geisteserzeugnisse *(ἀνθρώπων συγγράμματα)*, sondern Worte Gottes (*θεοῦ λόγοι*, De princ. IV, 6). Der Logos Gottes wohnt in ihnen, so daß sie Bethel, „Haus Gottes", heißen können, (*ἐν αἷς*. sc. *ταῖς γραφαῖς*, *οἰκεῖ λόγος θεοῦ*, *τροπικῶς Βαιθὴλ καλουμέναις*, Ep. ad Greg. Thaum. c. 2). Ebendeshalb sind sie auch ein unergründliches Meer von Geheimnissen (De princ. IV, 7). Durch alle Bücher ergießt sich die Fülle des Geistes und der göttlichen Majestät und erstreckt sich bis in die kleinsten Teile (sacra volumina spiritus plenitudinem spirant nihilque est sive in prophetia sive in lege sive in evangelio sive in apostolo quod non a plenitudine divinae maiestatis descendat, Hom. in Ir 21, 2). Wie die Kunst des Schöpfers sich nicht allein in der Sonne und dem Monde, sondern auch in den Wurzeln der Bäume und den Blättern der Sträucher offenbart, so sind diese Schriften nach allen Seiten hin vom Hauche des Heiligen Geistes durchweht und sozusagen einem jedem Buchstaben, soweit er nur empfänglich war, Spuren der Weisheit eingedrückt (Sel. in Ps, bei Migne XII 1082).

Es ist schon wiederholt hervorgehoben worden, daß die exegetischen Arbeiten des Origenes sich vor allem die Aufgabe setzen, dem

---

[1] Vgl. Bd I 411 f.

[2] Koetschau (Origenes Werke I, Leipzig 1899, XXXIII) will daraus, daß Origenes „sicher auch außerkanonische Evangelien gekannt hat", ersehen können, „wie fließend damals noch der Unterschied zwischen kanonischem und außerkanonischem Material war". Soll damit gesagt sein, Origenes habe noch keine scharfe Grenzlinie gezogen zwischen kanonischen und außerkanonischen Evangelien, so wäre dies eine Schlußfolgerung, welche in ihren Prämissen keinen Halt hat und mit einer Fülle der klarsten Zeugnisse in Widerspruch steht. Die Ausführungen Koetschaus über „Origenes' Kenntnis der Bibel und der altchristlichen Literatur", „Origenes und die griechische Philosophie", „das theologische System des Origenes", geben überhaupt zu vielen Fragezeichen Anlaß.

Geheimsinne des heiligen Textes gerecht zu werden. Diesem Geheimsinne wird eine weit höhere Bedeutung beigelegt als dem nächstliegenden Sinne. Doch begnügte sich Origenes nicht mit der Unterscheidung eines zweifachen Schriftsinnes. Da, wo er ex professo auf die Fragen der biblischen Hermeneutik eingeht, vergleicht er die Schrift mit dem edelsten der Organismen, der Natur des Menschen, und indem er in Anschluß an Plato dem Menschen drei Wesensbestandteile zuerkennt, Geist, Seele, Leib, nimmt er für die Schrift einen dreifachen Sinn in Anspruch: den somatischen, den psychischen und den pneumatischen. An hervorragender Stelle (De princ. IV, 11)[1] lehrt er: „Der einfache Gläubige soll sich gleichsam an dem Fleische der Schrift erbauen: so nennen wir das nächstliegende Verständnis *(τὴν πρόχειρον ἐκδοχήν)*, der weiter Fortgeschrittene gleichsam an der Seele der Schrift, der Vollkommene endlich oder derjenige, von welchem der Apostel 1 Kor 2, 6—7 spricht, an dem geistigen Gesetze, welches den Schatten der zukünftigen Güter enthält (Hebr 10, 1). Wie nämlich der Mensch aus Leib und Seele und Geist besteht, ebenso auch die nach Gottes Ratschluß den Menschen zu ihrem Heile gegebene Schrift“ Ganz ähnlich heißt es in der fünften Homilie zum Buche Leviticus (c. 1): „Sanctam scripturam credendum est ex visibilibus et invisibilibus constare: veluti ex corpore quodam, litterae scilicet quae videtur, et anima sensus qui intra ipsam deprehenditur, et spiritu secundum id quod etiam quaedam in se coelestia teneat“[2], und wiederum (c. 5): „Triplicem in scripturis divinis intelligentiae inveniri saepe diximus modum, historicum, moralem et mysticum, unde et corpus inesse ei et animam ac spiritum intelleximus“

Allein ein so willkürliches Prinzip mußte sich bald als undurchführbar erweisen. Nur sehr wenige Bibelstellen hat Origenes in dreifacher Weise zu deuten versucht, und in solchen Fällen fließen die psychische und die pneumatische Deutung ineinander über[3]. Es handelt sich immer nur um eine zweifache Art der mystischen Auslegung, insofern dem biblischen Wortlaute bald Unterweisungen in Betreff des christlichen Lebens, bald irgend welche Aufschlüsse über die Zustände des Jenseits entlockt werden. An unzähligen andern Stellen hat denn auch Origenes selbst Psyche und Pneuma zu einer höheren Einheit zusammengefaßt. Er pflegt im allgemeinen, nicht selten unter Berufung auf die Gliederung des Weltganzen in *αἰσθητά* und *νοητά*, nur den Buchstaben oder die sichtbare Hülle und den in

---

[1] In dem vierten und letzten Buche des Werkes De principiis (Abs. 10a) hat Origenes seine hermeneutischen Grundsätze ausführlich entwickelt.

[2] Dieser Satz ist auch noch griechisch erhalten in der Philocalia Origenis c. 1, 30 (ed. Robinson 36).

[3] Außer Hom. in Lv 5 s. etwa Hom. in Gn 2, 6. Vgl. auch die Beispiele bei Redepenning, Origenes I 309 ff.

dieser Hülle beschlossenen Geist einander gegenüberzustellen, also einen zweifachen Schriftsinn zu behaupten, einen historischen und einen allegorischen, einen leiblichen und einen geistigen, littera und spiritalis sensus (Hom. in Lv 1, 1), *τὸ σωματικόν* und *τὸ πνευματικόν* (Comm. in Io X, 4) u. dgl. m. Die Bezeichnungen des höheren Sinnes sind überaus zahlreich und mannigfaltig[1]. Was aber allenthalben vermißt wird, ist eine klare und scharfe Begriffsbestimmung. In Versicherungen, daß der Geheimsinn der Schriftsinn *κατ᾽ ἐξοχήν* und seine Ergründung das Ziel der wissenschaftlichen Exegese sei, ist Origenes unerschöpflich. Er benutzt Gedanken und Ausdrücke Philos von Alexandrien[2] und überträgt dieselben auch auf das Neue Testament. Das Verständnis des historischen Sinnes ist nur eine Vorstufe *(ἐπιβάθρα)* zur Erfassung des allegorischen Sinnes (Comm. in Io XX, 3). Das sinnliche Evangelium ist umzusetzen in ein geistiges (*πρόκειται τὸ αἰσθητὸν εὐαγγέλιον μεταλαβεῖν εἰς πνευματικόν*, ebd. I, 10). Vielleicht kann auch diese Wendung immer noch erträglich heißen. Sehr bedenklich aber, ja ganz verhängnisvoll war es, daß Origenes an manchen Stellen der Heiligen Schrift den Buchstaben völlig preisgab, jeden Literalsinn leugnete und nur eine pneumatische Auffassung als berechtigt anerkennen wollte. „Non semper", schreibt er, „in scripturis divinis historialis consequentia stare potest, sed nonnumquam deficit" (Hom. in Gn 2, 6; vgl. De princ. IV, 12). Gott selbst hat es so gefügt, daß Anstößiges und Ärgernisgebendes und Unmögliches *(σκάνδαλα καὶ προσκόμματα καὶ ἀδύνατα)* in der Schrift vorkommt, damit die Einsichtigeren nicht am Buchstaben hangen bleiben, sondern tiefer eindringend einem Gottes würdigen Sinne nachforschen; zu dem Ende werden in der Schrift Geschehnisse erzählt, welche in Wirklichkeit nicht geschehen sind und zum Teil gar nicht geschehen konnten; zu dem Ende werden in der Schrift auch Gesetze gegeben, welche zu erfüllen die Menschen überhaupt nicht imstande sind (De princ. IV, 15). Und zwar gilt dies nicht etwa nur vom Alten Testamente; auch die Evangelisten „hatten die Aufgabe, wo es anging, sowohl pneumatisch als auch somatisch die Wahrheit zu sagen *(ἀληθεύειν πνευματικῶς ἅμα καὶ σωματικῶς)*, wo es aber auf beiderlei Weise nicht möglich war, dem pneumatischen Elemente vor dem somatischen den Vorzug einzuräumen, so daß oft pneumatisch Wahres in somatisch, man könnte sagen, Lügenhaftem verborgen ist" (*σωζομένου πολλάκις τοῦ ἀληθοῦς πνευματικοῦ ἐν τῷ σωματικῷ, ὡς ἂν εἴποι τις, ψευδεῖ*, Comm. in Io X, 4).

---

[1] Eine Zusammenstellung derselben findet sich bei Redepenning, Origenes I 304.

[2] Den Einfluß Philos auf Origenes und seine hermeneutischen Prinzipien beleuchtet Siegfried, Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments, Jena 1875, 351 ff.

Also: der mystische Sinn herrscht durch die ganze Schrift; dagegen haben manche Stellen der Schrift keinen Literalsinn. Nun darf freilich nicht übersehen werden, daß Origenes unter dem Literalsinne etwas anderes versteht als die heutige biblische Hermeneutik. Definiert die letztere den Literalsinn als den in den Worten liegenden Sinn, gleichviel ob die Worte in ihrer eigentlichen oder in einer uneigentlichen Bedeutung gebraucht sind, so bezeichnet Origenes mit dem Terminus Literalsinn oder seinen Äquivalenten häufig nur das buchstäbliche Verständnis bildlicher Ausdrucksweise. Darauf gründet auch zum guten Teile sein wegwerfendes Urteil über den Literalsinn. Dasselbe ist in erster Linie an die Adresse außerkirchlicher Gegner gerichtet, der Juden, welche sich an den Wortlaut der alttestamentlichen Weissagungen anklammern, um die Anwendung derselben auf Jesus von Nazareth unmöglich zu machen, und der Gnostiker, welche an der buchstäblichen Deutung festgehalten wissen wollen, um auf Grund derselben das Alte Testament herabsetzen zu können (De princ. IV, 8). Ihnen gegenüber ist immer wieder zu betonen, daß die Schrift nichts enthalten kann, was Gottes, ihres Urhebers, irgendwie unwürdig wäre. Gibt der Buchstabe Anstoß, so liegt kein Literalsinn vor. Insbesondere ist überall da, wo Gott dem Buchstaben nach zürnt oder Reue empfindet oder überhaupt nach Menschenart handelt oder leidet, der wahre Sinn mit den Mitteln der Allegorese festzustellen. Vgl. etwa die Sätze: „Quis vero ita idiotes invenietur, ut putet velut hominem quendam agricolam Deum plantasse arbores in paradiso?“ (De princ. IV, 16; sehr ähnlich C. Cels. IV, 39.) „Sed et illud quod Deus post meridiem deambulare dicitur in paradiso et Adam latere sub arbore, equidem nullum arbitror dubitare quod figurali tropo haec a scriptura proferantur, quo per haec quaedam mystica indicentur“ (De princ. IV, 16). Es wäre sehr albern und töricht und Gottes unwürdig, zu glauben, Gott habe Tieren die Felle abgezogen und daraus nach Schusterart *(δίκην σκυτοτόμου)* Kleider für Menschen genäht (Sel. in Gn, Migne XII 101).

Indessen hat Origenes sich keineswegs auf Fälle anthropopathischer oder überhaupt figürlicher Redeweise beschränkt. Auch da, wo den Worten ihre eigentliche, durch Etymologie und Sprachgebrauch bestimmte Bedeutung zukommt, hat er nicht gezögert, das Vorhandensein eines Literalsinnes zu bestreiten, wenn der Text irgendwelche Ungereimtheit zu enthalten schien. Nach subjektivem Ermessen hat er breite Schichten des Alten wie des Neuen Testamentes ihres historischen Charakters entkleidet und zu Figuren und Symbolen und Parabeln umgestempelt, welche übersinnliche Wahrheiten in sich bergen sollen. Die Bestimmung, daß die unbeschnittenen Kinder auszurotten seien, Gn 17, 14, ist ihrem Wortlaute nach unsinnig, da die Strafe doch die Eltern treffen müßte und nicht die Kinder (De princ. IV, 17).

Der Befehl Gottes an Abraham, auf das Wort Saras zu hören, Gn 21, 12, steht in Widerspruch mit dem früheren Worte Gottes, nach welchem vielmehr das Weib auf das Wort des Mannes zu hören hat, Gn 3, 16, weshalb nichts übrig bleibt, als unter „Sara" die Tugend zu verstehen (Hom. in Gn 6, 1). Das Sabbatgesetz Ex 16, 29 ist seinem Wortsinne nach unausführbar, weil kein Mensch den ganzen Tag sitzen bleiben kann, ohne sich zu bewegen (De princ. IV, 17). Die Speisegesetze Lv 11, 13, Dt 14, 5 können schon deshalb nicht wörtlich aufgefaßt werden, weil der Tragelaphus und der Greif nur der Sage angehören und nicht der Wirklichkeit (ebd.). Kurz, perfacile est omni volenti congregare de scripturis sanctis quae scripta sunt quidem tamquam facta, non tamen secundum historiam competenter et rationabiliter fieri potuisse credenda sunt .... quamplurima his similia in evangeliis inveniet quicumque attentius legerit et advertet his narrationibus, quae secundum litteram prolatae videntur, inserta esse simulque contexta ea quae historia quidem non recipiat, spiritalis autem teneat intellectus" (De princ. IV, 16).

Solche Aufstellungen mußten Widerspruch hervorrufen. Origenes klagt über Anfechtungen von seiten der „Freunde des Buchstabens", welche behaupteten, durch seine Allegorese werde die biblische Geschichtsdarstellung verflüchtigt[1]. Es waren auch nicht bloß die Juden und die Gnostiker, denen gegenüber er die Notwendigkeit der Allegorese nachzuweisen versuchte, sondern auch „nonnulli ex simplicioribus scilicet eorum qui intra ecclesiae fidem contineri videntur" (De princ. IV, 8). Pamphilus muß in seiner „Apologie für Origenes" schon zu der Anklage Stellung nehmen, Origenes leugne die ganze heilige Geschichte hinweg und untergrabe selbst den Glauben an die Tatsachen des Lebens Jesu[2]. Es war nun nicht schwer, aus den Schriften des Angeklagten selbst eine große Zahl von Stellen aneinander zu reihen, in welchen Daten und Ereignisse der biblischen Geschichte ausdrücklich als Tatsachen anerkannt wurden. Aber eine solche Verteidigung war befangen und parteiisch[3]. Jene Schriften bezeugten so laut wie nur möglich, daß der Stoff der biblischen Geschichte in

---

[1] „Si ergo incipiam et ego veterum dicta discutere et sensum in eis quaerere spiritalem, si conatus fuero velamen legis amovere et ostendere allegorica esse quae scripta sunt, fodio quidem puteos [nach Analogie der Knechte Isaaks]. sed statim mihi movebunt calumnias amici litterae et insidiabuntur mihi, inimicitias continuo et persecutiones parabunt, veritatem negantes stare posse nisi super terram." Hom. in Gn 13, 3.

[2] Pamph., Apol. pro Orig. c. 5: Responsio ad quartam criminationem, adversum eos qui dicunt eum per allegorias adimere omnia quae a Salvatore scripta sunt corporaliter facta; c. 6: Responsio ad sextam criminationem, quod ea quae in scripturis referuntur etiam secundum litteram gesta sint; bei Migne, PP Gr. XVII 585 ff.

[3] Vgl. Redepenning, Origenes I 293 ff.

zwei Teile zerlegt worden war, von denen der eine als historische Wahrheit gelten, der andere nur pneumatische Deutung zulassen sollte. Die Größe des Umfanges des einen und des andern Teiles war von sehr nebensächlicher Bedeutung. Das überlieferte Prinzip war durchbrochen und der Willkür Tür und Tor geöffnet. Die origenistische Exegese mochte immerhin, mit Geist und Takt gehandhabt, viel Wahres und Schönes zu Tage fördern; sie mußte aber notwendig in reine Spielerei ausarten und zugleich zu den gefährlichsten Verirrungen führen.

D. J. G. Rosenmüller, Historia interpretationis librorum sacrorum in ecclesia christiana III, Lipsiae 1807, 1—156: Origenes. C. R. Hagenbach, Observationes historico-hermeneuticae circa Origenis Adamantii methodum interpretandae S. Scripturae, 8° Basil. 1823. J. J. Bochinger, De Origenis allegorica Scripturae S. interpretatione. Diss. hist. theol. 3 partes, 8° Argentor. 1829—1830. Redepenning, Origenes I (1841) 232—324 (über des Origenes Lehre von der Heiligen Schrift). L. Diestel, Geschichte des Alten Testamentes in der christlichen Kirche, Jena 1869, 36—38. C. Siegfried, Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments an sich selbst und nach seinem geschichtlichen Einfluß betrachtet, Jena 1875, 351—362 (der Einfluß Philos auf Origenes und seine hermeneutischen Prinzipien). W Bacher, The Church Father Origen and Rabbi Hoshaya: The Jewish Quarterly Review 1891, 357—360. A. Doorn, Origenes als exegeet: Tijdschrift voor gereform. Theol. 1898, 43—56. J. P van Kasteren, L'Ancien Testament d'Origène: Revue Biblique X (1901) 413—423. van Kasteren wendet sich gegen G. Wildeboer (Theol. Studiën 1899, 192—194), welcher behauptete, Origenes habe in der Theorie nur 22 kanonische Bücher des Alten Testamentes gekannt, in der Praxis jedoch allerdings auch von den deuterokanonischen Büchern Gebrauch gemacht. Die Unrichtigkeit dieser Behauptung erhellt am deutlichsten aus den Äußerungen des Alexandriners bezüglich der deuterokanonischen Stücke des Buches Daniel. Siehe C. Julius, Die griechischen Danielzusätze und ihre kanonische Geltung, Freiburg i. B. 1901 (Biblische Studien VI 3—4), 47—54. Vgl. noch Wildeboer in den Verslagen en Mededeel. der k. Ak. van Wetenschappen, Afdeel. Letterkunde, Reeks 4, Deel VI (1902) 134—163. A. Zöllig, Die Inspirationslehre des Origenes. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte, Freiburg i. Br. 1902. (Straßburger theologische Studien V 1.) Eine fleißige, aber nicht tief eindringende Arbeit.

8. Schriften gegen Heiden und Juden. — Ein großes apologetisches Werk gegen Celsus in acht Büchern, vom Verfasser selbst *πρὸς τὸν ἐπιγεγραμμένον Κέλσου ἀληθῆ λόγον Ὠριγένους τόμος α' β' γ' κτλ.* betitelt, später meist *κατὰ Κέλσου*, „contra Celsum“, genannt, ist vollständig erhalten geblieben (Migne, PP Gr. XI 641 bis 1632). Die ziemlich zahlreichen Handschriften gehen, soweit sie bisher bekannt geworden, sämtlich auf einen Archetypus zurück, einen Codex der Vatikana aus dem 13. Jahrhundert, welchen Papst Nikolaus V in den Jahren 1450—1455 zu Konstantinopel ankaufen ließ. Umfangreiche Bruchstücke, zusammen etwa ein Siebtel des Ganzen, sind auch durch die Philocalia Origenis überliefert.

Der „Wahrheitsgemäße Beweis" des Platonikers Celsus ist bei einer früheren Gelegenheit gekennzeichnet worden[1] Länger als ein halbes Jahrhundert blieb dieser Angriff, soviel wir wissen, unerwidert. Auch Origenes konnte sich nur widerstrebend, auf Drängen seines Freundes Ambrosius, zu einer Entgegnung entschließen. „Unablässig", dachte er, „treten falsche Zeugen gegen Jesus auf, und solange die Bosheit in der Menschen Innerem wohnt, werden unaufhörlich Anklagen gegen ihn erhoben. Er aber schweigt auch jetzt hierauf und antwortet nicht in Worten, verteidigt sich vielmehr durch das Leben seiner wahren Jünger, welches lauter spricht" (Prooem. c. 2). Ausschlaggebend war die Erwägung, daß „in der Menge derjenigen, welche als Gläubige gelten (*τῶν πιστεύειν νομιζομένων*), sich solche finden mögen, welche durch des Celsus Schriften ins Wanken gebracht und irre gemacht, durch eine Verteidigungsschrift aber, wenn sie anders die Behauptungen des Celsus niederschlägt und der Wahrheit zum Siege verhilft, im Glauben befestigt werden können" (ebd. c. 4). Doch ist das Absehen des Apologeten zugleich auch auf Nichtchristen gerichtet: er schreibt, wie er an einer späteren Stelle erklärt, „für diejenigen, welche entweder dem Glauben an Christus noch ganz fremd oder aber, nach dem Ausdruck des Apostels (Röm 14, 1), im Glauben schwach sind" (ebd. c. 6). Nach einer Notiz bei Eusebius hatte Origenes bereits das sechzigste Lebensjahr überschritten, als er, unter Philippus Arabs (244—249), Hand an das Werk legte (Eus., Hist. eccl. VI, 36, 1—2). Neumann will die Abfassung in das Jahr 248 setzen und den Anlaß in der damaligen Jubelfeier des tausendjährigen Bestehens des römischen Reiches suchen[1]. Dem gesteigerten Selbstgefühl des Heidentums habe eine umfassende Apologie des Christentums gegenübergestellt werden sollen. Aber weshalb wählte man für eine solche Apologie im Jahre 248 die Form der Widerlegung einer heidnischen Schrift, welche bereits um 178 an die Öffentlichkeit getreten war? Da ja doch wohl jedes polemische Werk aus den Säften der Gegenwart geboren wird, so muß der „Wahrheitsgemäße Beweis" zu der fraglichen Zeit in vieler Händen gewesen sein. Vielleicht darf vermutet werden, daß jene Jubelfeier den Anstoß dazu gegeben habe, die Schrift des Celsus, etwa wegen der in ihr enthaltenen Verherrlichung der heidnischen Staatsreligion, gleichsam von neuem wieder in Umlauf zu setzen.

Mit der Erklärung über Tendenz und Adresse seines Werkes verbindet Origenes eine Bitte um Entschuldigung. Sein Plan war anfangs dahin gegangen, zuerst für sich einen Auszug aus des Celsus

---

[1] Bd. I 158 ff.

[2] Neumann, Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diokletian I (1890) 265 ff.

Schrift zu fertigen und zugleich eine vorläufige Entgegnung zu skizzieren, um dann später diesen Entwurf weiter auszuführen (σωματοποιῆσαι τὸν λόγον). Er hatte in der angedeuteten Weise die Einleitung der Schrift exzerpiert und beantwortet, als er auf den Gedanken kam, sofort an eine eingehende Widerlegung der einzelnen Sätze des Celsus zu gehen, und „um Zeit zu sparen", stellte er nun jene Vorarbeit unverändert an die Spitze seines Werkes (I, 1—27), obwohl dieselbe in den Rahmen des neuen Planes nicht hineinpaßte. Im weiteren Verlaufe folgt er Schritt für Schritt den Spuren des Gegners, auf eine Disposition nach sachlichen Gesichtspunkten gänzlich verzichtend. Meist führt er zuerst die Worte des Celsus selbst an und läßt seine Widerlegung folgen. Es sind daher, entsprechend der Gliederung des „Wahrheitsgemäßen Beweises", auch in der Entgegnung des Apologeten vier Teile zu unterscheiden. Der erste (I, 28 bis II, 79) befaßt sich mit den Einwänden, welche Celsus durch den Mund eines Juden, auf Grund des jüdischen Messiasglaubens, gegen das Christentum erheben ließ. Der zweite (III—V) richtet sich gegen die Bekämpfung und Verspottung der jüdischen Messiasidee selbst und der historischen Grundlagen des Christentums. Der dritte (VI, 1 bis VII, 61) will die einzelnen christlichen Lehrsätze, welche Celsus angegriffen hatte, in Schutz nehmen, und der vierte (VII, 62 bis VIII, 71) sucht des Celsus Verteidigung der heidnischen Staatsreligion zu entkräften.

Nur ein paar Einzelheiten seien herausgegriffen. Einen auf Prüfung verzichtenden Glauben an die von Christus gepredigte Wahrheit empfiehlt Origenes denjenigen, welche nicht alle ihre Geschäfte aufgeben könnten, um sich mit wissenschaftlichen Untersuchungen zu befassen. Wer aber zu solchen Untersuchungen Zeit und Neigung habe, werde sich bald in den Stand gesetzt sehen, Gründe und Beweise für seinen Glauben vorzulegen. Auch diejenigen, welche sich der Philosophie zuwenden, pflegen zunächst auf Grund guten Glaubens sich einer bestimmten philosophischen Schule anzuschließen, um später auch die Anschauungen anderer Schulen zu prüfen und dann eine Wahl zu treffen (I, 10—11). Die Messianität und Gottheit Jesu werde bewiesen durch die Wunder, welche er gewirkt (II, 48), durch die Weissagungen der Propheten, welche in ihm in Erfüllung gingen (I, 50), durch die unüberwindliche Macht, mit welcher das Christentum die Geister bezwang (I, 3 46), durch die Heilungen der Besessenen und Kranken, wie sie fort und fort von Christen im Namen Jesu und unter Ablesen des Evangeliums vorgenommen werden (I, 6 46), durch die strahlende Sittenreinheit der Christengemeinden inmitten des allgemeinen Verderbens (αἱ ἐκκλησίαι ὡς φωστῆρές εἰσιν ἐν κόσμῳ, III, 29). Das Recht dieser Christengemeinden, wider den Willen der Kaiser innerhalb des heidnischen Staates fortzubestehen, gründe sich auf das von Gott stammende

Naturgesetz, welchem das geschriebene Gesetz der Städte und Länder keinen Abbruch tun könne (V, 37).

Eusebius war der Meinung, Origenes habe nicht bloß Celsus, sondern zugleich auch schon die späteren Gegner des Christentums vollständig entwaffnet (Eus., Adv Hierocl. c. 1). In neuerer Zeit ist das Werk nicht selten als die vollendetste Leistung der alten Kirche auf apologetischem Gebiete oder auch als die nach Form und Inhalt reifste Frucht der Feder des Alexandriners bezeichnet worden. Redepenning äußerte sich mit Recht zurückhaltender. Er räumt zwar ein, daß Origenes nirgendwo eine größere Gelehrsamkeit entfaltet habe, gibt aber zu bedenken, daß das Werk in formeller wie in sachlicher Beziehung doch auch manches zu wünschen übrig lasse, insbesondere zwischen den prinzipiellen Voraussetzungen und den abgeleiteten Folgesätzen des Platonikers keinen rechten Unterschied zu machen wisse, ja über den letzteren die ersteren fast zu vergessen scheine [1]. Sehr wohltuend berührt die würdevolle Ruhe, mit welcher der Apologet, im Bewußtsein seiner geistigen Überlegenheit, auch den leidenschaftlichsten Ausfällen seines Feindes entgegentritt.

Im ersten Buche des Werkes gegen Celsus (I, 45) schreibt Origenes: „Ich erinnere mich, einmal in einer Disputation mit Juden, welche für gelehrte Männer galten *(ἔν τινι πρὸς Ἰουδαίων λεγομένους σοφοὺς διαλέξει)*, in Gegenwart mehrerer Schiedsrichter folgendes gesagt zu haben“ Sehr wahrscheinlich ist diese Disputation ebenso wie verschiedene Verhandlungen mit Häretikern (Abs. 9) auch aufgezeichnet worden. Doch ist nichts weiteres über dieselbe bekannt.

Die handschriftliche Überlieferung des Werkes gegen Celsus ward zum Gegenstand umfassender Untersuchungen gemacht von P. Koetschau, Die Textüberlieferung der Bücher des Origenes gegen Celsus in den Handschriften dieses Werkes und der Philocalia. Prolegomena zu einer kritischen Ausgabe, Leipzig 1889 (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. VI 1). Nachträge lieferten namentlich F. Wallis, On the MSS. of Origenes C. Celsum: The Classical Review III (1889) 392—398, und J. A. Robinson, On the text of Origen against Celsus: The Journal of Philology XVIII (1890) 288—296. Koetschau glaubte nachgewiesen zu haben, daß zwei Handschriften, cod. Vatic. 386 saec. XIII und cod. Paris. suppl. gr. 616 a. 1339, selbständigen Wert beanspruchen dürften, während alle übrigen nur Kopien der einen oder andern dieser beiden Handschriften seien. Robinson erkannte,

---

[1] Siehe Redepenning, Origenes II 151 ff. — Ganz schief ist das Urteil des neuesten Herausgebers, das Werk gegen Celsus sei diejenige Leistung des Origenes, „aus der uns sein Wissen, Denken und Fühlen am deutlichsten und unmittelbarsten entgegentritt“, „das schönste Denkmal seiner Gelehrsamkeit und Bildung und die reichste Quelle seiner theologisch-philosophischen Anschauungen“ (Koetschau, Origenes Werke I, Leipzig 1899, XXIV LVII). Durchaus nicht. Über seine philosophischen Prämissen, seine dogmatischen Spekulationen, seine hermeneutischen Grundsätze und anderes hat Origenes, wie dies ja auch von vornherein zu erwarten steht, in andern Schriften sich viel eingehender ausgesprochen.

daß auch der Parisinus nichts anderes sei als eine Abschrift des Vaticanus, und Koetschau zauderte nicht, der Beweisführung Robinsons beizupflichten (Koetschau, Des Gregorios Thaumaturgos Dankrede an Origenes, Freiburg i. B. und Leipzig 1894, xxxiii). Der Vaticanus und er allein bildet deshalb die Grundlage der neuen Ausgabe des Werkes gegen Celsus, welche Koetschau in den Griechischen christlichen Schriftstellern der ersten drei Jahrhunderte erscheinen ließ: Origenes Werke. I: Die Schrift vom Martyrium, Buch I—IV gegen Celsus, Leipzig 1899. II: Buch V—VIII gegen Celsus, Die Schrift vom Gebet, 1899. In der Einleitung dieser Ausgabe (I lix bis lxvi) hat K. J. Neumann die Abhängigkeit des Parisinus von dem Vaticanus noch einmal einer ausführlichen Beleuchtung unterzogen. Alle früheren Ausgaben (des griechischen Textes) beruhten auf direkten oder indirekten Abschriften des Vaticanus, Abschriften indessen, welche ihre Vorlage im allgemeinen treu wiedergaben. Die editio princeps besorgte D. Hoeschel, Augsburg 1605. Die Ausgabe von W Spencer, Cambridge 1658 und wiederum 1677, war nur ein Abdruck der editio princeps. Maßgebend war bislang die Edition de la Rues in seiner Gesamtausgabe der Werke des Origenes (s. Abs. 1). Die vier ersten Bücher des Werkes gegen Celsus wurden auch von W Selwyn, London 1876, herausgegeben.

Der Hauptmangel der früheren Ausgaben liegt nach Koetschau (s. die Einleitung seiner Ausgabe I lxxii) in der unvollständigen und unkritischen Heranziehung des Textes der Philocalia, und merkwürdigerweise sollte Koetschaus eigene Ausgabe gerade wegen ihrer Behandlung des Textes der Philocalia die schärfsten Angriffe erfahren. Die Philocalia enthält, wie bemerkt, zahl- und umfangreiche Zitate aus dem Werke gegen Celsus und darf deshalb bei der Rezension des Textes dieses Werkes Berücksichtigung beanspruchen. Koetschau war nun schon in seinen Untersuchungen über die Überlieferung des Werkes vom Jahre 1889 zu der Ansicht gelangt, daß die indirekte Überlieferung in der Philocalia, obwohl sie fast um ein Jahrtausend weiter zurückreicht, an Reinheit und Zuverlässigkeit der direkten, durch den Vaticanus vertretenen Überlieferung nachstehe. In seiner Ausgabe gab er demgemäß da, wo die Philocalia einen Paralleltext bietet, in der Regel den Lesarten des Vaticanus vor denjenigen der Philocalia den Vorzug (s. die Einleitung I lxxiii f). P. Wendland hingegen (Götting. gel. Anzeigen 1899, 276—304) behauptete, der Vorzug gebühre nicht der direkten, sondern der indirekten Überlieferung und die Ausgabe Koetschaus sei deshalb auf falsche Prinzipien aufgebaut. Koetschau antwortete dem etwas heißblütigen und etwas anspruchsvollen Kritiker in einer eigenen Schrift, welche von neuem darzutun suchte, daß der Text der Philocalia eine Reihe absichtlicher Änderungen und unabsichtlicher Verderbnisse aufweise: Kritische Bemerkungen zu meiner Ausgabe von Origenes' Exhortatio, Contra Celsum, De oratione. Entgegnung auf die von P Wendland in den Götting. gel. Anzeigen 1899 Nr 4 veröffentlichte Kritik. 8° Leipzig 1899. Wendland indessen (Götting. gel. Anzeigen 1899, 613—622) hielt seine Thesen voll und ganz aufrecht. E. Preuschen (Berliner philol. Wochenschrift 1899, 1185—1193 1220—1224) trat auf Wendlands Seite, indem er auf Grund der in dem Werke gegen Celsus vorkommenden Bibelzitate die direkte Überlieferung als minderwertig bezeichnete. Koetschau entgegnete, die Bibelzitate seien überhaupt nicht geeignet, einen irgendwie sicheren Maßstab abzugeben: Bibelzitate bei Origenes: Zeitschr. f. wissensch. Theol. XLIII (1900) 321 bis 377. Die Wahrheit dürfte auch hier wohl wieder in der Mitte liegen. Ohne jede Einschränkung hat weder Koetschau die direkte noch Wendland die indirekte Überlieferung zu verteidigen gewagt. Vermutlich verdienen

beide Textzeugen im großen und ganzen ein gleiches Maß von Vertrauen, so daß ihre Aussagen von Fall zu Fall gegeneinander abzuwägen sind und nach inneren Gründen eine Entscheidung zu treffen ist.

Deutsche Übersetzungen des Werkes gegen Celsus lieferten J. L. Mosheim, 4° Hamburg 1745; J. Röhm, Kempten 1876—1877, in 2 Bdn (Bibliothek der Kirchenväter).

J. Avesque, Origène envisagé comme apologète. 8° Strasbourg 1868. A. Kind, Teleologie und Naturalismus in der altchristlichen Zeit. Der Kampf des Origenes gegen Celsus um die Stellung des Menschen in der Natur. 8° Jena 1875. H. Schultz, Eine moderne apologetische Frage im antiken Gewande: Theol. Studien und Kritiken LVII (1884) 527—544 (über die Stellung des Menschen zur Tierwelt nach Origenes C. Celsum und nach modernen Theorien). K. J. Neumann, Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diokletian I, Leipzig 1890, 265—273: „Abfassungszeit und Veranlassung der Bücher des Origenes gegen Celsus" J. Patrick, The Apology of Origen in reply to Celsus. A chapter in the history of Apologetics. 8° Edinburgh and London 1892. Über dieses sonderbare Buch, welches zeigen möchte, wie etwa die Widerlegung des „Wahrheitsgemäßen Beweises" ausgefallen sein würde, wenn Origenes seinen ursprünglichen Plan nicht später geändert hätte, vgl. Koetschau in der Theol. Literaturzeitung 1893, 449—452. G. Bordes, L'apologétique d'Origène d'après le Contre Celse. (Thèse.) 8° Cahors 1900. — Zu vergleichen ist auch die Bd I 160, A. 1 verzeichnete Literatur über die Schrift des Celsus.

9. Schriften gegen Häretiker. — Einige Schriften gegen Häretiker bzw. Protokolle über mündliche Verhandlungen mit Häretikern sind verloren gegangen.

a) Eine Disputation mit einem gewissen Agnomon (?) Bassus, in welcher Origenes eine Stelle der Geschichte der Susanna, im griechischen Texte des Buches Daniel, ins Feld führte, ist nur aus dem Briefwechsel zwischen Julius Afrikanus und Origenes über die Geschichte der Susanna bekannt (Iul. Afr. Ep. ad Orig. c. 1; Orig. Ep. ad Afr. c. 2). Afrikanus schreibt: *ὅτε τὸν ἱερὸν ἐποιοῦ πρὸς τὸν Ἀγνώμονα διάλογον*, und Origenes sagt: *ἡνίκα διελεγομένην τῷ ἑταίρῳ ἡμῶν Βάσσῳ*. Agnomon wird ein anderer Name des Bassus gewesen sein, wenngleich man *τὸν ἀγνώμονα* auch appellativisch fassen könnte: den unverständigen oder undankbaren Menschen. Anlaß und Gegenstand der Disputation sind nicht bekannt.

b) In dem von Rufinus (De adulter. libr. Orig.)[1] aufbewahrten Fragmente eines Briefes an einige alexandrinische Freunde (Ep. ad quosdam caros suos Alexandriam) bezeugt Origenes, daß er, allem Anscheine nach zu Athen um 240, eine Disputation mit einem Häretiker hatte, deren Protokoll später von seinem Gegner gefälscht wurde (quae voluit addidit et quae voluit abstulit et quod ei visum est permutavit)[2]. Aus demselben Briefe hat auch Hieronymus Mitteilungen

---

[1] Bei Migne, PP. Gr. XVII 624—626.

[2] Ein anderer Häretiker, mit welchem Origenes zu Ephesus und zu Antiochien zusammentraf, setzte gar eine völlig erdichtete Disputation in Umlauf (ex nomine

gemacht (Adv. Ruf. II, 18), durch welche wir in den Stand gesetzt werden, jene Disputation zu identifizieren; es war der „dialogus Origenis et Candidi Valentinianae haereseos defensoris" (Hier., Adv. Ruf. II, 19) oder „dialogus adversus Candidum Valentinianum" (Hier. in dem Verzeichnisse der Schriften des Origenes)[1]. Weitere Nachrichten über Kandidus liegen nicht vor[2]. Der Streit zwischen ihm und Origenes drehte sich um das Problem des Ursprunges des Sohnes aus dem Vater und um die Frage, ob der Teufel noch das Heil erlangen könne (Hier., Adv. Ruf. II, 19).

c) Auch die um 244 zu Bostra in Arabien mit dem dortigen Bischofe Beryllus geführten Verhandlungen sind zu Papier gebracht worden. Eusebius nennt dieselben „die Fragen des Origenes an Beryllus" (*τὰς Ὠριγένους πρὸς αὐτὸν ζητήσεις*, Hist. eccl. VI, 33, 3); Hieronymus spricht von einem „dialogus Origenis et Berylli" (De vir. ill. c. 60). Beryllus ließ sich durch Origenes von der Verwerflichkeit des Monarchianismus überzeugen.

Von sonstigen Schriften, welche direkt der Bestreitung der Häresie gewidmet gewesen wären, haben wir keine Kunde. Zwar bemerkt Epiphanius, er habe gehört, daß Origenes die Manichäer widerlegte (Haer. 66, 21), und Theodoret erwähnt sogar Schriften des Origenes gegen Menander oder dessen Schüler (Haeret. fab. comp. I, 2), gegen Basilides und Isidorus (ebd. I, 4), gegen Hermogenes (I, 19), gegen die Enkratiten (I, 21), gegen die Marzioniten (I, 25), gegen die Nazaräer (II, 2), gegen die Elkesaiten (II, 7), gegen die Nikolaiten (III, 1). Endlich verweisen Pamphilus (Apol. pro Orig. praef. und c. 1) und Epiphanius (Haer. 64, 5) auf Schriften des Origenes gegen die Häretiker, ohne nähere Angabe der Adresse. Aber wenn nicht samt und sonders, so doch größtenteils sind diese Zeugnisse jedenfalls auf die beiläufige Polemik gegen Häretiker zu beziehen, wie sie fast allen Schriften des Origenes eigen ist.

Über die zuerst unter des Origenes Namen an das Licht getretenen Philosophumena s. § 81, 3, a. Über den unter dem Namen des Origenes überlieferten Dialog De recta in Deum fide s. § 68.

10. Dogmatische Schriften. — Von den dogmatischen Schriften liegen wenigstens noch Bruchstücke vor.

---

meo et suo conscripsit qualem voluit disputationem et misit ad discipulos suos, Orig. bei Ruf. a. a. O., Migne XVII 626).

[1] Preuschen (bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 377) führt die Disputation mit einem Häretiker (Orig. bei Ruf. a. a. O.) und den Dialog mit Kandidus als zwei verschiedene Schriften auf, obwohl Harnack bereits (ebd. I 182) auf die Identität hingewiesen hatte.

[2] Der Schriftsteller Kandidus, welchen Harnack (a. a. O. I 759) mit dem Valentinianer Kandidus identifizieren möchte, wird von Eusebius (Hist. eccl. V, 27) in den Ausgang des 2. Jahrhunderts versetzt und als *ἐκκλησιαστικὸς ἀνήρ* gekennzeichnet. Vgl. Bd I 494.

a) Die wichtigste der dogmatischen Schriften, *περὶ ἀρχῶν*, de principiis, in vier Büchern, ist in einer Übersetzung Rufins von Aquileja ihrem ganzen Umfange nach erhalten geblieben (Migne, PP Gr. XI 111—414). Als Wiedergabe des Originals kann jedoch diese Übersetzung um so weniger gelten, als sie, wie der Übersetzer selbst in seinem Vorworte erklärt, dogmatisch anstößige Stellen unterdrückt oder abgeändert und überdies Ergänzungen und Erläuterungen aus anderweitigen Schriften des Verfassers eingeschoben hat. Eine auf Wörtlichkeit abzielende Übersetzung der Schrift, welche Hieronymus auf Bitten seines Freundes Pammachius anfertigte (vgl. Hier., Epp. 83—85), sollte das Schicksal des Urtextes teilen. Nur einige Fragmente derselben sind auf uns gekommen, die meisten in und mit einem Briefe des hl. Hieronymus an Avitus (Ep. 124). Bedeutender als diese Fragmente sind die Überbleibsel des Urtextes selbst. Zwei größere Abschnitte desselben, der Anfang des dritten und der Anfang des vierten Buches, sind durch Aufnahme in die Philocalia (c. 1 und c. 21) gerettet worden; kürzere Zitate finden sich namentlich in dem Edikte des Kaisers Justinians gegen Origenes vom Jahre 543 [1].

Der Titel *περὶ ἀρχῶν* kündigt ein Werk über die Grundlehren oder Hauptsätze des christlichen Glaubens an. Unter *ἀρχαί* sind nicht etwa die Prinzipien der Dinge, sondern die Anfangsgründe oder Grundartikel der Glaubenswissenschaft zu verstehen [2]. Die Einleitung entwickelt den Plan der Arbeit. Grund und Quelle aller Wahrheit sei das Wort Christi und der Apostel. Weil jedoch auch unter denjenigen, welche sich zum Glauben an das Christentum bekennen, in manchen, und nicht bloß nebensächlichen Punkten keine Übereinstimmung herrsche, so sei vor allem eine feste Norm und Regel aufzustellen, an welcher die Lehre Christi und der Apostel mit Sicherheit erkannt werden könne. Dieses Kriterium der Wahrheit sei die Lehrverkündigung der Kirche, in welcher die Predigt der Apostel fortlebe: „illa sola credenda est veritas, quae in nullo ab ecclesiastica et apostolica discordat traditione“ (De princ. praef. n. 2). Die kirchliche Gnosis nun strebe nach einer wissenschaftlichen Erkenntnis der überlieferten Wahrheit. Die Apostel nämlich hätten es nicht für nötig erachtet, über die Gründe und den Zusammenhang ihrer einzelnen Lehrsätze Rechenschaft zu geben; sie hätten sich begnügt, zu sagen, daß es sich so und so verhalte, seien aber auf die Fragen nach dem Wie und dem Warum nicht eingegangen, damit diejenigen unter ihren Nachfolgern, welche von einem besonderen Eifer für die Weisheit beseelt wären, Anlaß zur Übung ihres Geistes fänden. Ebenso

---

[1] S. den Wortlaut des Ediktes bei Mansi, SS. Conc. Coll. IX 487—534; Migne, PP Gr. LXXXVI 1, 945—990.

[2] Über die Bedeutung des Titels s. Redepenning, Origenes I 394 ff. Vgl. indessen J. Kuhn, Katholische Dogmatik 1^2, Tübingen 1859, 365 f.

lasse auch die Lehre der Kirche eine Reihe von Fragen unbeantwortet; vieles spreche sie ganz bestimmt und deutlich aus; anderes bleibe dahingestellt oder werde doch nicht klar und endgültig entschieden. Auf der Grundlage der normativen Erklärungen der Apostel und der Kirche sei ein umfassendes und abgerundetes Lehrgebäude aufzuführen: „oportet igitur velut elementis ac fundamentis huiusmodi uti omnem qui cupit seriem quamdam et corpus ex horum omnium ratione perficere, ut manifestis et necessariis assertionibus de singulis quibusque quid sit in vero rimetur et unum, ut diximus, corpus efficiat exemplis et affirmationibus, vel his quas in sanctis scripturis invenerit, vel quas ex consequentiae ipsius indagine et recti tenore repererit“ (De princ. praef. n. 10).

Die Gnosis hat also einerseits das Wie und das Warum zu dem einfachen Daß der apostolischen Predigt nachzuweisen und anderseits die mannigfachen Lücken des kirchlichen Dogmas auszufüllen und auf diese Weise ein in sich zusammenhängendes und abgeschlossenes Ganzes, ein System der christlichen Wahrheit herzustellen. Das erforderliche Material liefert die Heilige Schrift. Nicht unwichtige Hilfe leistet die logische Durchdringung und folgerichtige Zergliederung der positiven Lehre.

Das erste der vier Bücher handelt hauptsächlich von Gott und seiner Einheit und Geistigkeit, von dem Logos und dem Heiligen Geiste, von dem Reiche der Engel. Das zweite verbreitet sich über die Welt und die Menschheit, ihre Erneuerung durch die Menschwerdung des Logos und ihr Endziel, das ewige Leben. Das dritte erörtert das Wesen der menschlichen Willensfreiheit, den Kampf zwischen dem Guten und dem Bösen und den schließlichen Triumph des Guten. Das vierte endlich bringt eine Theorie der Schriftauslegung. Meist werden die einzelnen Glaubenssätze zuerst kurz vorgeführt, sodann in philosophisch-spekulativer Weise weitläufig beleuchtet und verteidigt und zum Schlusse auch aus der Heiligen Schrift begründet.

Das Werk war ein erster Versuch. Ein organisch gegliedertes „corpus doctrinae christianae“ hatte noch niemand in Angriff genommen. Auch war das Werk eine hervorragende Leistung, wenngleich die Ausführung der Idee nicht ganz entsprach. Es sollte eine wissenschaftliche Dogmatik werden, und es ward ein Mittelding zwischen Dogmatik und Philosophie, eine Art positiver Religonsphilosophie. Den Zeitbedürfnissen aber mochte es in dieser Form noch mehr entgegenkommen. Ohne Zweifel war Origenes von der Absicht geleitet, dem Gnostizismus eine kirchliche Glaubenswissenschaft gegenüberzustellen. Und auf manchen entscheidenden Punkten, in der Lehre von dem Wesen Gottes, von der Schöpfung der Welt, von der gottmenschlichen Persönlichkeit Christi, von der menschlichen Willens-

freiheit, hat er den gnostischen Dualismus, Emanatismus, Doketismus siegreich aus dem Felde geschlagen. Aber freilich hat er sich auch viele und schwere Fehlgriffe zu Schulden kommen lassen. Sein ungezügelter Wissenstrieb, ohne Verständnis für die Begrenztheit menschlicher Erkenntnis, hat ihn zu Hypothesen verleitet, wie sie bis dahin in kirchlichen Kreisen unerhört waren. Er behauptet eine ewige oder anfangslose Welt, ein vorzeitliches Dasein der Menschenseelen, eine endliche Erlösung und Beseligung aller gefallenen Geister usw. Kurz, er schuf eine Religionsphilosophie, in welcher Christentum und Platonismus mit einander vermischt, christliche Glaubenslehren nach platonischen Philosophemen aus- und umgedeutet sind. Keine seiner andern Schriften hat so heftige Anfechtungen erfahren, und zwar nicht erst in den Tagen Justinians, sondern schon im 3. Jahrhunderte. Pamphilus sagt von den Büchern De principiis: „quamplurima a calumniatoribus incusantur", „maxime ab accusatoribus arguuntur" (Apol. pro Orig. praef. und c. 3)[1]. Vermutlich ist es auch dieses Werk gewesen, welches Bischof Demetrius von Alexandrien veranlaßte, gegen Origenes einzuschreiten (vgl. Abs. 2).

Die Abfassung des Werkes ist nach Eusebius (Hist. eccl. VI, 24, 3) „vor die Abreise des Origenes von Alexandrien", also vor das Jahr 231 zu setzen. Aber eine bis ins Jahr 213 zurückreichende Jugendarbeit, wie Schnitzer glaubte, kann es nicht sein[2], weil es allenthalben die Kraft und Geübtheit des Mannesalters voraussetzt. Wahrscheinlicher ist es um 230 entstanden.

Eine Separatausgabe des Werkes De principiis veranstaltete E. R. Redepenning, 8° Leipzig 1836. Vgl. C. Fr. Schnitzer, Origenes über die die Grundlehren der Glaubenswissenschaft. Wiederherstellungsversuch [in deutschem Texte]. 8° Stuttgart 1835. P. Mehlhorn, Die Lehre von der menschlichen Freiheit nach Origenes' περὶ ἀρχῶν: Zeitschr. f. Kirchengesch. II (1877—1878) 234—253. Die neueste Zeit hat das Werk in auffälliger Weise vernachlässigt.

Unter dem „libellus de arbitrii libertate", welchen Origenes selbst in seinem Kommentare über den Römerbrief anzieht (VII, 16, bei Migne XIV 1145), ist wohl nur das erste Kapitel des dritten Buches De principiis (περὶ αὐτεξουσίου, de arbitrii libertate) zu verstehen. Origenes will sehr wahrscheinlich auf De princ. III, 1, 18 verweisen. — Das Schriftchen (συνταγμάτιον) über die Sünde wider den Heiligen Geist, welches Athanasius (Ep. 4 ad Serap. c. 9) anführt oder anzuführen scheint, ist jedenfalls nur das dritte Kapitel des ersten Buches De principiis (de Spiritu sancto). Athanasius zitiert (a. a. O. c. 10) die Stelle De princ. I, 3, 5.

Die angebliche „Expositio Origenis in symbolum" in lateinischer Sprache, bei Pitra, Analecta sacra III, Paris 1883, 583—588, ist des Bischofs

[1] Auch Hieronymus fand in diesen Büchern mehr Schlechtes als Gutes (plus mali quam boni, Ep. 85, ad Paulinum, c. 3; vgl. Ep. 124).

[2] Gegen Schnitzer s. Redepenning, Origenes I 404 A. 1.

Nicetas von Remesiana Explanatio symboli habita ad competentes; s. Caspari, Alte und neue Quellen zur Gesch. des Taufsymbols und der Glaubensregel, Christiania 1879, 309—315.

b) Gleichfalls zu Alexandrien, in den Tagen des Kaisers Alexander Severus (222—235), schrieb Origenes, wie Eusebius bezeugt, zehn Bücher Stromata oder „Teppiche“: *τοὺς ἐπιγεγραμμένους Στρωματεῖς, ὄντας τὸν ἀριθμὸν δέκα,* sagt der Kirchenhistoriker (Hist. eccl. VI, 24, 3); „Stromatum libros X“, sagt das oft zitierte Verzeichnis, inmitten einer Aufzählung exegetischer Schriften. Dieses Werk ist bis auf dürftige Reste (Migne XI 99—108)[1] zu Grunde gegangen, und der früher schon einmal, aus Anlaß der Stromata des Klemens von Alexandrien (§ 46, 4), besprochene Titel ist nicht geeignet, den Inhalt auch nur erraten zu lassen. Etwas Aufklärung gibt die Bemerkung des hl. Hieronymus, Origenes habe in den Stromata die christliche Lehre mit der Lehre der Philosophen in Vergleich gebracht und alle Dogmen unserer Religion aus Plato und Aristoteles, Numenius und Kornutus[2], zu begründen versucht (Hier., Ep. 70, ad Magnum, c. 4; vgl. Ep. 84, ad Pamm. et Oc., c. 3). Nach einer beliebt gewordenen Vermutung hatten auch die von Eusebius (a. a. O. VI, 18, 3) erwähnten kritischen Kommentare über Schriften heidnischer Philosophen in den Stromata ihre Stelle.

Außerdem aber müssen Scholien zu Bibeltexten einen breiten Raum eingenommen haben, und aus diesem Umstande dürfte Licht auf die Stellung der Stromata in dem Verzeichnisse fallen. Das neunte Buch handelte, wie Hieronymus versichert, über Dan. 4, 5 ff nach der Übersetzung Theodotions (Hier., Comm. in Dn ad 4, 5). Im zehnten Buche war von den siebzig Wochen Dn 9, 24 ff (Hier., ebd. ad 9, 24) sowie „de Susannae et Belis fabulis“ die Rede (ebd. ad 13, 1; folgt ein längeres Referat)[3]. Ein, wie es scheint, noch größerer Teil des zehnten Buches wurde durch Scholien zum Galaterbriefe ausgefüllt (decimum Stromatum suorum librum commatico super explanatione eius, sc. epistolae Pauli ad Galatas, sermone complevit, Hier., Comm. in Gal prol.; vgl. ebd. ad 5, 13:

---

[1] Übrigens bedarf die Sammlung der Fragmente bei Migne der Ergänzung. Es fehlt schon ein Scholion zu Apg 1, 12 bei I. A. Cramer, Catena in Acta ss. apostolorum, Oxonii 1838, 10 (*Ὠριγένης ἐν τῷ πέμπτῳ στρωματεῖ*). Mehrere weitere Scholien zu Stellen des ersten Korintherbriefes, des Römerbriefes und des Jakobusbriefes sind erst durch E. Frhr. v. d. Goltz, Eine textkritische Arbeit des 10. bzw. 6. Jahrhunderts, Leipzig 1899, 96—98, bekannt geworden.

[2] Den Platoniker Numenius und den Stoiker Kornutus zählt auch Porphyrius (bei Eus., Hist. eccl. VI, 19, 8) zu den Lieblingsschriftstellern des Origenes; s. Abs. 1 S. 72.

[3] Zur Kritik der Aufschrift „de Susannae et Belis fabulis“ sowie des folgenden Referates s. Julius, Die griechischen Danielzusätze und ihre kanonische Geltung, Freiburg i. Br. 1901, 53 f. Vgl. vorhin S. 119 A. 1.

ein längeres Zitat; Ep. 112, ad Aug., c. 6). Diesen Angaben des hl. Hieronymus sind die Zitate aus den Stromata in der mehrgenannten Athoshandschrift [1] an die Seite zu stellen. Vier Zitate aus dem vierten Buche der Stromata beziehen sich sämtlich auf Stellen des ersten Korintherbriefes und beweisen damit, daß das vierte Buch sich eingehender mit diesem Briefe befaßt hat. Zwei Zitate aus dem dritten Buche der Stromata betreffen Stellen des Römerbriefes; Origenes selbst verweist einmal auf die im dritten Buche der Stromata gegebene Erklärung einer Stelle des Matthäusevangeliums (*ἐν τῷ τρίτῳ τῶν στρωματέων*, Comm. in Io XIII, 45, Migne XIV 480).

Die Schlußfolgerung des Entdeckers der Athoshandschrift, „daß die *στρωματεῖς* eine Reihe exegetischer Anmerkungen zu ausgesuchten schwierigeren Schriftstellen bildeten, die einen apologetischen Zweck verfolgten“ [2], ist in dem vorliegenden Materiale nicht ausreichend begründet, und ganz verfehlt erscheint die Hypothese, „daß die sog. *σημειώσεις*, welche andere mit den *σχόλια* identifiziert haben, in den *στρωματεῖς* zu suchen sind“ [3]. Die Scholienwerke zu einer Reihe biblischer Schriften sind unzweifelhaft sowohl *σχόλια* als auch *σημειώσεις* genannt worden (s. Abs. 4). Allerdings aber muß die Behandlung biblischer Texte in den Stromata mit der Art und Weise jener Scholienwerke sich nahe berührt haben, nämlich gleichfalls in Scholien oder Noten verlaufen sein [4]. Es geht jedoch nicht an, die Stromata als ein Scholienwerk zu betrachten, schon deshalb nicht, weil dieselben durch ihren Titel selbst bereits von den Scholien sowohl wie von den Homilien und Kommentaren unterschieden werden. Zunächst und hauptsächlich haben sie wohl ohne Zweifel dogmatisch-philosophisches Gepräge getragen.

Redepenning (Origenes I XIII; II IV) erhoffte nähere Aufschlüsse über die Stromata von einer Handschrift des Eskurial (cod. Matrit. bibl. nat. B 31 a. 1047), welche Exzerpte aus den Stromata von der Hand des Presbyters Beatus von Libana enthalten sollte. Diese Hoffnung hat sich als trügerisch erwiesen. Die fraglichen Exzerpte sind nichts weiteres als das Referat über des Origenes Ansichten „de Susannae et Belis fabulis“ bei Hier., Comm. in Dn c. 13—14; s. Klostermann in den Sitzungsberichten der k. preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin 1897, 862.

c) In dem Werke De principiis nimmt Origenes auf ältere Bücher De resurrectione Bezug: „de quo in aliis quidem libris quos de resurrectione scripsimus plenius disputavimus“ (De princ. II, 10, 1).

---

[1] Siehe Frhr. v. d. Goltz, Eine textkritische Arbeit usw. 96—98.

[2] Ebd. 98. [3] Ebd. 97.

[4] Man beachte namentlich, daß die Ausführung über den Galaterbrief im zehnten Buche der Stromata ein „commaticus sermo“, eine Auslegung in Form von Anmerkungen, war (Hier., Comm. in Gal prol.), gleichwie auch die Scholien über das Matthäusevangelium ein „commaticum interpretationis genus“ darstellten (Hier., Comm. in Mt prol.).

Auch diese Bücher müssen also zu Alexandrien, vor dem Jahre 231, veröffentlicht worden sein. Eusebius macht zwei Bücher περὶ ἀναστάσεως namhaft, mit dem Beifügen, der Verfasser tue dieser Bücher selbst in seinem Kommentare über die Klagelieder Erwähnung (Hist. eccl. VI, 24, 2) [1]. Das Verzeichnis sagt gleichfalls: „De resurrectione libros II", fährt jedoch noch fort: „Et alios de resurrectione dialogos II" Origenes hat demnach in zwei verschiedenen Schriften über die Auferstehung gehandelt. Die Abfassungszeit der beiden Dialoge läßt sich nicht mehr ermitteln; laut Theophilus von Alexandrien waren dieselben Ambrosius, dem Freunde des Origenes, gewidmet (Theoph. Alex. bei Hier., Ep. 92, 4; vgl. Ep. 96, 16). Später sind die „libri II" und die „dialogi II" zu einem Ganzen in vier Büchern vereinigt worden, so daß Hieronymus (Contra Ioh. Hierosol. c. 25) von einem vierten Buche des Origenes De resurrectione reden kann.

Es erübrigen von den zwei Schriften nur noch einzelne Fragmente (Migne XI 91—100), aufbewahrt von Pamphilus (Apol. pro Orig. c. 7), von Methodius von Olympus (De resurrectione), von Hieronymus (Contra Ioh. Hierosol. c. 25—26). Die Schrift des hl. Methodius über die Auferstehung, deren weiter unten noch zu gedenken ist (§ 74, 3, c), setzt sich die Widerlegung der Lehre des Origenes zur Aufgabe. Im Vordergrunde des Streites steht die Frage nach der Identität des Auferstehungsleibes mit dem diesseitigen Leibe. Origenes hatte die Vertreter einer materiellen Identität „simplices et philosarcas", „innocentes et rusticos" genannt (Hier., a. a. O. c. 25), und seinerseits die Identität auf gewisse Eigentümlichkeiten oder Formen der Materie beschränkt, während die Materie selbst beim Tode des Menschen zu der Urmaterie zurückkehre. Nach Methodius erstreckt sich die Identität auch auf die (individuell bestimmte) Materie und die einzelnen Bestandteile des Leibes.

Genaueres über die Lehre des Origenes von der Auferstehung bei L. Atzberger, Gesch. der christl. Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit, Freiburg i. B. 1896, 433 ff.

11. Praktisch-aszetische Schriften und nicht-exegetische Homilien. — Zwei praktisch-aszetische Schriften sind vollständig und zwar im Urtexte erhalten geblieben. Wenngleich durchaus nicht frei von Anzeichen heterodoxer Denkweise, müssen sie doch auch noch für spätere Geschlechter als Quellen der Erbauung sich brauchbar erwiesen haben.

a) Die mit Recht vielgerühmte, auch schon als „die Perle unter allen Werken des Alexandriners" [2] bezeichnete Schrift über das

---

[1] Die betreffende Stelle des Klageliederkommentares ist nicht mehr erhalten.

[2] G. Krüger, Gesch. der altchristl. Literatur, Freiburg i. B. und Leipzig 1895, 124.

Gebet (περὶ εὐχῆς, de oratione, Migne XI 416—561) fehlt auffallenderweise in dem Verzeichnisse, wird jedoch schon von Pamphilus (Apol. pro Orig. c. 8) als Eigentum des Origenes bezeugt. Die Echtheit ist damit allen Zweifeln entrückt. Ein Fragment ist durch eine Pariser Handschrift des 15. Jahrhunderts unter des Origenes Namen überliefert, während die einzige Handschrift, welche, abgesehen von einigen Lücken, den vollständigen Text bietet, ein Manuskript zu Cambridge aus dem 14. Jahrhundert (?), den Verfasser nicht nennt.

Die Schrift zerfällt in zwei Teile, von welchen der erste (c. 3 bis 17) über das Gebet im allgemeinen, der zweite (c. 18—30) über das Gebet des Herrn im besondern handelt. Gegenüber den Einreden, Gott kenne unsere Bedürfnisse ohnehin schon und Gott habe die Geschicke des einzelnen von Ewigkeit her unabänderlich vorausbestimmt, beleuchtet Origenes sehr ausführlich den Zweck, die Notwendigkeit und den Nutzen des Gebetes (c. 5—13). Ein besonderes Gewicht legt er auf die durch die Heilige Schrift und die tägliche Erfahrung gewährleistete Tatsache, daß die Erhebung des Herzens zu Gott, die Vergegenwärtigung Gottes oder die Versetzung in eine gottesfürchtige Stimmung an und für sich bereits einen heiligenden und weihenden Einfluß auf das ganze Tun und Lassen ausübe. Die Fragen nach dem Inhalt und der Art und Weise des rechten Gebetes werden schneller erledigt (c. 14—17). Die Anbetung (προσευχή), heißt es hier, komme dem Vater allein zu, aber keinem der geschaffenen Wesen, nicht einmal Christus. Die folgende Auslegung des Vaterunsers ist durch Originalität und Tiefsinn ausgezeichnet und reich an herrlichen Stellen. Mit Rücksicht auf die Besonderheiten der Texte bei Matthäus (6, 9—13) und bei Lukas (11, 2—4) ist übrigens Origenes sehr geneigt, zwei verschiedene Gebete ähnlichen Wortlautes anzunehmen (c. 18). Das Wort ἐπιούσιος (Mt 6, 11; Lk 11, 3) leitet er von οὐσία, „Substanz“, ab und versteht nun unter ἄρτος ἐπιούσιος eine der Substanz der Seele verwandte und deshalb der Seele Gesundheit, Wohlbefinden und Kraft verleihende himmlische Nahrung (c. 27). In der letzten Bitte, ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ (Mt 6, 13), scheint er πονηροῦ nicht als Neutrum: „von dem Übel“, sondern als Masculinum: „von dem Teufel“ aufzufassen (c. 30).

Ihre Entstehung verdankt die Schrift einer Anregung des schon mehrmals erwähnten Ambrosius und seiner Gattin oder Schwester Tatiana [1]. Koetschau läßt dieselbe im Jahre 233/234 verfaßt sein [2].

---

[1] Tatiana scheint c. 2 als Gattin des Ambrosius gekennzeichnet zu werden, und die Anrede γνησιώτατοι ἐν θεοσεβείᾳ ἀδελφοί c. 34 dürfte sich mit dieser Auffassung sehr wohl vereinbaren lassen. Ep. ad Iul. Afr. c. 16 nennt Origenes die Gattin des Ambrosius Marcella; Exhort. ad mart. c. 37 redet er von Schwestern des Ambrosius. Vermutlich hat Marcella auch den Namen Tatiana geführt.

[2] Koetschau, Origenes Werke I, Leipzig 1899, LXXV ff.

Da bereits auf den Kommentar zur Genesis Bezug genommen wird (c. 23), und zwar, wie es scheint, auf die späteren Bücher dieses Kommentares, welche nach 231 zu Cäsarea geschrieben wurden (vgl. Abs. 6), so ist die Abfassung jedenfalls nach dem Jahre 231 anzusetzen. Dagegen fehlt es, soviel ich sehe, an einem brauchbaren terminus ante quem[1]. Die zum Schlusse (c. 34) ausgesprochene Absicht, noch einmal „in schönerer und erhabenerer und klarerer Weise“ über das Gebet zu handeln, hat Origenes nicht mehr ausgeführt.

Die Schrift über das Gebet ist zuerst 1686 zu Oxford in 12°, ohne den Namen des Herausgebers, an das Licht getreten. Tüchtige Sonderausgaben lieferten J. R. Wetstein, 4° Basel 1694, und W. Reading, 4° London 1728. Eine vortreffliche neue Ausgabe verdanken wir P. Koetschau, Origenes Werke II, Leipzig 1899, 295—403; vgl. I (1899) LXXV—XC. In dieser Einleitung zu der Schrift über das Gebet bespricht Koetschau 1. Zeit, Ort und Zweck der Abfassung; 2. Inhalt und Gliederung; 3. Textgeschichte. Handschriften und Ausgaben. Eine hübsche deutsche Übersetzung der Schrift von J. Kohlhofer, Kempten 1874. E. Frhr. v. d. Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit. Eine geschichtliche Untersuchung, Leipzig 1901, 266—278, bietet eine Analyse des Inhalts.

b) Die zweite Schrift, in Manuskripten des 14. und des 16. Jahrhunderts erhalten, pflegt in den Handschriften wie in den Ausgaben (Migne XI 564—637) „Ermunterung zum Martyrium“ (*εἰς μαρτύριον προτρεπτικός*, sc. *λόγος*, exhortatio ad martyrium) betitelt zu werden. Die alten Zeugen sagen einfach „über das Martyrium“ (de martyrio, Pamph. Apol. pro Orig. c. 8; *περὶ μαρτυρίου*, Eus., Hist. eccl. VI, 28; de martyrio, in dem Verzeichnisse sowie bei Hier., De vir. ill. c. 56). Diese Schrift stammt aus dem Beginne der Verfolgung unter Maximinus Thrax im Jahre 235 und ist an Ambrosius und Protoktet, einen Priester der Gemeinde zu Cäsarea, gerichtet: „Beide waren nämlich in der Verfolgung in nicht geringe Gefahr geraten, haben sich aber, wie berichtet wird, durch ihren Bekennermut ausgezeichnet“ (Eus. a. a. O.). Origenes trug ihnen eine Reihe von Gründen vor, welche das Ausharren im Martyrium dem wahren Christen zur Pflicht machen. Die Heilige Schrift zeige deutlich, wie man dem neuen Nabuchodonosor, welcher die Anbetung seines Bildes und den Schwur bei seiner Tyche verlangte (c. 7 33), zu antworten habe. Etwas eilig hingeworfen, entbehrt dieses Mahnwort einer strengen Disposition, ist aber durchtränkt von wahrhaft erbaulichen und mit beredter Kraft entwickelten Gedanken, der warme Erguß

---

[1] Koetschau (a. a. O. LXXVII) findet einen solchen terminus darin, daß c. 3 ein Kommentar zum Buche Exodus angekündigt werde, welcher vor 240 ausgearbeitet worden sei. Die Worte c. 3: *εὐκαιρότερον ἐν ἄλλοις ἐξεταστέον* dürften allerdings von einem beabsichtigten Kommentare zum Buche Exodus zu verstehen sein. Wahrscheinlich aber ist dieser Kommentar niemals in Angriff genommen worden (vgl. Abs. 6).

eines von jeher nach dem Martertode als dem höchsten Glücke des Menschen dürstenden Herzens (vgl. Abs. 2).

Die Schrift über das Martyrium ist zuerst von J. R. Wetstein, 4° Basel 1674, herausgegeben worden. Die neueste und beste Ausgabe besorgte Koetschau a. a. O. I, Leipzig 1899, 1—47; vgl. IX—XXII. War Koetschau für die Schrift über das Gebet auf dieselben Hilfsmittel angewiesen, welche auch den früheren Herausgebern zu Gebote standen, so hatte er bei der Schrift über das Martyrium einen bedeutsamen Vorsprung. Während alle seine Vorgänger aus einem cod. Basileensis saec. XVI schöpften, konnte Koetschau zwei Manuskripte des 14. Jahrhunderts zu Grunde legen, einen cod. Venetus und einen cod. Parisinus, welch letzterer sich als die unmittelbare Vorlage des Basileensis erweist. Der Schreiber des Basileensis hat sich aber wiederholt Inkorrektheiten, insbesondere kleine Auslassungen, zu Schulden kommen lassen, so daß Koetschau sagen darf: „Meine Ausgabe bietet zum erstenmal den vollständigen Text“ (a. a. O. XIX). In Verbindung mit der Schrift über das Gebet hat Kohlhofer auch die Schrift über das Martyrium ins Deutsche übersetzt, Kempten 1874.

c) Außer exegetischen Homilien (Abs. 5) werden in dem Verzeichnisse noch einige andere Homilien namhaft gemacht: „de pace homilia I“, „exhortatoria ad Pioniam“, „de ieiunio“, „de monogamis et trigamis homiliae II“, „in Tharso homiliae II“ Die Titel selbst sind wenigstens zum Teil rätselhaft, und andere Spuren dieser Homilien haben bis jetzt nicht nachgewiesen werden können. Rolffs will den Titel „exhortatoria ad Pioniam“ mit den beiden folgenden „de ieiunio“ und „de monogamis et trigamis homiliae II“ zu einem Ganzen verbinden und annehmen, Origenes habe einer gewissen Pionia zwei Homilien oder paränetische Schriften gewidmet, über die Fastendisziplin und über die Ehepraxis. Beide Schriften hätten in die zu Rom aus Anlaß der montanistischen Bewegung entbrannten Streitigkeiten eingreifen, und zwar, wie sonstigen Äußerungen des Verfassers zu entnehmen sei, extremen Richtungen nach rechts und nach links gegenüber den durch Hippolytus vertretenen Standpunkt befürworten sollen. Diese Konjekturen überschreiten die Grenzen erlaubter Kombination. Ob jene Homilien nach Rom gerichtet waren, wissen wir nicht, und zu welcher Zeit sie verfaßt wurden, wissen wir auch nicht. Es sind eben nur die Titel bekannt.

E. Rolffs, Urkunden aus dem antimontanistischen Kampfe des Abendlandes, Leipzig 1895 (Texte und Untersuchungen usw. XII 4), 109—122: „Origenes' Stellung im antimontanistischen Kampfe des Abendlandes.“

12. Briefe. — Von der ausgebreiteten Korrespondenz, welche Origenes geführt hat, erübrigen nur verschwindend geringe Reste.

a) Das Altertum hat mehrere Sammlungen von Briefen des Origenes gekannt. Eine Sammlung, welche Eusebius veranstaltete, umfaßte mehr als hundert Nummern (Eus., Hist. eccl. VI, 36, 3). Vermutlich ist es diese Eusebianische Sammlung, welche in dem Verzeichnis

der Schriften des Origenes unter dem Titel „Epistolarum eius ad diversos libri IX“ auftritt. Eben diese Sammlung mag auch Rufinus im Auge gehabt haben, wenn er ein Fragment eines Briefes „ex libro epistolarum Origenis quarto“ anführt (Ruf., De adulter. libr. Orig. bei Migne XVII 623). Das Verzeichnis nennt aber noch zwei andere Sammlungen, eine Sammlung von Briefen des Origenes: „Aliarum epistolarum libri II“, und eine Sammlung von Briefen an Origenes oder über Origenes: „Excerpta Origenis et diversarum ad eum epistolarum libri II; epistolae synodorum super causa Origenis in libro secundo“ Die „epistolae synodorum“ sind wohl die Rundschreiben der auf Veranlassung des Bischofs Demetrius von Alexandrien in Sachen des Origenes abgehaltenen Synoden.

b) Nur zwei Briefe des Origenes sind vollständig erhalten geblieben, ein Brief an Julius Afrikanus und ein Brief an Gregor den Wundertäter, dieselben Briefe, wie es scheint, welche das Verzeichnis mit den Worten „Origenis, Africani et Gregorii [epistolae]“ besonders aufführt. Der Brief an Gregor den Wundertäter (Migne XI 88—92), von Basilius und Gregor von Nazianz in ihre Philocalia Origenis (c. 13) aufgenommen, enthält väterliche Mahnungen an den früheren Schüler, in dem Interesse für die heiligen Schriften nicht zu erkalten und das Studium der weltlichen Wissenschaften nur als Mittel zum Zweck zu betrachten. Nach Koetschau ist dieser Brief zwischen 238 und 243 von Nikomedien aus geschrieben worden. Dräseke hatte denselben in das Jahr 235 oder 236 setzen wollen. Umfangreicher und wichtiger ist das durch zahlreiche Handschriften überlieferte Schreiben an Julius Afrikanus (Migne XI 48—85), die Antwort auf einen gleichfalls noch erhaltenen Brief des Afrikanus an Origenes (ebd. XI 41—48). Afrikanus knüpfte an eine Disputation an, in welcher Origenes sich auf die Geschichte der Susanna, im griechischen Texte des Buches Daniel, berufen hatte (vgl. Abs. 9 a). Diese Erzählung, fuhr er fort, fehle ja doch im hebräischen Texte des Buches Daniel, ebenso wie die Erzählung von Bel und dem Drachen, und aus sprachlichen und sachlichen Gründen könne dieselbe weder als ein ursprünglicher Bestandteil des Buches Daniel gelten noch auf kanonische Dignität Anspruch erheben. Berühmt geworden ist insbesondere der Hinweis auf die Wortspiele πρῖνον-πρίσει, σχῖνον-σχίσει, aus welchen Afrikanus, scharfsinnig, aber voreilig, die Originalität des griechischen Textes der Geschichte der Susanna folgerte. Origenes verteidigt in seiner Antwort mit großem Aufwand von Gelehrsamkeit die Kanonizität der beiden genannten Erzählungen sowohl wie auch des Gebetes des Azarias und des Lobgesanges der drei Jünglinge. Alle diese Stücke ständen nicht bloß bei den Septuaginta, sondern auch bei Theodotion, und, was entscheidend sei, alle erfreuten sich in der Kirche Christi durchaus un-

getrübter Anerkennung. Die Kirche habe den Umfang des alttestamentlichen Kanons zu bestimmen und den Gläubigen das wahre Danielbuch darzureichen (vgl. Abs. 7). Ein hebräisches Original der Geschichte der Susanna im besonderen sei nicht ausgeschlossen. Die Wortspiele des griechischen Textes ließen sich als kunstvolle Nachbildungen hebräischer Paronomasien begreifen. Vielleicht sei die genannte Erzählung ihres Inhaltes wegen von den Juden mit Absicht aus dem hebräischen Danielbuche entfernt worden. Dieses Schreiben ist während eines kurzen Aufenthaltes zu Nikomedien (c. 1 15), im Hause des oft genannten Ambrosius (c. 16), um das Jahr 240 verfaßt.

J. Dräseke, Der Brief des Origenes an Gregorios von Neocäsarea: Jahrbb. f. protest. Theol. VII (1881) 102—126. P Koetschau hat diesen Brief seiner Ausgabe der Dankesrede Gregors des Wundertäters an Origenes. Freib. i. B. u. Leipzig 1894 (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtl. Quellenschriften IX), als Anhang beigegeben (40—44; vgl. xv—xvii). — Eine mit reichen Noten versehene Ausgabe des Briefes an Afrikanus sowie des Briefes des Afrikanus an Origenes lieferte J. R. Wetstein, Basel 1674.

c) Mehrere andere Briefe lernen wir aus dem sechsten Buche der Kirchengeschichte Eusebs kennen. Der brieflichen Mahnung zur Standhaftigkeit, welche Origenes, kaum sechszehn Jahre alt, an seinen Vater im Kerker richtete (Eus. a. a. O. VI, 2, 6), ist früher schon (Abs. 2) gedacht worden. Aus einem Briefe, in welchem Origenes sich gegen den Vorwurf allzu großen Eifers für die Wissenschaften der Griechen verteidigte, hat Eusebius ein längeres Bruchstück mitgeteilt (ebd. VI, 19, 12—14). Einen Brief an Kaiser Philippus Arabs (244—249) und einen Brief an dessen Gemahlin Severa begnügt der Kirchenhistoriker sich namhaft zu machen (ebd. VI, 36, 3), ohne auf den Inhalt oder die Veranlassung einzugehen. Wenn Vincentius von Lerinum von mehreren Briefen an Philippus Arabs redet (Common. c. 17), so ist dies wohl nur eine ungenaue Ausdrucksweise. Endlich erwähnt Eusebius Briefe an Papst Fabianus (236—250) und an sehr viele andere Kirchenvorsteher „in Betreff seiner Rechtgläubigkeit“ (a. a. O. VI, 36, 4).

In dem Briefe an Papst Fabianus hat Origenes nach dem Zeugnisse des hl. Hieronymus (Ep. 84, ad Pamm. et Oc., c. 10) sein Bedauern darüber ausgesprochen, daß seine Schriften Verstöße gegen die kirchliche Lehre enthielten (poenitentiam agit cur talia scripserit), und seinem Freunde Ambrosius den Vorwurf gemacht, für ihn allein bestimmte Schriften indiskreterweise der Öffentlichkeit übergeben zu haben (causas temeritatis in Ambrosium refert quod secreto edita in publicum protulerit).

Von nicht geringerem Interesse ist ein Brief an einige alexandrinische Freunde (Epistola ad quosdam caros suos Alexandriam),

aus welchem Rufinus (De adulter. libr. Orig. bei Migne XVII 624 ff) und Hieronymus (Adv. Ruf. II, 18) Fragmente aufbewahrt haben. Dieser Brief wandte sich in scharfen Worten gegen Bischof Demetrius von Alexandrien und alle diejenigen, welche seinem Vorgehen gegen Origenes zugestimmt hatten. Origenes will unrechtmäßigerweise exkommuniziert worden sein (frustra ab ecclesiis excommunicatum esse se dicit, Hier. a. a. O.), weist die ihm zur Last gelegte Lehre, daß der Teufel noch gerettet werden könne, mit Entrüstung zurück und beklagt sich bitter über Fälschungen seiner Schriften (vgl. Abs. 9, b). Vermutlich ist dieser Brief zu identifizieren mit der in dem Verzeichnisse angeführten „Epistola pro apologia operum suorum, libri II"

Über einen andern Brief verwandten Inhalts berichtet Rufinus (a. a. O. bei Migne XVII 626): „Meminimus sane etiam in alia eius epistola similem nos de librorum suorum falsitate legisse querimoniam, cuius epistolae exemplar in praesenti non habui"

Hieronymus erwähnt noch Briefe an Bischof Beryllus von Bostra (De vir. ill. c. 60; vgl. Abs. 9, c), sowie einen Brief, in welchem Origenes seinen Freund Ambrosius, wegen des steten Drängens zu literarischer Betätigung, ἐργοδιώκτην, „Werkführer" oder „Aufseher" (vgl. Ex. 3, 7; 5, 6 ff LXX) genannt hatte (ebd. c. 61). Dieser letztere Brief darf vielleicht mit einem von Suidas (Lex. s. v. Orig.)[1] angezogenen Briefe des Origenes identifiziert werden, in welchem der glühende Eifer des Ambrosius für das Studium der Heiligen Schrift geschildert wurde[2].

Von zwei weiteren Briefen geben des Bischofs Viktor von Kapua „Scholia veterum Patrum" Kunde. Viktor zitiert drei Fragmente aus einem Briefe „ad Gobarum de undecima" (?) und ein Fragment aus einem Briefe „ad Firmilianum de his qui fugiant quaestiones"[3]. Der Name Firmilian läßt an Bischof Firmilian von Cäsarea in Kappadozien denken, welchen Eusebius (Hist. eccl. VI, 27) als einen begeisterten Anhänger und Verehrer des Origenes schildert.

---

[1] Ed. Bernhardy II 1, 1279 f.

[2] Von anderer Seite ist der von Suidas angezogene Brief für identisch erklärt worden mit einem Briefe, welcher laut Hieronymus (Ep. 43, ad Marcellam, c. 1) von Ambrosius geschrieben und an Origenes gerichtet war. Derselbe handelte von der unablässigen Lesung der Heiligen Schrift, wie sie im Hause des Ambrosius gepflegt wurde, so oft Origenes als Gast erschien. Hieronymus soll diesen Brief, welcher Origenes angehöre, irrtümlich Ambrosius zugewiesen haben (so auch Westcott im Dict. of Christian Biography I 90; vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 328 f). Diese Annahme erscheint unberechtigt. Die beiden Zitate oder Referate, bei Suidas und bei Hieronymus, berühren sich durchaus nicht so nahe, daß es trotz der bestimmten Angabe der Referenten gefordert oder auch nur gestattet wäre, eine und dieselbe Vorlage vorauszusetzen.

[3] Bei Pitra, Spicilegium Solesmense I, Paris. 1852, 267 f.

Gleichwohl wird die Echtheit dieser beiden Briefe beim Mangel anderweitiger Zeugnisse als sehr zweifelhaft bezeichnet werden müssen.

Unecht ist der aus einem Katenenfragmente bekannte Brief an die Presbyter Photius und Andreas. Anderswo tritt dieser Brief bzw. das Fragment unter dem Namen des Monophysiten Severus von Antiochien auf (s. Migne XVII 28; vgl. XI 37 f).

In der wiederholt zitierten Athoshandschrift wird zu 2 Tim 3, 13 ein Brief des Origenes πρὸς Ἀτράνην angeführt, wohl soviel als „an Atranes", und nicht „an einen Unbekannten" [1].

13. Unsicheres. — Endlich sind noch einige Schriften oder Schriftentitel anzuführen, über welche sich vorderhand kein sicheres Urteil fällen läßt.

a) Hieronymus berichtet in der Vorrede seines „Liber interpretationis hebraicorum nominum", Philo von Alexandrien habe ein etymologisches Lexikon der hebräischen Eigennamen des Alten Testamentes verfaßt und Origenes habe diese Arbeit durch eine Erklärung der Eigennamen des Neuen Testamentes ergänzt und vervollständigt (inter cetera enim ingenii sui praeclara monumenta etiam in hoc laboravit, ut quod Philo quasi Judaeus omiserat, hic ut Christianus impleret). Die genannte Schrift des hl. Hieronymus will eine lateinische Bearbeitung der vereinigten Lexika der beiden Alexandriner sein. Eines Onomastikons unter dem Namen Philos gedenkt auch Eusebius (Hist. eccl. II, 18, 7) [2]. Ein Onomastikon des Origenes hingegen wird weder bei Eusebius noch auch in dem Verzeichnisse erwähnt, sondern, soviel bekannt, nur noch in den unter den Schriften Justins des Märtyrers stehenden „Quaestiones et responsiones ad orthodoxos" Der lange vergeblich gesuchte Verfasser dieses Werkes darf nach den Ausführungen Harnacks wohl unbedenklich in Diodor von Tarsus wiedergefunden werden. Er nennt das Onomastikon des Origenes: ἡ ἑρμηνεία τῶν ἑβραϊκῶν ὀνομάτων (Qu. 94 bzw. 82), und wiederum: πάντων τῶν ἐν ταῖς θείαις γραφαῖς ἐμφερομένων ἑβραϊκῶν ὀνομάτων ἢ μέτρων ἡ ἑρμηνεία (Qu. 98 bzw. 86) [3]. Beide Ausdrücke passen offenbar nur auf ein die ganze Heilige

---

[1] Siehe Frhr. v. d. Goltz, Eine textkritische Arbeit des 10. bzw. 6. Jahrhunderts, Leipzig 1899, 89 99.

[2] Hieronymus (a. a. O.) schreibt: Philo, vir disertissimus Iudaeorum, Origenis quoque testimonio comprobatur edidisse librum hebraicorum nominum. Dieses „testimonium Origenis" läßt sich in den uns überlieferten Schriften des Origenes nicht mehr aufzeigen. Doch spricht Origenes einmal von einer „Erklärung der Namen", ohne indessen einen Verfasser zu nennen: εὕρομεν τοίνυν ἐν τῇ ἑρμηνείᾳ τῶν ὀνομάτων, Comm. in Io II 27. Wahrscheinlich hat Hieronymus das „testimonium" in der Vorrede des ntl Onomastikons angetroffen.

[3] In der Ausgabe der „Quaestiones et responsiones" bei de Otto, Corpus apolog. christ. V³, Ienae 1881, führen die zitierten Fragen die Nrn 82 und 86.

Schrift, und nicht bloß das Neue Testament, umspannendes Onomastikon, und nach dem zweiten Ausdruck muß dieses Onomastikon außerdem auch eine Erklärung der hebräischen Maße enthalten haben. Diodor scheint demnach dasselbe Werk, welches Hieronymus an Philo und Origenes verteilt, seinem ganzen Umfange nach Origenes zuzuschreiben. Nach Hieronymus (a. a. O.) fand das Philonische Onomastikon auf griechischem Boden weite Verbreitung, ward infolgedessen auch vielfach abgeändert und erweitert und war um 390, als Hieronymus an eine lateinische Bearbeitung Hand legte, in sehr abweichenden, zum Teil sehr entstellten Textrezensionen in Umlauf.

Martianay und Vallarsi haben ihren Ausgaben der Werke des hl. Hieronymus drei griechische Schriften bzw. Fragmente einverleibt, in welchen sie verschiedene Rezensionen bzw. Fragmente von Rezensionen der griechischen Vorlage des hl. Hieronymus erblickten: „Graeca fragmenta libri nominum hebraicorum“, „Lexicon graecum nominum hebraicorum“, „Origeniani lexici nominum hebraicorum aliud exemplar“ de Lagarde hat diese Schriften ebenso wie die Schrift des hl. Hieronymus in seine Onomastica Sacra, Göttingen 1870 und 1887, aufgenommen. Auf die dornenvolle Frage nach der Herkunft oder Entstehungszeit der griechischen Schriften ging de Lagarde nicht ein. Er nahm jedoch in dem „Lexicon graecum nominum hebraicorum“ Spuren einer griechischen Übersetzung der Schrift des hl. Hieronymus wahr [1], aus denen sich sofort ergibt, daß dieses Lexikon wenigstens in seiner überlieferten Gestalt nicht vor, sondern hinter die Schrift des hl. Hieronymus zu stellen ist. Siegfried verglich die Erklärungen der drei griechischen Schriften mit den in den Werken Philos vorkommenden Worterklärungen und stellte fest, daß die Zahl der Etymologien, in welchen jene Schriften mit Philo zusammentreffen, eine sehr geringe ist [2]. Rezensionen eines Philonischen Onomastikons müßten eine reichere Fülle von Parallelen aufweisen.

v. Gebhardt konnte griechische Erklärungen der in dem Barnabasbriefe auftretenden Namen veröffentlichen, welche eine unge-

---

In der auf eine neu entdeckte, reichhaltigere und zuverlässigere Handschrift zurückgehenden Ausgabe von A. Papadopulos-Kerameus, *Θεοδωρήτου ἐπισκόπου πόλεως Κύῤῥου πρὸς τὰς ἐπενεχθείσας αὐτῷ ἐρωτήσεις παρά τινος τῶν ἐξ Αἰγύπτου ἐπισκόπων ἀποκρίσεις*, 8° St. Petersburg 1895, sind es die Fragen 94 und 98. Ich benutze die letztere Ausgabe. Eine deutsche Übersetzung der beiden Fragen findet sich bei A. Harnack, Diodor von Tarsus. Vier pseudojustinische Schriften als Eigentum Diodors nachgewiesen, Leipzig 1901, 116 118.

[1] S. die Noten de Lagardes in der ersten Ausgabe der Onomastica Sacra, Gott. 1870, I, zu p. 195 l. 61 und zu p. 197 l. 19. Die letztere Note ist in der zweiten Ausgabe, Gott. 1887, weggelassen worden.

[2] S. das Verzeichnis dieser Etymologien bei C. Siegfried, Philo von Alexandrien als Ausleger des Alten Testaments, Jena 1875, 365—368.

nannte Hand aus einer *ἑβραϊκῶν ὀνομάτων ἑρμηνεία* exzerpiert hat [1]. Unter den katholischen Briefen, sagt der Ungenannte, hat in dieser *ἑρμηνεία* auch der Barnabasbrief eine Stelle gefunden. Jedenfalls war die Quelle des Exzerptes ebenso angelegt wie die Schrift des hl. Hieronymus, so nämlich, daß die biblischen Bücher der Reihe nach durchgegangen und die hebräischen Namen oder Wörter eines jeden einzelnen Buches zusammengestellt und erläutert wurden. Auch Hieronymus handelt von den Namen des Barnabasbriefes. Auf das letzte biblische Buch, die Apokalypse, läßt er gewissermaßen anhangsweise noch den Barnabasbrief folgen, ohne Zweifel im Anschluß an seine Vorlage. Die Erklärung der Namen des Barnabasbriefes bei Hieronymus ist aber nahe verwandt mit jenem griechischen Exzerpte, und mit Rücksicht hierauf hat auch Zahn, in Übereinstimmung mit v. Gebhardt, die Ansicht vertreten, das Exzerpt stelle ein Überbleibsel des von Origenes verfaßten und von Hieronymus neubearbeiteten Lexikons der neutestamentlichen Eigennamen dar [2]. Es ist indessen durchaus nicht ausgeschlossen, daß das Exzerpt einem viel jüngeren Werke angehört, welches, wie es bei dieser Literaturgattung der Fall war, sehr alte Traditionen fortpflanzte.

Mit Aussicht auf Erfolg werden die Entstehungsverhältnisse der genannten griechischen Schriften und Fragmente erst dann untersucht werden können, wenn die handschriftlich erhaltenen biblischen Onomastika vollzähliger als bisher zum Druck befördert sind. Es wird darauf ankommen, einen Einblick in das genealogische Verhältnis dieser eigenartigen Schriften zueinander zu gewinnen. Das älteste christliche Onomastikon aber, von welchem wir Kunde besitzen, hat wohl nicht Origenes verfaßt, sondern ein Schüler oder Verehrer aus des Meisters Werken zusammengetragen. Auf die Frage Zahns: „Warum nicht Origenes?" ist folgendes zu antworten: Erstens ist es nicht recht glaublich, daß Origenes eine Aufgabe in Angriff genommen hätte, welche seine Kräfte weit überstieg. Seine Kenntnis des Hebräischen war so unzulänglich, daß er zur Herstellung eines Onomastikons auf Schritt und Tritt der Beihilfe von Gewährsmännern bedurft hätte, welche doch wohl nur vorübergehend zu Gebote stand (vgl. Abs. 3). Zweitens dürfte mit der Annahme einer von anderer Seite auf Grund der Werke des Origenes gefertigten Sammlung von Worterklärungen den Aussagen der beiden Zeugen eines Onomastikons des Origenes, Diodor und Hieronymus, vollauf Rechnung getragen sein. Der Sammler hat sich nicht als Verfasser nennen wollen, und die anonyme Schrift ward dem Meister beigelegt, weil der Inhalt sein Eigentum war. Drittens endlich scheint es sich gerade so und

[1] Patr. apostol. opp. Ediderunt de Gebhardt, Harnack, Zahn. Fasc. I. partis 2. ed. 2. Barnabae epist. etc., Lipsiae 1878, LII.

[2] Zahn, Gesch. des ntl Kanons II 948 ff.

nicht anders mit dem Philonischen Onomastikon zu verhalten. Daß Philo selbst in einer besonderen Schrift mit den Eigennamen des Gesetzes und der Propheten (vgl. Eus. a. a. O.) sich befaßt habe, ist kaum anzunehmen [1]. Alles spricht vielmehr dafür, daß ein anderer die in Philos Werken zerstreuten Etymologien zu einem einheitlichen Ganzen zusammenfaßte.

Redepenning, Origenes I 458—461: „Probe eines Onomastikums des Origenes" (eine Sammlung von Worterklärungen aus den erhaltenen Schriften des Origenes). Th. Zahn, Gesch. des ntl Kanons II 2 (1892), 948—953: „Barnabas im Onomastikon des Origenes" (über das von v. Gebhardt herausgegebene Fragment). Vgl. O. Bardenhewer, Der Name Maria. Geschichte der Deutung desselben (Biblische Studien I 1), Freiburg i. B. 1895, 23—26. S. noch E. Klostermann, Onomasticum Marchalianum: Zeitschr. f. die atl Wissensch. XXIII (1903) 135—140.

b) Viktor von Kapua (Scholia veterum Patrum) [2] zitiert ein Fragment „ex Origenis libro primo de pascha", und der sog. Liber Anatoli de ratione paschali (c. 1) [3] berichtet über einen unter des Origenes Namen gehenden „libellus de pascha", welcher Materialien zur Berechnung des Ostertermins enthielt. Die Schrift muß zu Grunde gegangen sein. Krusch ist wohl etwas voreilig, wenn er sie als unterschoben bezeichnet [4]. Homilien „de pascha" werden, wie früher bemerkt (Abs. 5 S. 97), in dem Verzeichnisse der Schriften des Origenes angeführt.

c) Viktor von Kapua (a. a. O.) bringt auch eine Stelle „ex libro tertio Origenis περὶ φύσεων" Sonst ist von dieser Schrift nichts bekannt.

Über angebliche Schriften des Origenes „de decalogo", „de ritibus", περὶ κρίσεως, ὁ μονόστιχος u. a. s. Preuschen bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 385—387; Klostermann in den Sitzungsberichten der k. preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin 1897, 870.

14. Philosophisch-theologische Lehranschauungen. — Nachdem schon im Vorhergehenden, insbesondere bei dem Rückblick auf die biblisch-exegetischen Arbeiten (Abs. 7) und gelegentlich der Besprechung der dogmatischen Schriften (Abs. 10), manche einzelne Lehranschauungen des Origenes gekennzeichnet worden sind, sollen noch kurz die Grundgedanken seines philosophisch-theologischen Systems im Zusammenhange skizziert werden.

Laut Origenes ist es eine notwendige Folge der Güte Gottes, daß Gott sich offenbart oder mitteilt, zugleich aber auch eine unaus-

---

[1] Vgl. Siegfried, Philo von Alexandrien usw. 365.

[2] Bei Pitra, Spicil. Solesm. I 268.

[3] Bei Migne, PP. Gr. X 210. Vgl. die neue Ausgabe bei Br. Krusch, Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie, Leipzig 1880, 317. — S. auch Cummianus, Ep. de controversia paschali, bei Migne, PP. Lat. LXXXVII 971.

[4] Krusch a. a. O. 317 A. 2.

weichliche Forderung der Unveränderlichkeit Gottes, daß er sich von Ewigkeit her offenbart. Eine anfangslose Mitteilung der Vollkommenheit Gottes an andere Wesen oder die Ewigkeit der Welt ist ein Postulat des Begriffes Gottes selbst. Wäre die Welt nicht von Ewigkeit her gewesen, so würde es, argumentiert Origenes im Anschluß an die neueren Platoniker, in vorweltlicher Zeit der Güte und der Allmacht Gottes an einem Gegenstande ihrer Betätigung gefehlt haben (De princ. I, 2, 10; III, 5, 3).

Als Organ zur Selbstoffenbarung dient Gott der Logos oder der Sohn Gottes, aus dem Vater gezeugt und ein persönlich subsistierendes Wesen, ein anderer als der Vater dem Wesen wie der Person nach (*ἕτερος κατ' οὐσίαν καὶ ὑποκείμενον ὁ υἱὸς τοῦ πατρός*, De orat. c. 15), ein zweiter Gott (*δεύτερος θεός*, C. Cels. V, 39). Obwohl aber Gott und des Vaters vollkommenes Ebenbild, steht der Sohn doch tief unter dem Vater als dem allein höchsten Gott (C. Cels. VIII, 15). Durch den Sohn geht zuerst der Heilige Geist aus dem Vater hervor, gleichfalls eine göttliche Hypostase, welche sich zu dem Sohne verhält wie dieser zum Vater. Der Heilige Geist ist geringer als der Sohn, wie dieser geringer als der Vater, durch den Sohn vom Vater erschaffen (De princ. I, 3, 5). Freilich ließen sich auch manche Äußerungen zur Trinitätslehre beibringen, welche durchaus orthodoxen Klang haben, insofern sie lediglich die kirchliche Überlieferung wiedergeben; „una enim substantia est et natura trinitatis“ (Hom. in Nm 12, 1, Migne XII 657); „utraeque similitudines manifestissime ostendunt communionen substantiae esse filio cum patre; aporrhoea enim *ὁμοούσιος* videtur“ (Fragm. in Hebr, Migne XIV 1308). Aus andern Stellen jedoch, an denen der Sinn und die Tragweite der Kirchenlehre erläutert wird, erhellt unzweifelhaft, daß Origenes das Verhältnis der drei göttlichen Personen zueinander scharf subordinatianisch bestimmt hat. „Man darf“, erklärt er, „keines der geschaffenen Wesen anbeten, nicht einmal Christus (*οὐδενὶ τῶν γεννητῶν προσευκτέον ἐστίν, οὐδὲ αὐτῷ τῷ χριστῷ*), sondern nur den Gott und Vater aller Dinge“ (De orat. c. 15); „eine Sünde der Unwissenheit begehen jene, welche in übergroßer Einfalt, ohne Prüfung und Untersuchung, den Sohn anbeten“ (ebd. c. 16)[1]. Der Heilige Geist aber sei zwar laut der kirchlichen Glaubensregel dem Vater und dem Sohne an Ehre und Würde gleich; dagegen sei noch nicht entschieden, ob derselbe erschaffen oder unerschaffen (factus an infectus, *γεννητὸς ἢ ἀγέννητος*)[2] und ob er

[1] Das an beiden Stellen gebrauchte Wort *προσεύχεσθαι* bezeichnet speziell die Anbetung; vgl. Frhr. v. d. Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit, Leipzig 1901, 272 A. 4.

[2] „Utrum factus sit an infectus“, übersetzte Hieronymus, Ep. 124, 2. Rufinus schrieb, offenbar um den anstößigen Ausdruck abzuschwächen: „utrum natus an in-

gleichfalls für Gottes Sohn zu halten sei oder nicht (De princ. praef. n. 4).

Die nächste Stufe in der Entfaltung der göttlichen Einheit zur Vielheit nimmt die Welt der Geister ein, „rationabiles naturae", zu welchen auch die Menschenseelen gehören. Sie alle sind von Ewigkeit her durch den Sohn geschaffen, als Geschöpfe aber notwendig „convertibiles et mutabiles" (De princ. II, 9, 2), im Gegensatze zu der der Gottheit eigenen Unwandelbarkeit und Beharrlichkeit. Das Prinzip ihrer Entwicklung jedoch tragen sie, im Unterschiede von den nicht geistigen Geschöpfen, in sich selbst, nämlich in ihrer Geistigkeit, Vernünftigkeit und Freiheit. Von Natur aus nicht wesenhaft oder substantiell gut, wie die Gottheit, sollten sie sich durch freie Selbstbestimmung für das Gute entscheiden und zur Beharrlichkeit im Guten gelangen; weil sie aber frei waren, konnten sie sich in sehr verschiedener Weise entwickeln, wenngleich sie, wie es die Gerechtigkeit Gottes erforderte, alle in durchaus gleicher Vollkommenheit erschaffen wurden. Ihr Schicksal lag in ihrer Hand: „omnis creatura rationalis laudis et culpae capax; laudis, si secundum rationem, quam in se habet, ad meliora proficiat, culpae, si rationem recti tenoremque declinet" (De princ. I, 5, 2).

Tatsächlich sind nun diese Geister, die einen mehr, die andern weniger, vom Guten abgewichen, von Gott abgefallen, und dieser Fall der Geister war es, welcher den Anlaß gab zur Erschaffung der Sinnenwelt. Sehr treffend nennt die Schrift (Jo 17, 24; Eph 1, 4) die Schöpfung der sichtbaren Welt ein „Niederwerfen", *καταβολή* oder „deiectio" (De princ. III, 5, 4). Die sichtbare Welt mit ihren himmlischen, irdischen und unterirdischen Regionen ist nämlich nichts anderes als der Läuterungsort der von Gott verstoßenen und mit verschiedenartiger Materie umhüllten Geister. Diejenigen Geister, welche sich am wenigsten weit von Gott entfernt hatten, die Engel und die Gestirne, welche als Diener Gottes und seiner Vorsehung diese Welt leiten, sind mit überaus feinen Körpern umkleidet. Die am tiefsten gefallenen Geister, die Dämonen, der Teufel und sein Anhang, welche in den Lüften hausen, sind in überaus häßliche, wenngleich unsichtbare, ätherische Leiber gebannt. Zwischen beiden stehen die Menschenseelen, gleichfalls gefallene übersinnliche Geister, zur Strafe in eine ihrer Schuld entsprechende, von einer animalischen Seele belebte Leiblichkeit eingeschlossen.

Die Aufgabe des Menschen ist der Kampf gegen das infolge des früheren Falles ihm anhaftende Böse. Durch Unterdrückung der bösen Triebe und Leidenschaften soll er sich die Gottähnlichkeit erringen.

---

natus" Hieronymus konnte erläuternd beifügen: „In posterioribus quid de eo sentiret expressit (Origenes), nihil absque solo Deo Patre infectum esse confirmans"

Die Engel stehen ihm zur Seite, die Dämonen aber bedrängen ihn. Ohne höhere Hilfe würde er unterliegen müssen. Nach Gottes Ratschluß aber soll er triumphieren. Mehr noch. Nicht bloß die Menschenseelen, sondern alle gefallenen geistigen Kreaturen, von den strahlenden Himmelsgeistern bis hinab zu den dunklen Dämonen, sollen erlöst und zu Gott zurückgeführt werden.

Der Erlöser ist der göttliche Logos. Nachdem er vorzeiten schon im Naturgesetze und im mosaischen Gesetze sich geoffenbart und unsichtbarerweise die Erziehung des Menschengeschlechtes geleitet hatte, ist er schließlich selbst erschienen, voll Gnade und Wahrheit. Zu diesem Ende vereinigte er sich mit einer stets rein und frei von Schuld gebliebenen Seele (De princ. II, 6, 3) und nahm mittelst dieser Seele einen unbefleckten Leib an (Hom. in Lv 12, 4). Er hat in Wort und Werk die Wahrheit gelehrt und durch seinen Tod dem Teufel das Lösegeld für die Menschen entrichtet und Gott ein stellvertretendes Sühnopfer dargebracht. In ihm hat die Vereinigung der menschlichen Natur mit der göttlichen ihren Anfang genommen, damit nun auch in allen denen, welche an ihn glauben und seine Gebote halten, die menschliche Natur durch Verbindung mit der Gottheit selbst göttlich werde (*ἡ ἀνθρωπίνη*, sc. *φύσις*, *τῇ πρὸς τὸ θειότερον κοινωνίᾳ γένηται θεία*, C. Cels. III, 28).

Die Aneignung des von Christus erworbenen Heiles ist teils Sache der menschlichen Freiheit teils Werk der göttlichen Gnade. Stufenweise muß sich die Seele wieder emporarbeiten zu der Höhe, von welcher sie einst herabgestürzt. Das erste, was gefordert wird, ist der Glaube, welcher jedoch sehr verschiedene Grade durchlaufen kann. Auf den Wahrheiten des Glaubens erhebt sich die Seele wie auf den Sprossen einer Leiter zu der Gnosis, indem sie in den Geist der Schrift eindringt und in die Betrachtung der Gottheit sich versenkt. Origenes spricht sogar von einem ewigen Evangelium, welches sich zu dem geschriebenen Evangelium verhalte wie dieses zum Gesetze (De princ. IV, 25). Er zweifelt demgemäß auch nicht, daß die Propheten und die Apostel sich noch höherer Erkenntnisse erfreut haben, als in ihren Schriften niedergelegt sind (C. Cels. VI, 6). Übrigens hat Origenes ebensowenig wie sein Lehrer Klemens leugnen wollen, daß auch der einfache Glaube (*ἡ ψιλὴ πίστις*), ohne wissenschaftliche Einsicht in den Inhalt des Glaubens, zur sittlichen Reinigung und Beseligung des Menschen hinreiche. Freilich aber steht derjenige, welcher von der Pistis zur Gnosis fortgeschritten ist, für Origenes wie für Klemens auf einem höheren Standpunkte, nicht etwa bloß in wissenschaftlicher, sondern auch in religiöser Hinsicht, und in dieser Anschauung dürfte sich besonders deutlich die Tragweite des Einflusses bekunden, welchen Platonismus und Gnostizismus auch auf Origenes geübt haben.

Die Früchte und Wirkungen der Erlösung in Christus beschränken sich jedoch nicht auf die Menschheit, reichen vielmehr bis in die Himmel und bis in die Hölle. Auch der Teufel soll nicht immer Teufel bleiben. Auf mannigfache Weise haben einst die Geister sich der Einheit mit Gott entwunden, daher die Vielheit und Verschiedenheit der Weltwesen; alle diese Wesen aber unterstehen doch einer und derselben göttlichen Vorsehung und Leitung, daher eine Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes (De princ. II, 1, 1—2). Ein jeder der gefallenen Geister hat Sühne zu leisten und Strafe zu erdulden, sei es im Diesseits, sei es im Jenseits; durch die Strafe aber wird auch ein jeder geläutert und gerettet und verklärt. Dann ist das Böse besiegt, die Sinnenwelt hat ihren Zweck erfüllt, alles Nicht-Geistige fällt in das Nichts zurück, die uranfängliche Einheit Gottes und aller geistigen Wesenheit ist wiederhergestellt.

Diese Wiederherstellung, *ἀποκατάστασις*, „restitutio", bedeutet nun aber doch kein eigentliches Weltende, sondern nur den vorübergehenden Abschluß einer endlosen Entwicklung. Der Weltlauf kann überhaupt nie in ein dauerndes Vollendungsstadium gelangen, bewegt sich vielmehr in einem beständigen Wechsel zwischen Abfall von Gott und Rückkehr zu Gott. Der Grund liegt darin, daß die geistigen Kreaturen nicht unwandelbar in einem bestimmten sittlichen Zustande beharren, weil sie fort und fort die Wahlfreiheit zwischen Gut und Bös (libertas contrarietatis) besitzen, freilich mit der Einschränkung (welche übrigens tatsächlich die Wahlfreiheit aufhebt), daß sie sich schließlich immer wieder zum Guten wenden müssen. Der Rückfall der Geister aber zieht sofort die Notwendigkeit nach sich, daß auch die Materie wieder in das Dasein trete und eine Körperwelt entstehe als Hülle zur Bekleidung der Vernunftwesen. „Nobis autem placet et ante hunc mundum alium fuisse mundum et post istum alium futurum" (De princ. III, 5, 3). „Nulli dubium est corpora non principaliter subsistere, sed per intervalla et ob varios motus rationabilium creaturarum nunc fieri, ut qui his indigent vestiantur, et rursum cum illa depravatione lapsuum se ad meliora correxerint, dissolvi in nihilum, et hac semper successione variari" (ebd. IV, 35)[1].

Eine Würdigung des vorstehenden Systems liegt außerhalb des Rahmens unserer gegenwärtigen Aufgabe. Porphyrius hatte nicht ganz unrecht, wenn er meinte, Origenes sei „in seinen Anschauungen über die Dinge und das göttliche Wesen" ein Hellene gewesen (Porph.

---

[1] Origenes selbst zählt die Lehre von der Apokatastasis zu den esoterischen, für den Gnostiker, nicht für den gewöhnlichen Gläubigen bestimmten Erkenntnissen; „für den gemeinen Mann *(οἱ πολλοί)* genügt es, zu wissen, daß der Sünder bestraft wird" (C. Cels. VI, 26).

bei Eus., Hist. eccl. VI, 19, 7)[1]. Die origenistische Eschatologie insbesondere, mit ihrem endlosen Kreislauf von Fall und Wiederherstellung, Mannigfaltigkeit und Einheit, geriet in schroffen Gegensatz zu den fundamentalsten Lehren des Christentums, welches dem Gerechten eine ewige und durchaus unwandelbare Seligkeit verheißt, dem Sünder eine ewige Strafe androht und auch die Körperwelt auf ewig verklärt werden läßt. Auf der andern Seite hatte Origenes wenigstens dem Anscheine nach Glauben und Wissen versöhnt, der häretischen Gnosis den Todesstoß gegeben, das kirchliche Christentum wissenschaftlich gerechtfertigt. Seine Absichten waren lauter, seine Verdienste unleugbar. Auch schienen manche einzelne Lehrpunkte, welche an und für sich Anstoß erregen mußten, von anderer Seite her ausgleichendes Licht zu empfangen, und wichtige Thesen hinwiederum ließen sich in einen neuen Zusammenhang eingliedern und neuen Gedankenreihen dienstbar machen. „Origenistische Streitigkeiten“ bilden die Signatur der Folgezeit. Der Verlauf derselben muß späteren Blättern vorbehalten bleiben. Der Ausgang aber sei schon hier vorweggenommen.

Kaiser Justinian warf sich zum Sprecher der Antiorigenisten auf. Das schon erwähnte Edikt vom Januar 543[2] leitet er mit der Versicherung ein, es sei stets seine erste Sorge gewesen, mit Gottes Hilfe den Glauben rein zu erhalten und der Kirche den Frieden zu sichern. Ebendeshalb könne er auch jetzt nicht schweigen, nachdem er in Erfahrung gebracht, daß gewisse Menschen (*τινές*) Origenes und seinen Lehren anhängen, Lehren, welche nicht mehr christlich, sondern heidnisch, manichäisch, arianisch zu nennen seien. Der Kaiser führt diese Lehren in Kürze vor und läßt eine längere, scharfe und schlagende Widerlegung folgen. Patriarch Mennas von Konstantinopel erhält die Weisung, eine Synode zur Verdammung des Origenismus zu veranstalten und Abschriften der Verhandlungen an alle auswärtigen Bischöfe und Klosteroberen zu senden. Zum Schlusse werden als Belege für die gegen Origenes erhobenen Vorwürfe 24 Zitate aus dem Werke De principiis zusammengestellt und sodann 9 origenistische Sätze in nachstehender Fassung anathematisiert: 1. „daß die Seelen präexistieren, daß sie nämlich zuvor Geister und heilige Kräfte gewesen, dann aber, der göttlichen Anschauung überdrüssig, zum Bösen abgefallen und deshalb in der Liebe Gottes erkaltet und nun Seelen genannt und zur Strafe in Leiber verstoßen worden seien“; 2. „daß

[1] Harnack (Lehrb. der Dogmengesch.[3] I 611) gelangt zu dem Resultate, die wissenschaftliche Dogmatik des Origenes sei „die Metaphysik des Zeitalters“, aber „zum Teil selbständig ausgebildet“

[2] S. den Text bei Mansi, SS. Conc. Coll. IX 487—534; Migne, PP. Gr. LXXXVI 1, 945—990. Vgl. Diekamp, Die origenistischen Streitigkeiten im 6. Jahrhundert 46 ff.

die Seele des Herrn präexistiere und vor der Menschwerdung und der Geburt aus der Jungfrau mit dem Gott Logos vereinigt gewesen sei"; 3. „daß der Leib unseres Herrn Jesus Christus zuerst im Schoße der heiligen Jungfrau gebildet und später erst mit dem Gott Logos und der präexistierenden Seele vereinigt worden sei"; 4. „daß der Logos Gottes allen himmlischen Ordnungen ähnlich geworden, indem er für die Cherubim ein Cherub, für die Seraphim ein Seraph geworden und überhaupt allen oberen Mächten ähnlich geworden sei"; 5. „daß bei der Auferstehung die Leiber der Menschen in Kugelgestalt *(σφαιροειδῆ)* erweckt würden oder daß wir nicht in aufrechter Gestalt *(ὀρθίους)* erweckt würden"[1]; 6. „daß Himmel, Sonne, Mond und Sterne und die Gewässer oberhalb der Himmel gewisse beseelte und vernünftige Kräfte seien"; 7 „daß Christus der Herr im zukünftigen Weltalter für die Dämonen gekreuzigt würde wie auch für die Menschen"; 8. „daß die Macht Gottes begrenzt sei oder daß er so viel erschaffen habe, als er umfassen konnte"; 9. „daß die Strafe der Dämonen und der gottlosen Menschen eine zeitliche sei und einmal ein Ende nehmen werde, mit andern Worten daß eine Apokatastasis der Dämonen oder der gottlosen Menschen eintrete"

Dieser Erlaß, eines der wichtigsten Dokumente der Religionspolitik Justinians, ist erhalten geblieben in der Ausfertigung an Mennas von Konstantinopel. Außerdem hat der Kaiser denselben dem Papste Vigilius und den Patriarchen von Alexandrien und Jerusalem unterbreitet. Und wie Mennas und seine Synode, so haben auch der Papst und die übrigen Patriarchen nebst ihren Bischöfen das kaiserliche Urteil gutgeheißen und unterschrieben. Die gesamte Kirche also hat in die Verfluchung des Origenismus eingestimmt.

Zehn Jahre später trat aus Anlaß des Dreikapitelstreites das fünfte allgemeine Konzil zu Konstantinopel zusammen. Die Akten dieses Konzils, welche, wenige Stücke abgerechnet, nur noch in einer alten lateinischen Übersetzung vorliegen, enthalten nichts von Verhandlungen über Origenes oder die Origenisten. Dagegen wird in der fünften Sitzung von seiten eines Mitgliedes des Konzils gelegentlich bemerkt, daß die anwesenden Bischöfe und Papst Vigilius Origenes verurteilt hätten[2], und in dem elften Anathematismus der achten Sitzung wird außer andern Häretikern auch Origenes namhaft gemacht und gleichfalls mit dem Anathem belegt[3]. Die Gründe, mit welchen zuletzt Vincenzi (1864) die Echtheit und Ur-

---

[1] Die Lehre von einer Kugelgestalt der auferstandenen Leiber ist in den erhaltenen Schriften des Origenes nicht klar ausgesprochen und ist wahrscheinlich aus einer Stelle der Schrift De oratione (c. 31) erschlossen worden. Der Schluß war jedoch nicht zwingend und ist mit anderweitigen Stellen kaum vereinbar. Vgl. Atzberger, Gesch. der christl. Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit 444 f.

[2] Mansi a. a. O. IX 272. [3] Ebd. IX 384.

sprünglichkeit dieser beiden Stellen der Akten bekämpft hat, sind ganz und gar hinfällig[1]. In zeitgenössischen und späteren Berichten treten zwei anscheinend sich direkt widersprechende Gruppen von Zeugnissen auf. Nach den einen soll das fünfte allgemeine Konzil nur in Sachen der drei Kapitel Beratungen gepflogen und ein Urteil gefällt haben, nach den andern soll es auch in Verhandlungen über die origenistische Angelegenheit getreten sein. Den richtigen Weg zur Schlichtung des Widerstreites dürften Diekamps treffliche Untersuchungen weisen[2] In den acht Sitzungen vom 5. Mai bis 2. Juni 553 hat das Konzil sich mit der Dreikapitelfrage befaßt, und die Sitzung vom 5. Mai wird in den Akten mit Recht als die erste Sitzung des Konzils bezeichnet. Die Einladung an die Bischöfe zur Teilnahme an dem Konzil hatte aber Justinian schon um die Mitte des Jahres 552 ergehen lassen, und vor der Eröffnung des Konzils, welche sich infolge der ablehnenden Haltung des Papstes monatelang verzögerte, haben die bereits in Konstantinopel eingetroffenen Bischöfe auf Ersuchen des Kaisers die Origenistenfrage zum Gegenstande synodaler Verhandlungen gemacht und außer Origenes die origenistischen Lehren seiner Anhänger Didymus und Evagrius (Präexistenz und Apokatastasis) anathematisiert. Es waren Mitglieder des Konzils, welche auf einer wahrscheinlich im März oder April 553 zu Konstantinopel abgehaltenen Synode, in Übereinstimmung mit dem vom Kaiser eingeholten Votum des Papstes, den Fluch gegen den Origenismus erneuerten[3].

Das sechste, das siebte und das achte allgemeine Konzil haben diesen Fluch dem fünften Konzile selbst in den Mund gelegt. Das sechste, 680—681 zu Konstantinopel, stimmt dem Anathem des fünften Konzils gegen Origenes, Didymus und Evagrius zu[4]. Das siebte, 787 zu Nicäa, wiederholt das Anathem des fünften Konzils über „die Fabeln des Origenes, Evagrius und Didymus"[5]. Das achte, 869 zu Konstantinopel, verhängt wiederum in ausdrücklichem Anschluß an das fünfte Konzil über Origenes, Didymus und Evagrius das Anathem[6]

Von älteren Schriften über die Lehre des Origenes seien hier genannt: Huetius, Origeniana, Rouen 1668; s. oben S. 82. G. Thomasius, Origenes. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des 3. Jahrhunderts. 8° Nürn-

[1] Siehe Diekamp, Die origenistischen Streitigkeiten im 6. Jahrh. 73 ff.

[2] Ebd. 77 ff.

[3] A. Jülicher (Theol. Literaturzeitung 1900, 176) hielt es trotz der Ausführungen Diekamps für wahrscheinlicher, daß die antiorigenistischen Synodalverhandlungen des Jahres 553 einen Teil der Verhandlungen des fünften allgemeinen Konzils gebildet und sich an die gegen die drei Kapitel gerichteten acht Sitzungen (5. Mai bis 2. Juni) erst angeschlossen haben. S. dagegen Diekamp im Hist. Jahrb. XXI (1900) 754 ff.

[4] Mansi, SS. Conc. Coll. XI 632. [5] Ebd. XIII 377. [6] Ebd. XVI 180.

berg 1837. Redepenning, Origenes, Bonn 1841—1846; s. S. 82. Al. Vincenzi, In S. Gregorii Nysseni et Origenis scripta et doctrinam nova recensio, cum appendice de actis synodi V oecum., Romae 1864—1865, 4 voll. 8°. (I: S. Gregorii Nysseni et Origenis de aeternitate poenarum in vita futura cum dogmate catholico concordia; II: Origenes ab impietatis et haereseos nota in ceteris institutionibus vindicatus; III: Historia critica quaestionis inter Theophilum, Epiphanium et Hieronymum, Origenis adversarios, et inter Ioh. Chrysostomum, Theotimum, Ruffinum et monachos Nitrienses, Origenis patronos; IV: Vigilii Pontificis Romani, Origenis Adamantii, Iustiniani Imperatoris triumphus in synodo oecum. V.) Vincenzi schloß sich an P Halloix an, welcher auch schon den Versuch gemacht hatte, Origenes von jedem Verdachte der Heterodoxie zu reinigen und eine Verurteilung seiner Theologie auf der fünften allgemeinen Synode zu leugnen (Halloix, Origenes defensus sive Origenis Adamantii presbyteri, amatoris Jesu, vita, virtutes, documenta, Leodii 1648; ähnlich J. Garnier u. a.). Insofern aber geht Vincenzi noch über Halloix hinaus, als er auch das Edikt Justinians nicht als echt anerkennt, sondern für ein dem Kaiser nur überreichtes, in Syrien entstandenes Aktenstück erklärt. Ausführliche und im wesentlichen ablehnende Referate über Vincenzis Werk erstatteten J. Hergenröther im Theol. Literaturblatt 1866, Nr 14—17; M. J. Scheeben im Katholik 1866, II 291—316 412—446. Auch Freppel, Origène, Paris 1868, s. S. 82, ergriff gegen Vincenzi Stellung. Zur Verteidigung seiner Position veröffentlichte Vincenzi noch einen fünften Band, Rom 1869, welcher aus drei Appendices besteht (eine jede besonders paginiert): I: In librum Philosophumenon Cajo, Tertulliano, Hippolyto, Origeni aliisve priscis ecclesiae patribus perperam inscriptum lucubratio (174 pp.); II: Diluuntur animadversiones cc. doctorum Freppel, Scheeben et Hergenröther in recensionem doctrinae Origenis et historiam synodi V (202 pp.); III: Lectiones variae commatis IX. capitis XIX. Matthaei erutae ex antiquis patribus graecis et latinis (98 pp.). Die erschöpfendste Widerlegung der Aufstellungen Vincenzis lieferte Fr. Diekamp, Die origenistischen Streitigkeiten im 6. Jahrhundert und das fünfte allgemeine Konzil. 8° Münster i. W 1899. Gegen einige chronologische Ansätze Diekamps erhob A. Jülicher in der Theol. Literaturzeitung 1900, 173—176 Einspruch. Diekamp antwortete im Hist. Jahrbuche XXI (1900) 743—757: Zur Chronologie der origenistischen Streitigkeiten im 6. Jahrhundert.

Von neueren Schriften sind zu nennen J. Denis, De la philosophie d'Origène. Mémoire couronné par l'Institut. 8° Paris 1884 (VII 730 pp.). Vgl. A. Frank, Rapport sur le concours relatif à la philosophie d'Origène: Mémoires de l'académie des sciences morales et polit. de l'Institut de France XV (1887) 411—447 (Referat über die Bearbeitungen der vom Institut de France gestellten Preisaufgabe über die Philosophie des Origenes). Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte[3] (1894—1897), I 603—647: „Das System des Origenes" Ch. Bigg, The Christian Platonists of Alexandria: Eight lectures preached before the University of Oxford in the year 1886. 8° Oxford 1886. Lectures IV—VI. L. Atzberger, Gesch. der christl. Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit, Freib. i. B. 1896, 366—456: „Die Verschmelzung der geoffenbarten Eschatologie mit der hellenischen Wissenschaft durch Origenes" (zur Erläuterung und Fundamentierung seiner Eschatologie wird sozusagen das ganze System des Origenes vorgeführt). J. W Falconer, Origen and return to Greek theology: Bibliotheca Sacra, july 1896, 466—493 (verlangt Rückkehr zur origenistischen Theologie). W Fairweather, Origen and Greek patristic theology. 12° New York 1901.

Über die Lehre von Gott im besondern handeln Fr. G. Gass, De Dei indole et attributis Origenes quid docuerit inquiritur (Diss. inaug.). 8° Vra-

tislaviae 1838. P Fischer, Commentatio de Origenis theologia et cosmologia (Diss. inaug.). 8° Halis 1846. F. Harrer, Die Trinitätslehre des Kirchenlehrers Origenes (Progr.). 4° Regensburg 1858. Knittel, Des Origenes Lehre von der Menschwerdung des Sohnes Gottes: Theol. Quartalschrift LIV (1872) 97—138. H. Schultz, Die Christologie des Origenes im Zusammenhange seiner Weltanschauung: Jahrbb. f. protest. Theol. I (1875) 193—247 369—424. A. Aall, Der Logos. Geschichte seiner Entwicklung in der griechischen Philosophie und der christlichen Literatur II, Leipzig 1899, 427—445: Origenes.

Über die Lehre von der Schöpfung, dem Falle der Geister und ihrer Erlösung s. F. Borkowski, De Origenis cosmologia (Diss. inaug.). 8° Gryphiae 1848. Ul. Fermaud, Exposition critique des opinions d'Origène sur la nature et l'origine du péché. 8° Strasbourg 1859. A. Fournier, Exposition critique des idées d'Origène sur la rédemption. 8° Strasbourg 1861. Ch. Boyer, La rédemption dans Origène (Thèse). 8° Montauban 1886. M. Lang, Über die Leiblichkeit der Vernunftwesen bei Origenes (Inaug.-Diss.). 8° Leipzig 1892. C. Klein, Die Freiheitslehre des Origenes in ihren ethisch-theologischen Voraussetzungen und Folgerungen, im Zusammenhang mit der altgriechischen Ethik. 8° Straßburg 1894.

Über die Lehre vom Menschen, seinen Fähigkeiten und seinen Pflichten, s. noch I. G. Fr. Hoefling, Dissertationis qua Origenis doctrina de sacrificiis Christianorum in examen vocatur, particula I II III. 4° Erlangae 1840—1841. Fr. W B. Bornemann, In investiganda monachatus origine quibus de causis ratio habenda sit Origenis. 8° Gottingae 1885. (Bornemann wendet sich gegen H. Weingarten, Der Ursprung des Mönchtums im nachkonstantinischen Zeitalter, 8° Gotha 1877, und sucht nachzuweisen, daß die einzelnen Züge des Mönchsideales schon Origenes wohlbekannt sind.) E. Rolffs, Urkunden aus dem antimontanistischen Kampfe des Abendlandes (Texte und Untersuchungen usw. XII 4), Leipzig 1895, 109—122: „Origenes' Stellung im antimontanistischen Kampfe des Abendlandes (vgl. oben S. 142). G. Capitaine, De Origenis ethica. 8° Monast. Guestph. 1898. H. H. Davies, Origen's theory of knowledge: The American journal of theology II (1898) 737—762.

Über die eschatologischen Anschauungen s. C. Ramers, Des Origenes Lehre von der Auferstehung des Fleisches (Inaug.-Diss.). 8° Trier 1851. J. B. Kraus, Die Lehre des Origenes über die Auferstehung der Toten (Progr.). 4° Regensburg 1859. Die umfassenden Untersuchungen Atzbergers über des Origenes Eschatologie sind vorhin schon angeführt worden. Vgl. noch G. Anrich, Klemens und Origenes als Begründer der Lehre vom Fegfeuer: Theologische Abhandlungen. Eine Festgabe zum 17. 5. 1902 für H. J. Holtzmann, Tübingen 1902, 95—120; auch separat ausgegeben.

H. J. Bestmann, Origenes und Plotinos: Zeitschr. f. kirchl. Wissenschaft u. kirchl. Leben IV (1883) 169—187. W Schüler, Die Vorstellungen von der Seele bei Plotin und bei Origenes: Zeitschr. f. Theologie u. Kirche X (1900) 167—188 (betont die großen Differenzen zwischen den beiden Denkern). — Über die Schriften aus den Jahren 1884—1900 referiert Ehrhard, Die altchristl. Lit. und ihre Erforschung von 1884—1900 I (1900) 346—351.

§ 49. Demetrius von Alexandrien und Heraklas von Alexandrien.

1. Demetrius von Alexandrien. — Demetrius, 189—231/232 Bischof von Alexandrien, ist hauptsächlich aus dem Leben des Origenes

bekannt. In früheren Jahren hat Demetrius den aufstrebenden Jüngling durch großes Vertrauen ausgezeichnet, gegen Ende seines Lebens hat er den berühmten Gelehrten aus Alexandrien verjagt. Unsere Gewährsmänner, die Origenes-Freunde Eusebius und Hieronymus, schieben dem späteren Verhalten des Bischofs unlautere Motive unter, die erzählten Tatsachen jedoch lassen Demetrius im Lichte eines einsichtigen und pflichtbewußten Kirchenoberen erscheinen.

In der Darstellung des Lebenslaufes des Origenes (§ 48, 2) ist auch von einigen Schreiben des Demetrius die Rede gewesen. Im Jahre 215 oder 216 rief er Origenes von seinem ersten Aufenthalte zu Cäsarea in Palästina durch ein Schreiben zurück (*γράμματα*, Eus., Hist. eccl. VI, 19, 17 19), in welchem das Predigen eines Laien als etwas Unerhörtes bezeichnet wurde. Um 230 stattete er Origenes zu seiner Reise nach Athen mit einem Empfehlungsschreiben aus (ecclesiastica epistola, Hier., De vir. ill. c. 54; testimonium Demetrii, ebd. c. 62)[1]. Die Entscheidungen der beiden Synoden, welche er 231/232 in Sachen des Origenes veranstaltete, teilte Demetrius durch Rundschreiben allen Kirchenprovinzen mit (tanta in eum debacchatus est insania, ut per totum mundum super nomine eius scriberet, Hier. a. a. O. c. 54; vgl. Eus. a. a. O. VI, 8, 4).

Die spätere alexandrinisch-koptische Überlieferung legt Demetrius Briefe über die Berechnung des Ostertermines bei. In den Annalen des Patriarchen Eutychius von Alexandrien, im 10. Jahrhundert, heißt es: „Scripsit Demetrius patriarcha Alexandrinus ad Gabium episcopum Hierosolymitanum, Maximum patriarcham Antiochenum et Victorem patriarcham Romanum de ratione computi paschalis et ieiunii Christianorum et quomodo a paschate Iudaeorum deducatur"[2]. Eines geschichtlichen Kernes entbehrt diese Angabe jedenfalls nicht. Daß die alexandrinische Kirche und die palästinensischen Gemeinden gegen Ende des 2. Jahrhunderts in brieflichem Verkehr gestanden sind und insbesondere auch über die Feier des Osterfestes sich ausgetauscht haben, bezeugt das Schreiben einer palästinensischen Synode, welche zur Zeit des Papstes Viktor (189—198/199) unter dem Vorsitze der Bischöfe Theophilus von Cäsarea und Narcissus von Jerusalem abgehalten

---

[1] Es ist nicht selten behauptet worden, Photius (Bibl. cod. 118) widerspreche der Angabe des hl. Hieronymus, insofern er berichte, Origenes habe ohne Vorwissen seines Bischofs die Reise nach Athen angetreten (so, wie es scheint, auch noch Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 331). Der fragliche Satz bei Photius lautet: *Ὠριγένης μέλλων ἀπαίρειν εἰς Ἀθήνας χωρὶς τῆς τοῦ οἰκείου γνώμης ἐπισκόπου εἰς πρεσβυτέριον οὐ δέον ὂν ἀναβιβάζεται.* Wie schon Routh (Reliquiae Sacrae[2] III 505) betont hat, sind die Worte *χωρὶς τῆς τοῦ οἰκείου γνώμης ἐπισκόπου* nicht zum Vorhergehenden, sondern zum Folgenden zu ziehen: auf der Reise nach Athen wird Origenes ohne Vorwissen seines Bischofs zum Priester geweiht.

[2] Eutych., Annal. ed. Pococke, Oxon. 1658, I 363; bei Migne, PP Gr. CXI 989.

wurde (παρ' ἡμῶν γὰρ τὰ γράμματα κομίζεται αὐτοῖς καὶ ἡμῖν παρ' αὐτῶν. Eus., Hist. eccl. V, 25). Und daß Papst Viktor auch den Bischof von Alexandrien um sein Votum in Sachen der Osterfestpraxis ersuchte, darf auf Grund der sonstigen Nachrichten über den großen Osterstreit vorausgesetzt werden [1].

Kardinal Pitra hat aus einer Katene zu den Propheten ein Scholion über Jr 3, 19 unter der Aufschrift „vom hl. Demetrius auf das Erdbeben“ (τοῦ ἁγίου Δημητρίου εἰς τὸν σεισμόν) veröffentlicht und dasselbe für Demetrius von Alexandrien in Anspruch genommen [2]. Der ziemlich farblose Inhalt der achtzehn Zeilen würde dieser Zueignung nicht widersprechen. Da aber von einer schriftstellerischen Tätigkeit des alexandrinischen Bischofs sonst nichts bekannt ist, so muß die Herkunft des Fragmentes um so mehr dahingestellt bleiben, als Demetrius in dem Lemma nicht ausdrücklich Bischof von Alexandrien genannt wird und der rätselhafte, zu dem Inhalt gar nicht passende Titel „auf das Erdbeben“ vermutlich der Schrift eines andern Demetrius entlehnt ist, eines gewissen Demetrius Kallatianus, welcher laut Strabo über die Erdbeben in Griechenland handelte (τοὺς καθ' ὅλην τὴν Ἑλλάδα γενομένους ποτὲ σεισμοὺς διηγούμενος, Strabo, Geogr. I, 60).

B. F Westcott, Demetrius, bei Smith and Wace, A Dictionary of Christian Biography I (1877) 803. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 330—332. Zu dem von Pitra herausgegebenen Fragmente vgl. Fr. Loofs in der Theol. Literaturzeitung 1884, 459. Ältere Literatur verzeichnet Chevalier, Bio-Bibliographie 561.

2. Heraklas von Alexandrien. — Heraklas stand längere Zeit hindurch Origenes in der Leitung der alexandrinischen Katechetenschule als Gehilfe zur Seite (Eus. a. a. O. VI, 15), und nachdem Origenes 231 Alexandrien hatte verlassen müssen, trat Heraklas als Vorsteher der Schule an seine Stelle. Bald darauf starb Bischof Demetrius, und nun durfte Heraklas die Lehrkanzel mit dem Bischofsstuhle vertauschen (Eus. ebd. VI, 26), welch letzteren er bis zu seinem Tode, 247/248, innehatte (Eus. ebd. VI, 35). Nach Eusebius war Heraklas „ein sowohl in der Theologie bewanderter als auch sonst sehr gebildeter und der Philosophie kundiger Mann“ (Eus. ebd. VI, 15) [3]. Julius Afrikanus sagt selbst, daß es der Ruf des Katecheten

---

[1] Vgl. Bd. I 578 ff. [2] Pitra, Analecta sacra II 345—346.

[3] Von Interesse ist eine briefliche Äußerung des Origenes selbst über „den jetzt im alexandrinischen Presbyterium sitzenden Heraklas“, bei Eus., Hist. eccl. VI, 19, 13—14: „Ich lernte denselben kennen bei dem Lehrer der philosophischen Wissenschaften (Ammonius Sakkas), dessen Zuhörer er schon fünf Jahre lang gewesen war, bevor ich anfing, diese Vorträge zu besuchen. Er legte deshalb auch die gewöhnliche Kleidung, welche er früher getragen hatte, ab und zog den Philosophenmantel an, den er noch bis auf den heutigen Tag beibehält, wie er auch nicht aufhört, die Bücher der Griechen mit Eifer zu studieren.“

Heraklas war, welcher ihn nach Alexandrien zog (Eus., Hist. eccl. VI, 31, 2). Als Bischof sah sich Heraklas, wie wir namentlich durch Photius erfahren — Eusebius glaubt hierüber schweigen zu dürfen —, schon bald genötigt, gegen Origenes, welcher inzwischen nach Alexandrien zurückgekehrt war, einzuschreiten. Das Urteil, welches auf abermalige Ausstoßung aus der Kirchengemeinschaft und Vertreibung aus Alexandrien lautete, ist wohl auf einer Synode gefällt und durch ein Rundschreiben publiziert worden. Dionysius von Alexandrien, der Nachfolger des Heraklas auf dem Bischofstuhle, hat eine „von unserem seligen Vater Heraklas überkommene“ Norm und Regel für die Behandlung derjenigen, welche von einer Häresie in den Schoß der Kirche zurücktraten, aufbewahrt (Eus. ebd. VII, 7, 4). Schriftsteller ist Heraklas, soviel wir wissen, nicht gewesen.

Döllinger, Hippolytus und Kallistus, Regensburg 1853, 261—267; vgl. oben S. 80 A. 2. Davidson, Heraclas, bei Smith and Wace, A Dict. of Christ. Biogr. II (1880) 897. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 332. Über ältere Literatur s. Chevalier, Bio-Bibliographie 1038.

§ 50. Ambrosius und Tryphon.

1. Ambrosius. — Häufiger noch als Demetrius und Heraklas ist in dem Artikel über Origenes Ambrosius erwähnt worden, der hochherzige Mäcen, welcher zugleich immer neue Aufgaben stellte. Die Mitteilung, daß Origenes seinen Freund einmal *ἐργοδιώκτην*, „Aufseher“, genannt habe (Hier., De vir. ill. c. 61), wirft auf die Beziehungen der beiden Männer ein bezeichnendes Schlaglicht. Eine Reihe der noch erhaltenen Arbeiten des Alexandriners ist Ambrosius gewidmet, weil sie auf seine Anregung hin unternommen worden waren.

Ambrosius ist ein reicher Mann und ein hochgestellter Hofbeamter gewesen (*διαφανὴς ἐν αὐλαῖς βασιλικαῖς*, Epiph., Haer. 64, 3), „von zahllosen Städten geehrt und gefeiert“ (Orig., Exhort. ad mart. c. 36). Nach einer allerdings dunklen Anspielung bei Origenes (a. a. O. c. 41) scheint er später nach Germanien ins Exil geschickt worden zu sein. Er durfte aber wieder heimkehren und muß nunmehr ein zurückgezogenes, hauptsächlich mit theologischen Studien ausgefülltes Leben geführt haben. Erst Origenes gewann ihn für die Lehre der Kirche, nachdem er sich bis dahin zum Gnostizismus, nach Eusebius (a. a. O. VI, 18, 1) zum Valentinianismus, nach Hieronymus (a. a. O. c. 56; vgl. Epiph. a. a. O.) zum Marcionitismus, bekannt hatte. „Durch die Kraft der von Origenes gepredigten Wahrheit ward er überführt und wandte sich, gleichwie von einem Lichte erleuchtet, der rechten Lehre der Kirche zu“ (Eus. a. a. O.). Er ward auch Diakon (ecclesiae diaconus, Hier. a. a. O.), und in der

Verfolgung unter Maximinus (235—238) erprobte er sich als Bekenner (Eus., Hist. eccl. VI, 28; Hier., De vir. ill. c. 56). „Er starb vor dem Tode des Origenes und vielen mißfiel es, daß der begüterte Mann beim Tode seines alten und armen Freundes nicht gedachte" (Hier. ebd.). Übrigens muß Ambrosius um 248 noch unter den Lebenden geweilt haben, weil die Bücher gegen Celsus auch an ihn gerichtet sind. Vielleicht darf sein Tod nach Nikomedien verlegt werden, woselbst er um 240 den Besuch seines Freundes empfing (Orig., Ep. ad Afr. c. 16).

Von einer schriftstellerischen Tätigkeit des Ambrosius verlautet nichts. Wir wissen nur von Briefen an Origenes (Hier. a. a. O.), und nur zwei dieser Briefe sind etwas näher bekannt. Origenes zitiert in seiner Schrift über das Gebet (c. 5 z. Schl.) einige Worte aus einem Schreiben *(γράμματα)* des Ambrosius, welches Fragen über den Wert und die Bedeutung des Gebetes enthalten und den Anlaß zur Abfassung der genannten Schrift gegeben hatte. In einem Briefe, welchen Ambrosius von Athen aus an Origenes schrieb, wurde laut Hieronymus beteuert, „daß Ambrosius, so oft Origenes bei ihm zu Besuch war, niemals ohne Lesung sein Mahl eingenommen habe und auch niemals zur Ruhe gegangen sei, bevor einer der Brüder aus den heiligen Schriften vorgelesen hatte; bei Tag und bei Nacht habe er es so gehalten, daß Lesung an Gebet und Gebet an Lesung sich anreihte" (Hier., Ep. 43, ad Marcellam, c. 1)[1].

M. I. Routh, Reliquiae Sacrae[2] III 1—9: Ambrosius. B. F. Westcott, Ambrosius: A Dict. of Christ. Biogr. I (1877) 90—91. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 328—330. Vgl. C. A. Bernoulli, Der Schriftstellerkatalog des Hieronymus, Freib. i. Br. u. Leipzig 1895, 270 f. Ältere Literatur ist angegeben bei Chevalier, Bio-Bibliographie 96; Richardson, Bibliograph. Synopsis 108—109.

2. Tryphon. — Über Tryphon hat nur Hieronymus (De vir. ill. c. 57) einige Mitteilungen gemacht, während Eusebius Schweigen beobachtet. Tryphon, berichtet Hieronymus, war ein Hörer des Origenes (Origenis auditor) und, wie auch seine literarischen Leistungen bekunden, ein in der Heiligen Schrift sehr bewanderter Mann. Er hinterließ nämlich außer einigen Briefen an Origenes viele Abhandlungen (multa opuscula), insbesondere eine Schrift „De vacca rufa in Deuteronomio et de dichotomematibus quae cum columba et turture ab Abraham ponuntur in Genesi"

Wahrscheinlich sind in diesen Worten zwei Büchertitel zu unterscheiden: „De vacca rufa" und „De dichotomematibus" Der jedenfalls auf Hieronymus zurückgehende Zusatz zu dem ersten Titel „in

[1] Die Vermutung, Hieronymus rede irrtümlich von einem Briefe des Ambrosius, während es sich in Wirklichkeit um einen Brief des Origenes gehandelt habe, ist früher schon als unbegründet abgelehnt worden; s. S. 145 A. 2.

Deuteronomio“ muß auf einem Gedächtnisfehler beruhen, weil das Gesetz über das Opfer der roten Kuh nicht im Deuteronomium, sondern im Buche Numeri (c. 19) steht. Vermutlich hat Tryphon sich über den symbolisch-typischen Sinn dieses Gesetzes verbreitet. Nach dem Vorgange des Hebräerbriefes (9, 13) haben die Kirchenschriftsteller von jeher in dem Opfer der roten Kuh, welche außerhalb des Lagers geschlachtet wurde, einen Typus des Opfers Christi, welcher außerhalb der Stadt litt, und in dem mit der Asche der Kuh vermischten Reinigungswasser ein Vorbild des von der Sünde reinigenden Blutes Christi gefunden (vgl. schon Barn., Ep. 8). Die andere Arbeit wird ähnliche Tendenzen verfolgt haben. Ihren Gegenstand bildete das Gn 15, 9 ff geschilderte Opfer Abrahams bei der Bundesschließung mit dem Herrn. Die Stücke der zerschnittenen größeren Opfertiere, der Kuh, der Ziege und des Widders, welche zu der Taube und der Turteltaube gelegt werden, heißen in der Septuaginta Gn 15, 11 *τὰ διχοτομήματα*. Soviel bekannt, ist von den Schriften Tryphons nichts erhalten geblieben.

Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 405. Bernoulli, Der Schriftstellerkatalog des Hieronymus, Freib. i. Br. u. Leipz. 1895, 271 f. S. auch die Literaturangaben bei Chevalier, Bio-Bibliographie 2246.

§ 51. Ammonius.

In einer polemischen Verhandlung mit Porphyrius hat Eusebius, wie früher bemerkt (S. 78), den Neuplatoniker Ammonius Sakkas, den Lehrer des Origenes, mit einem Christen Ammonius verwechselt, welcher „die Lehre der göttlichen Philosophie rein und unverfälscht bis an das Ende seines Lebens bewahrte“ und eben diese Lehre auch in Schriften vertrat (Eus., Hist. eccl. VI, 19, 10). Noch zur Zeit, da Eusebius schrieb, standen die Schriften dieses Christen Ammonius „bei den Freunden des Guten und Schönen“ in nicht geringem Ansehen. Eine nur führt der Kirchenhistoriker mit Namen an, ein Buch „über die Übereinstimmung zwischen Moses und Jesus“ *(περὶ τῆς Μωυσέως καὶ Ἰησοῦ συμφωνίας)*.

Über die Lebensverhältnisse dieses christlichen Schriftstellers Ammonius ist nichts Sicheres bekannt. Die Verwechslung aber, welche Eusebius sich zu Schulden kommen ließ und welche Hieronymus (De vir. ill. c. 55) ins Abendland verpflanzte, ist jedenfalls am leichtesten unter der Voraussetzung zu erklären, daß auch der Christ Ammonius ebenso wie der Neuplatoniker ein Zeitgenosse und Landsmann des Origenes gewesen ist. Der Gedanke an den alexandrinischen Presbyter Ammonius, welcher unter Diokletian den Martertod erlitt (Eus. a. a. O. VIII, 13, 7), ist ausgeschlossen. Einen Ammonius, welchen er selbst in die Tage Diokletians versetzt, konnte Eusebius

nicht für den Lehrer des Origenes halten, und wenn der vermeintliche Lehrer des Origenes seinen Glauben mit dem Blute besiegelt hätte, so würde Eusebius Porphyrius gegenüber nicht unterlassen haben, auf dieses Martyrium hinzuweisen. Dagegen steht, soviel ich sehe, nichts im Wege, an jenen Bischof Ammonius von Thmuis in Unterägypten zu denken, von welchem wir durch Photius Kunde erhalten. Häretischer Predigten halber, erzählt Photius (Interrogat. decem c. 9) [1], ohne Zweifel aus älteren Quellen schöpfend, war Origenes durch Bischof Heraklas exkommuniziert und aus Alexandrien ausgewiesen worden. Im Begriffe nach Syrien zu reisen, kam er nach Thmuis, und der dortige orthodoxe Bischof Ammonius gestattete ihm, in seiner Kirche einen Lehrvortrag zu halten. Auf die Nachricht hiervon begab sich Heraklas nach Thmuis, erklärte Ammonius seines Amtes verlustig und bestellte statt seiner einen jüngeren, aber angesehenen Mann mit Namen Philippus zum Bischofe von Thmuis. Später jedoch setzte Heraklas auf Bitten der Gemeinde von Thmuis Ammonius wieder in die bischöfliche Würde ein und betraute beide, Ammonius und Philippus, mit der Verwaltung des Episkopates. Philippus aber setzte sich, so lange Ammonius lebte, nie auf den bischöflichen Thron, und wenn Ammonius predigte oder Gottesdienst hielt, stellte Philippus sich stets hinter ihn. Die Erzählung selbst, der Besuch des Exkommunizierten in Thmuis und das Entgegenkommen des Bischofs gegen ihn, läßt die Vermutung zurück, daß Origenes von früher her in näheren Beziehungen zu Ammonius stand. Und Ammonius kann ja auch sehr wohl, bevor er nach Thmuis auf den Bischofstuhl berufen wurde, dem alexandrinischen Klerus angehört haben. Gleichwohl indessen bleibt die Identität des Schriftstellers mit dem Bischofe immer nur eine Möglichkeit. Der Name Ammonius, abgeleitet von dem ägyptischen Götternamen Ammon, ist gerade in Ägypten überaus gebräuchlich gewesen.

Die von Eusebius und nach ihm von Hieronymus (De vir. ill. c. 55) erwähnten Schriften unseres Ammonius scheinen bald nachher der Vergessenheit anheimgefallen zu sein. In der späteren kirchlichen Literatur läßt sich auch nicht eine einzige unzweifelhafte Spur derselben mehr nachweisen. Nur Anastasius Sinaita, im 7. oder 8. Jahrhundert, dürfte unsern Ammonius im Auge haben, wenn er neben Papias von Hierapolis, Klemens und Pantänus von Alexandrien auch den „weisen Ammonius“ zu den „alten und ersten Exegeten“ rechnet, welche das ganze Sechstagewerk auf Christus und die Kirche deuteten (Anast. Sin., Contempl. in Hex. l. I) [2]. Der dem 5. Jahrhundert angehörige

[1] S. den Text bei Döllinger, Hippolytus und Kallistus, Regensburg 1853, 264 f. Über andere Ausgaben des Textes vgl. oben S. 80 A. 2.

[2] S. den Text lateinisch bei Migne, PP. Gr. LXXXIX 860; griechisch bei Routh, Reliquiae Sacrae² I 15.

Exeget Ammonius von Alexandrien kann hier nicht wohl in Frage kommen. Vielmehr legt sich die Annahme nahe, daß Anastasius auf das von Eusebius namhaft gemachte Buch „über die Übereinstimmung zwischen Moses und Jesus" Bezug nehme, mag auch der Titel zunächst einen Nachweis der Einheit oder Zusammengehörigkeit des Alten mit dem Neuen Testamente erwarten lassen und insofern einen gewissen antignostischen Klang verraten. Faulhaber glaubte noch Fragmente der Schriften unseres Ammonius aufzeigen zu können. In einer dem 7 oder 8. Jahrhundert entstammenden Katene über das Buch Daniel tritt auch ein Presbyter Ammonius als Erklärer auf, und die demselben beigelegten Scholien, etwa 135 an der Zahl und im allgemeinen von moralisch-praktischer Tendenz, machten auf Faulhaber den Eindruck hoher Altertümlichkeit[1] Es wird eine zuverlässigere Ausgabe dieser Scholien abzuwarten sein; die nächste Anwartschaft auf dieselben hat aber vorläufig sonder Zweifel der Ammonius des 5. Jahrhunderts und nicht der Ammonius des 3. Jahrhunderts; muß doch Faulhaber schon eine Stelle des überlieferten Textes als „später angefügte Note" ausscheiden.

Jetzt noch einmal zurück zu Eusebius! Die Notiz über Ammonius findet sich in seiner Kirchengeschichte. In seinem Briefe an Karpianus oder in der Vorrede seiner Evangelien-Tabellen[2] tritt wiederum ein christlicher Schriftsteller Ammonius auf, Ammonius von Alexandrien (*Ἀμμώνιος ὁ Ἀλεξανδρεύς*), der Verfasser einer Evangelienharmonie. Ist dieser Ammonius identisch mit dem Ammonius der Kirchengeschichte? Hieronymus (De vir. ill. c. 55) hat eine bejahende Antwort für selbstverständlich gehalten; die neueren Literarhistoriker pflegen eine bejahende Antwort wenigstens als wahrscheinlich zu bezeichnen: die eine wie die andere Persönlichkeit hat Ammonius geheißen und ist schriftstellerisch tätig gewesen. Ausschlaggebend sind diese Berührungspunkte natürlich nicht: der Name Ammonius kam auf ägyptischem Boden, wie schon gesagt, sehr häufig vor und die alexandrinische Kirche war im 3. wie im 4. Jahrhundert an Schriftstellern durchaus nicht arm. Eusebius hat sich aller und jeder Andeutung über die Beziehungen des einen Ammonius zu dem andern enthalten. Darf der eine mit hoher Wahrscheinlichkeit in die Tage des Origenes versetzt werden, so muß für den andern mindestens noch die ganze zweite Hälfte des 3. Jahrhunderts offen bleiben. Der Umstand, daß der andere ausdrücklich Alexandriner genannt wird,

---

[1] M. Faulhaber, Die Propheten-Katenen nach römischen Handschriften (Biblische Studien IV, 2. u. 3. Heft), Freiburg i. B. 1899, 185 ff. Der Text der fraglichen Scholien bei Migne, PP. Gr. LXXXV 1363—1382, scheint nach Faulhabers Angaben sehr verbesserungsbedürftig zu sein.

[2] S. den Text bei C. R. Gregory in den Prolegomena zu Tischendorfs editio octava critica maior des Neuen Testamentes, Lipsiae 1884—1894, 145 ff.

scheint gegen die Identifizierung mit dem Bischofe von Thmuis Einspruch zu erheben, wenngleich man dieser Schwierigkeit durch die Annahme begegnen könnte, daß Eusebius von dem späteren Episkopate in Thmuis keine Kenntnis hatte.

Der Schrift des Alexandriners Ammonius gibt Eusebius denselben Namen, welchen das berühmte Werk Tatians führte: *τὸ διὰ τεσσάρων εὐαγγέλιον*. Nach den weiteren Worten Eusebs hat jedoch Ammonius nicht die Berichte der vier Evangelien zu einer einheitlichen Geschichte des Lebens Jesu zusammenzufassen versucht, sondern sich damit begnügt, dem Texte des Matthäusevangeliums die parallelen Abschnitte *(τὰς ὁμοφώνους περικοπάς)* der drei übrigen Evangelien einzufügen. Diejenigen Abschnitte der andern Evangelien, welche keine Parallele im Matthäusevangelium haben, sind, wie es scheint, unberücksichtigt geblieben. Es war also nicht sowohl eine Evangelienharmonie als vielmehr eine Art Evangeliensynopse [1]. Anknüpfend an Ammonius, unternahm es Eusebius, die Texte der Evangelien in anderer Weise *(καθ' ἑτέραν μέθοδον)* zu bearbeiten. In zehn Tabellen, *κανόνες* genannt, stellte er diejenigen Stücke *(ἀριθμούς)* zusammen, welche bei allen vier Evangelisten, diejenigen, welche nur bei dreien oder zweien, und diejenigen, welche nur bei einem vorkommen. Unzutreffend ist es, wenn Hieronymus (De vir. ill. c. 55; vgl. Praef. in evang. ad Dam.) sagt, Ammonius habe die evangelischen Kanones erfunden (evangelicos canones excogitavit). Die Kanones oder Tabellen waren das eigenste Werk des Eusebius. Während dieses Werk durch zahlreiche Handschriften überliefert ist, muß des Ammonius Arbeit schon früh zu Grunde gegangen sein. Die späteren griechischen, lateinischen, syrischen Schriftsteller, welche derselben noch gedenken, schöpfen ihr Wissen nur aus Eusebius bzw. Hieronymus. Die lateinische Evangelienharmonie des Codex Fuldensis der Vulgata, welche wiederholt unter des Ammonius Namen gedruckt wurde, ist vielmehr eine erst um 500 von unbekannter Hand gefertigte Nachbildung des Diatessaron Tatians [2].

Eine ganz neue Nachricht über den Alexandriner Ammonius verdanken wir dem Fleiße Brauns. In einem syrischen Fragmente, welches über die Geschichte des Mönchtums handelt und allem Anscheine nach dem Bischofe Maruthas von Maipherkat, um 410, angehört, werden mehrere ältere Dokumente zitiert, aus welchen zu ersehen sei, daß die ersten Anfänge des Mönchtums in die Zeiten des Alten Bundes zurückreichen. Eines dieser Zitate lautet in der Übersetzung Brauns: „Besonders aber können wir es erfahren aus jenem [Briefe], den Magnā von Alexandrien an Serapion, das Haupt der

[1] Vgl. Zahn, Forschungen zur Gesch. des ntl Kanons usw. I (1881) 31 ff.
[2] Näheres Bd I 256 f 260.

Einsiedler, schrieb. Dieser Magnā war aber derselbe, der zuerst ordnete (und) niederschrieb das χρονικόν (? krnīqōn) in der Kirche. Auch Eusebius von Cäsarea erinnert daran an der Spitze der Kanones, die er über die vier Evangelisten gemacht, und ebenso in seinen andern Schriften." [1] Der Hinweis auf Eusebius und seine Kanones stellt es außer Zweifel, daß statt „Magnā von Alexandrien" vielmehr „Ammonius von Alexandrien" zu lesen und unter dem „krnīqōn" die Evangeliensynopse zu verstehen ist; vermutlich sollte das Wort — die Buchstaben r und n sind im Syrischen leicht zu verwechseln — κανονικόν lauten und eine den κανόνες des Eusebius ähnliche Schrift bezeichnen [2]. Der Alexandriner Ammonius also soll auch einen Brief an Serapion, das Haupt der Einsiedler, hinterlassen haben. Jedenfalls ist diese Angabe nicht bloß aus der Luft gegriffen. Es ist sogar sehr wahrscheinlich, daß Maruthas den fraglichen Brief selbst in Händen gehabt und für seinen Bericht über die Geschichte des Mönchtums als Quelle benutzt hat. War aber Serapion oder der Adressat des Briefes wirklich Vorsteher eines Mönchsvereines, so würde darin eine Mahnung zu erblicken sein, den Verfasser des Briefes nicht in die erste Hälfte des 3. Jahrhunderts hinaufzurücken, sondern etwa um 300 anzusetzen.

Über Ammonius im allgemeinen vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 406 f. Ältere Literatur hat Chevalier, Bio-Bibliographie 104. Über die Evangeliensynopse im besondern s. J. W Burgon, The last twelve verses of the Gospel according to S. Mark, Oxford and London 1871, 125—132 295—312. Fr. H. A. Scrivener, A plain introduction to the criticism of the New Testament³, Cambridge 1883, 56—60. Th. Zahn, Forschungen zur Gesch. des ntl Kanons und der altkirchl. Lit. Tl I, Erlangen 1881, 31—34. G. H. Gwilliam, The Ammonian Sections, Eusebian Canons and harmonizing tables in the Syriac Tetraevangelium: Studia biblica et ecclesiastica II, Oxford 1890, 241—272.

§ 52. Dionysius von Alexandrien.

(1. Leben. 2. Schriften. 3. Größere Abhandlungen. 4. Briefe.)

1. Leben. — Über Dionysius von Alexandrien, eine hochragende, ehrfurchtgebietende Gestalt in wildbewegter Zeit, sind wir durch das sechste und siebte Buch der Kirchengeschichte Eusebs ziemlich eingehend unterrichtet. Die Briefsammlung des großen Mannes, welcher an allen kirchlichen Fragen und Kämpfen den regsten Anteil genommen hatte, fesselte das Interesse des Historikers im höchsten Grade (vgl. den Eingang des siebten Buches).

---

[1] O. Braun, De sancta Nicaena synodo. Syrische Texte des Maruts von Maipherkat, nach einer Handschrift der Propaganda zu Rom übersetzt (Kirchengeschichtl. Studien IV 3), Münster i. W 1898, 41.

[2] So auch schon Harnack in der Theol. Literaturzeitung 1899, 47.

Die Geburt des hl. Dionysius läßt sich nicht genauer datieren, ist aber wohl noch in das 2. Jahrhundert zu verlegen. Im Jahre 264/265 mußte er die Einladung zu einer antiochenischen Synode „wegen hohen Alters und körperlicher Schwäche“ ablehnen (Eus., Hist. eccl. VII, 27, 2). Ein Kind heidnischer Eltern, ward er durch fleißiges Lesen und ernstes Forschen zum christlichen Glauben geführt. In einem späteren Briefe berichtet er selbst: „Ich habe mich auch mit den Schriften und Überlieferungen der Häretiker beschäftigt und dadurch zwar für eine kurze Zeit meine Seele mit ihren verabscheuungswürdigen Einfällen befleckt, zugleich aber den Nutzen daraus gezogen, daß ich sie bei mir selbst widerlegte und sie nun noch viel mehr verabscheute. Ein Bruder aus der Reihe der Presbyter wollte mich davon abhalten, aus Furcht, ich möchte mich von dem Schlamm der Schlechtigkeit der Häretiker fortschwemmen lassen, denn meine Seele müsse angesteckt werden, und wie ich selbst fühlte, hatte er recht. Aber Gott schickte mir ein Gesicht, welches mich stärkte, und es erging eine Stimme an mich, welche mir ausdrücklich gebot: ‚Lies alles, was immer dir in die Hände fällt, denn du bist fähig, alles einzelne zu untersuchen und zu prüfen, und eben dies ist dir ja auch von Anfang an Ursache des Glaubens geworden'“ (*καί σοι γέγονε τοῦτο ἐξ ἀρχῆς καὶ τῆς πίστεως αἴτιον*, Dion. bei Eus. ebd. VII, 7, 3).

Er besuchte die Lehrvorträge des Origenes (Eus. ebd. VI, 29, 4), stand auch in schon vorgerückten Jahren noch in brieflichem Verkehre mit Origenes (Eus. ebd. VI, 46, 2) und bewahrte demselben bis über den Tod hinaus ein dankbares Andenken (Steph. Gob. bei Phot., Bibl. cod. 232). Als Heraklas, welcher nach der Vertreibung des Origenes aus Alexandrien an die Spitze der Katechetenschule getreten war, im Jahre 231/232 auf den Bischofstuhl erhoben wurde, ging die Leitung der Schule an Dionysius über (Eus. a. a. O. VI, 29, 4). Er hatte inzwischen die Priesterwürde erlangt (Hier., De vir. ill. c. 69), wenngleich er aller Wahrscheinlichkeit nach verheiratet war und Kinder hatte[1]. Im Jahre 247/248 starb Heraklas, und nun ward Dionysius auch zu seinem Nachfolger in der Regierung der Diözese bestellt (Eus. a. a. O. VI, 35). Vielleicht hat er übrigens als Bischof das katechetische Lehramt beibehalten[2].

[1] Das letztere dürfte sich aus dem Fragmente des Briefes des hl. Dionysius an Germanus bei Eus., Hist. eccl. VI, 40 ergeben. Die hier erwähnten *παῖδες*, welche Dionysius augenscheinlich sehr nahe stehen und in seinem Hause wohnen, können wohl nur Kinder sein (vgl. Eus. a. a. O. VII, 26, 2). Nach Dittrich, Dionysius der Große von Alexandrien, Freiburg i. Br. 1867, 4 f, wären unter diesen *παῖδες* Schüler zu verstehen. Gegen Dittrich s. Roch, Die Schrift des alexandrinischen Bischofs Dionysius des Großen „Über die Natur“, Leipzig 1882, 24 f.

[2] Vgl. Guerike, De schola quae Alexandriae floruit catechetica, Halis Sax.

Sein ferneres Leben war eine Kette von Kämpfen und Leiden. Schon gegen Ende der Regierung des Philippus Arabs, 248/249, als die Kirche sich im allgemeinen noch eines tiefen Friedens erfreute, wurden die Christen zu Alexandrien durch die von einem heidnischen Wahrsager aufgestachelte Volkswut geraume Zeit hindurch in Furcht und Schrecken gehalten (Dion. bei Eus. a. a. O. VI, 41, 1 ff). Es war das Vorspiel zu dem bald darauf erlassenen Decianischen Verfolgungsedikte, „welches fast schon jenes Schrecklichste ankündigte, was der Herr vorhergesagt hatte, daß nämlich, wenn es möglich wäre, auch die Auserwählten Ärgernis nehmen würden“ (Dion. bei Eus. ebd. VI, 41, 10). Über Dionysius ergingen Achtserklärungen, Konfiskationen, Beschimpfungen aller Art (Eus. ebd. VII, 11, 18)[1] Sein Leben rettete er durch die Flucht, fest überzeugt, in dieser Weise am besten den Absichten der Vorsehung entgegenzukommen. Zur Rechtfertigung seines Verhaltens schrieb er später: „Als unter Decius das Verfolgungsedikt bekannt gemacht wurde, schickte Sabinus (der Statthalter) noch in derselben Stunde einen Frumentarier (Soldaten), um mich auszukundschaften. Vier Tage lang blieb ich in meinem Hause, die Ankunft des Frumentariers erwartend. Dieser aber ging herum und spürte alles aus, wo er vermutete, daß ich versteckt sein oder vorübergehen könnte, Flüsse, Wege, Felder. Allein er war mit Blindheit geschlagen, so daß er mein Haus nicht fand; er glaubte nämlich nicht, daß ich als ein Verfolgter zu Hause bleiben würde. Als mir aber Gott nach dem vierten Tage zu fliehen befahl und mir auf wunderbare Weise einen Ausweg bahnte, habe ich mich nur mit Überwindung entschlossen, zugleich mit den Kindern (*οἱ παῖδες*) und vielen von den Brüdern die Stadt zu verlassen. Daß dies ein Werk der göttlichen Vorsehung war, hat die Folgezeit gelehrt, in welcher wir vielleicht manchem von Nutzen gewesen sind“ (Dion. bei Eus. a. a. O. VI, 40, 2—3).

Nach dem Tode des Decius, November 251, durfte Dionysius heimkehren, und die nächstfolgenden Jahre hindurch ist er hauptsächlich durch häretische und schismatische Bewegungen, in Ägypten wie in andern Kirchenprovinzen, in Anspruch genommen worden. Im Jahre 257/258, unter Kaiser Valerianus, loderte die Flamme der Verfolgung

---

1824—1825, pars I, 71—74. Es ist freilich nicht überzeugend, wenn Guerike argumentiert, der Nachfolger des hl. Dionysius im Katechetenamte sei Pierius gewesen, Pierius aber habe noch die diokletianische Verfolgung erlebt und habe deshalb nicht wohl schon seit 247/248 an der Spitze der Schule stehen können (ebenso auch Dittrich a. a. O. 4). Nach Dionysius und vor Pierius muß vielmehr Theognostus die Schule geleitet haben; vgl. unten § 54.

[1] Roch a. a. O. 8 will aus dieser Stelle (Eus. a. a. O. VII, 11, 18) folgern, daß Dionysius schon „vor seiner Taufe“ sich hoher Würden und weltlicher Ehren erfreut habe. Es ist aber nur von dem die Rede, was Dionysius zur Zeit der Verfolgungen unter Decius und Valerianus besessen bzw. verloren hat.

von neuem auf, in Alexandrien mit besonderer Heftigkeit. Nach einem mannhaften Bekenntnisse vor dem Statthalter Ämilianus [1] wurde Dionysius nach Kephro in Libyen und sodann, weil er unter den dortigen Heiden mit Erfolg den Samen des göttlichen Wortes ausstreute, nach dem „noch rauheren und libyscheren“ Kolluthion in der Mareotis verbannt. „Als ich den Befehl erhielt, nach Kephro zu gehen“, erzählt er, „wußte ich nicht, wo dieser Ort lag, da ich auch nur den Namen früher kaum jemals gehört hatte. Ich machte mich aber nichtsdestoweniger guten Mutes und unverzagt auf den Weg. Als mir jedoch eröffnet wurde, ich habe mich in die Gegend von Kolluthion zu begeben, so wissen alle, welche bei mir waren, welchen Eindruck dies auf mich machte; denn hier muß ich mich selbst anklagen. Anfangs war ich traurig und sehr unzufrieden. Denn wenn auch jene Gegenden uns bekannter und vertrauter waren, so war doch die ganze Landschaft, wie es hieß, von Brüdern und rechtschaffenen Menschen völlig entblößt und Belästigungen von Wanderern und Überfällen von Räubern ausgesetzt. Indessen tröstete ich mich wieder, als die Brüder mir vorhielten, daß der Ort der Stadt (Alexandrien) näher sei und, wenn auch in Kephro der so lebhafte Verkehr mit den Brüdern von Ägypten größere gottesdienstliche Versammlungen ermöglichte, wir dort wegen der Nähe der Stadt um so häufiger den Anblick unserer eigentlichen Lieben und Angehörigen und Freunde genießen würden. Denn sie würden kommen und uns besuchen, und es könnten wie in entfernter liegenden Vorstädten kleinere Versammlungen stattfinden. Und so geschah es auch“ (Dion. bei Eus. a. a. O. VII, 11, 15—17).

Erst im März 262, wie es scheint, erlaubte das Toleranzedikt Galliens dem Verbannten die Rückkehr nach Alexandrien (Eus. ebd. VII, 13; vgl. VII, 21, 1). Aber Bürgerkrieg, Hungersnot und Pest sollten auch seine letzten Lebensjahre zu einer Übungs- und Prüfungszeit (*γυμνάσιον καὶ δοκίμιον*, ebd. VII, 22, 6) gestalten. Auf persönliche Teilnahme an der Synode, welche 264/265 zu Antiochien gegen Paul von Samosata zusammentrat, mußte er, wie schon bemerkt, wegen körperlicher Gebrechlichkeit verzichten. Während der Verhandlungen der Synode ist er gestorben (ebd. VII, 28, 3). Die orientalische Kirche hat ihm den Ehrentitel eines *ἱερομάρτυρ* zuerkannt.

(Byeus,) De SS. Dionysio episcopo Alexandrino, Fausto martyre, Caio, Petro, Paulo et quatuor aliis Alexandriae et forte alibi in Aegypto commentarius historicus: Acta SS. Oct. II, Antverpiae 1768, 8—130. Dittrich, Dionysius der Große von Alexandrien. Eine Monographie. 8° Freiburg i. Br. 1867. Th. Förster, Dionysius der Große von Alexandrien. Ein Beitrag zu seiner Biographie: Zeitschr. f. die histor. Theol. XLI (1871) 42—76 (eine

[1] Ein Stück des Protokolles der Gerichtsverhandlung hat Dionysius seinem Briefe an Germanus bei Eus., Hist. eccl. VII, 11, 6 ff einverleibt.

sehr an der Oberfläche haftende Kritik der genannten Arbeit Dittrichs). B. F Westcott, Dionysius of Alexandria, bei Smith and Wace, A Dict. of Christ. Biogr. I (1877) 850—852. P Morize, Denys d'Alexandrie. Étude d'histoire religieuse. 8° Paris 1881. G. Roch, Die Schrift des alexandrinischen Bischofs Dionysius des Großen „Über die Natur", Leipzig 1882, 7—18 23—25. Andere, meist ältere Literatur bietet Chevalier, Bio-Bibliographie 563.

2. Schriften. — Schon Eusebius hat Dionysius mit dem Beinamen des Großen geschmückt (ὁ μέγας, Eus., Hist. eccl. VII prooem.). Athanasius hat Dionysius und Arius einander gegenübergestellt und Dionysius einen „Lehrer der katholischen Kirche" (τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας διδάσκαλος), Arius den Erfinder einer neuen Häresie genannt (Athan., Ep. de sent. Dion. c. 6). Doch ist es nicht sowohl das Gebiet der Lehre, auf welchem Dionysius sich groß gezeigt, als vielmehr das Gebiet der Kirchenleitung und Seelsorge. In Tagen schwerster Bedrängnis hat er den Hirtenstab geführt, voll unbeugsamen Mutes und unerschütterlicher Standhaftigkeit. Mit wärmster Teilnahme hat er die kirchlichen Angelegenheiten und Streitigkeiten der Zeit verfolgt und in einem mild versöhnlichen, jedem Extreme abholden Sinne ihrer Lösung entgegenzuführen gesucht. Nicht der Geistesflug eines Klemens, nicht der Tiefsinn eines Origenes, wohl aber ein scharfer, kritischer Verstand und ein klarer, nüchterner Blick vereinigte sich in ihm mit dem brennendsten und selbstlosesten Eifer für die Bekehrung der Ungläubigen und für die Wiedervereinigung der getrennten Gläubigen.

Der treue Spiegel seines Charakters ist sein schriftstellerischer Nachlaß, von welchem freilich nur noch einzelne Trümmer sich auf unsere Tage gerettet haben. Alle seine Schriften sind gewissermaßen seelsorgerliche Taten. Auch wenn er in seiner vorbischöflichen Lebensperiode „über die Natur" handelt und die Atomistik Epikurs bekämpft, schwebt ihm ein praktisches Ziel vor Augen: dem herrschenden Materialismus seine theoretische Rechtfertigung zu entwinden. Als Bischof befaßt er sich vornehmlich mit dem Novatianischen Schisma, mit dem verwickelten Probleme der Behandlung der „lapsi", mit dem Ketzertaufstreite, mit eschatologischen, trinitarischen und christologischen Zeitfragen. Hin und wieder macht sich eine dogmatische Unsicherheit und Unklarheit bemerkbar. Die prinzipielle Tragweite dieser oder jener Frage der Praxis vermag Dionysius mitunter nicht voll und ganz zu erfassen. Auf dem Wege des Denkens sich eigene Bahnen zu brechen, ist nicht seine Sache. Er begnügt sich im allgemeinen mit den Resultaten seines Lehrers Origenes, soweit dieselben anders nicht in offenbarem Widerspruche mit dem Dogma der Kirche standen. Näher als abstrakte Spekulation liegt ihm eine gewisse mystische Beschaulichkeit, welche von den Verhältnissen des praktischen Lebens ausgeht und in frommer Betrachtung

die Gesetze der göttlichen Weltregierung zu ergründen sucht. In erster Linie aber ist er allenthalben ein von den edelsten Motiven geleiteter Kirchenfürst und Seelenhirt. Mit beredter Entschiedenheit gegen den Irrtum geht Hand in Hand eine herzbezwingende Mäßigung gegen die Verirrten, eine fast rührende Herablassung und Bescheidenheit. Man lese seinen eigenen Bericht über eine dreitägige Disputation mit den ägyptischen Chiliasten (Eus., Hist. eccl. VII, 24, 6 ff). Über die Grenzen Ägyptens reicht indessen sein Hirteneifer weit hinaus. In herrlichen Worten hat er den Gegenpapst Novatian zur Unterwerfung unter den rechtmäßigen Nachfolger Petri gemahnt. In Sachen der Behandlung der „lapsi" hat er sich auch an den Bischof der Armenier gewandt.

Die meisten seiner Schriften sind Briefe. Auch größere Abhandlungen hat er gerne in die Form von Briefen gekleidet. Die Darstellung ist ebenso klar und lichtvoll wie frisch und lebendig. Rhetorische Schulung kommt häufig zur Geltung[1]. Die Figur der Paronomasie versteht er meisterhaft zu handhaben. Soll die Absurdität unkirchlicher Lehranschauungen dargetan werden, so nimmt er mit Vorliebe die Waffe der Ironie zu Hilfe und weiß durch drastisch gefärbte, blinkend gemünzte Schilderung Eindruck zu machen.

Die erhaltenen Fragmente verdanken wir größtenteils Eusebius. Auch Athanasius, Basilius d. Gr. und andere haben einige Zitate aufbewahrt. Neue Stücke, mehrfach freilich von sehr zweifelhaftem Werte, sind hauptsächlich aus Katenen und sonstigen Sammelwerken gewonnen worden.

Die vollständigste Sammlung der unter dem Namen des hl. Dionysius überlieferten Schriften und Fragmente veranstaltete Simon de Magistris, S. Dionysii Alexandrini episcopi cognomento Magni opera omnia quae supersunt gr. et lat. 2° Romae 1796. Mir ist dieses Werk unzugänglich gewesen. Dittrich (Dionysius d. Gr., Freib. i. Br. 1867, VI) berichtet: „Simon de Magistris hat in seiner Ausgabe der Fragmente des Dionysius mit Bienenfleiß ein großes Material zusammengetragen, leider aber hat dieses jetzt schon überaus seltene Werk des wenig kritischen, von Vorurteilen nicht immer freien, überkühnen Hypothesen huldigenden Bischofs von Cyrene nicht großen wissenschaftlichen Wert." Die Sammlung bei Migne, PP. Gr. X (1857) 1233—1344 1575—1602, weist viele Lücken auf. Der Herausgeber beschränkte sich im wesentlichen auf einen Wiederabdruck der Stücke bei Gallandi, Bibl. vet. Patr. III und XIV, App., während er die inzwischen erschienene Ausgabe de Magistris' übersah. Ein Verzeichnis dessen, was bei Migne fehlt, findet sich bei Pitra, Analecta sacra III 596. Einzelne Schriften bzw. Fragmente sind bei Routh, Reliquiae Sacrae[2] III—IV, von neuem gedruckt und mit Noten versehen worden. Verschiedene syrische und armenische Fragmente unter des Dionysius Namen wurden von P Martin bei Pitra, Analecta sacra IV 169—182 413—422 (vgl. Proleg. XXIII—XXV), zusammengestellt und ins Lateinische übersetzt. Doch ist nur weniges von

[1] Vgl. Roch, Die Schrift des alex. Bischofs Dionysius d. Gr. „Über die Natur" 56 ff.

diesen Fragmenten unverdächtig und das meiste entschieden unecht. Vgl. Fr. Loofs in der Theol. Literaturzeitung 1884, 553—554.

Über den gesamten schriftstellerischen Nachlaß des hl. Dionysius handelt Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 409—427.

Über die Lehranschauungen des Heiligen im allgemeinen s. Th. Foerster, De doctrina et sententiis Dionysii M. episc. Alex. (Diss. inaug.). 8° Berolini 1865.

Die Literatur über einzelne Schriften oder einzelne Lehrpunkte soll Abs. 3—4 namhaft gemacht werden. Vgl. auch die Nachweise bei Richardson, Bibliograph. Synopsis 66—68.

3. Größere Abhandlungen. — So äußerlich sie auch sein mag, wird die Unterscheidung zwischen größeren Abhandlungen und Briefen sich doch als geeignet erweisen, einer übersichtlichen Vorführung der Schriften des hl. Dionysius Dienste zu leisten.

a) Zu den „umfassenderen Büchern in Briefform“ *(πολυεπεῖς λόγοι ἐν ἐπιστολῆς χαρακτῆρι γραφέντες)* zählten laut Eusebius vor allem „die Bücher über die Natur“ *(οἱ περὶ φύσεως*, sc. *λόγοι)*, welche einem Sohne des Verfassers mit Namen Timotheus gewidmet waren (Eus., Hist. eccl. VII, 26, 2) [1]. Der Ausdruck selbst weist auf ein mindestens zwei Bücher umfassendes Werk hin [2]. Außer zerstreuten kleineren Resten liegen von diesem Werke sieben größere und enge zusammengehörende Bruchstücke vor, welche Eusebius in seine „Evangelische Vorschule“ (XIV, 23—27) aufnahm und dadurch vor dem Untergange rettete (Migne, PP Gr. X, 1249—1268). Dieselben zeigen, daß das Werk vornehmlich die Atomenlehre Demokrits und Epikurs bekämpfte und durch Darlegung der „Werke der allweisen Vorsehung“ die christliche Anschauung von der Erschaffung und Erhaltung der Welt rechtfertigte. Die Zitate bei Eusebius sind dem ersten, negativen Teile entnommen und dürften diesen Teil auch ziemlich vollständig wiedergeben.

Nachdem Dionysius sich zu der Ansicht bekannt, welche auch von „den Weisesten der Griechen, Plato und Pythagoras, den Stoikern und Heraklit“ geteilt werde, daß nämlich das Weltall eine zusammenhängende Einheit bilde, kennzeichnet er den Standpunkt seiner Gegner mit folgenden Worten: „Dieselben nehmen gewisse unvergängliche, sehr kleine und unzählig viele Körper an, die sie Atome nennen, und dazu einen leeren Raum von unbegrenzter Größe. Sie behaupten nun, daß die Atome, indem sie, wie es zu geschehen pflegt, im Leeren

[1] *Τιμοθέῳ τῷ παιδὶ προσπεφωνημένοι*, heißt es bei Eus. a. a. O. Ein Timotheus befand sich auch unter den *παῖδες*, welche Dionysius auf seiner Flucht aus Alexandrien zur Zeit der Decianischen Verfolgung begleiteten. Eus. a. a. O. VI, 49, 3 ff.

[2] Mehrere spätere Zitate wollen ausdrücklich aus dem ersten Buche *περὶ φύσεως* geschöpft sein. Vgl. etwa Holl, Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela, Leipzig 1899, 147.

umherfuhren, von selbst in regellosem Wirbel aufeinandergestoßen seien, wegen ihrer mannigfachen Gestalt sich aneinandergefügt und miteinander verbunden und auf diese Weise die Welt und was in ihr ist, ja sogar unendlich viele Welten zu stande gebracht hätten. Diese Meinung hatten Epikur und Demokrit; insofern jedoch stimmten sie nicht miteinander überein, als der eine annahm, daß die Atome sämtlich sehr klein und deshalb nicht wahrnehmbar seien, der andere, Demokrit, daß wenigstens einige sehr groß seien. Beide aber behaupten, sie seien Atome (unteilbare Körper) und würden so genannt wegen ihrer unauflöslichen Festigkeit" (bei Eus., Praep. evang. XIV, 23, 2—3). Aus dieser Atomenlehre entwickelte sich geschichtlich und logisch jener Materialismus oder Epikureismus, welcher zur Erklärung der Welt und ihrer Erscheinungen nur des Stoffes bedurfte und seinem Wesen nach im Gegensatz zur Religion stand. Es ist gewiß bemerkenswert, daß die älteste christliche Streitschrift gegen den Materialismus, in richtiger Erkenntnis der Voraussetzungen des Systems, sofort sich gegen die Atomistik wendet. Überhaupt aber hat Dionysius sich seiner Aufgabe durchaus gewachsen gezeigt. Die Haltlosigkeit der Atomistik beweist er durch Berufung auf die tägliche Erfahrung, welche lehre, daß Kleider, Häuser, Schiffe, Wagen nicht von selbst entstehen, auf die große Verschiedenheit der Dinge der Welt, welche die Entstehung aus gleichartigen Elementen ausschließe, auf die Ordnung im Universum, besonders im Lauf der Gestirne, und endlich auf den Menschen, den Menschenleib und den Menschengeist. Roch, welcher die Fragmente näher untersucht hat, erklärt die Schrift für eine von achtungswerter Gelehrsamkeit zeugende und zugleich wohlangelegte und durchdachte Arbeit: „zuerst werden die Grundbegriffe der Gegner angeführt, dann wird ihnen mittels einer Reihe von Tatsachen Schritt vor Schritt das Unzulängliche ihrer Erklärungsweise der Welt nachgewiesen, bis sie endlich vor die Tatsache des Geistigen gestellt werden, an der ihre Weisheit völlig zu Schanden wird" [1]

Fast allgemein pflegt angenommen zu werden, daß Dionysius diese Schrift vor Antritt des Episkopates verfaßt hat. Als Lehrer und Leiter der Katechetenschule, 231/232—247/248, mag er durch seine Stellung selbst auf solche Studien hingewiesen worden sein. Als Bischof wird ihm wenn nicht der Anlaß so doch die Muße gefehlt haben.

Die beste und reichhaltigste Sammlung der Fragmente lieferte Routh, Reliquiae Sacrae [2] IV 393—437. Doch bleiben noch zwei Stücke nachzutragen, von denen freilich das eine erst durch Pitra, Analecta sacra II xxxvii, ans Licht gezogen worden ist. Vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 417 f.

[1] Roch, Die Schrift des alex. Bischofs Dionysius d. Gr. „Über die Natur" 56 f.

Die Zitate in den Sacra Parallela des hl. Johannes von Damaskus wurden aufs neue rezensiert von K. Holl, Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela, Leipzig 1899, 147 f. Die von Eusebius aufbewahrten Fragmente wurden ins Deutsche übersetzt und eingehend erläutert von G. Roch, Die Schrift des alexandrinischen Bischofs Dionysius des Großen „Über die Natur", eine altchristliche Widerlegung der Atomistik Demokrits und Epikurs (Inaug.-Diss.). 8° Leipzig 1882.

b) An die Bücher über die Natur reiht Eusebius „das Buch über die Versuchungen" an (*ὁ περὶ πειρασμῶν*), gerichtet an einen gewissen Euphranor (Eus., Hist. eccl. VII, 26, 2). Das Buch ist nur aus dieser Anführung bekannt. Darf man den Titel nach dem vorherrschenden Sprachgebrauche der Zeit deuten, so hat man unter den „Versuchungen" nicht innere Anreizungen zur Sünde, sondern äußere Leiden und Heimsuchungen zu verstehen.

Dem Buche über die Versuchungen möchte Harnack (Gesch. der altchristl. Lit. I 419) ein kleines Fragment zuweisen, in welchem von den „Versuchungen" von seiten Gottes und den „Versuchungen" von seiten des Teufels die Rede ist, bei J. A. Cramer, Catena in epistolas catholicas, Oxonii 1840, 5. Hier erscheint das Fragment als Scholion zu Jak 1, 13 ohne Namen, später aber, S. 597, wird dasselbe, wie Harnack zutreffend hervorhebt, auf Grund eines cod. Coisl. 25 Dionysius von Alexandrien beigelegt. Zugleich aber, und dies hat Harnack übersehen, wird dasselbe Fragment auf Grund desselben cod. Coisl. später zweimal, S. 583 und 597, als Eigentum des Origenes bezeichnet. Will man dem Fragmente eine bestimmte Stelle anweisen, so würde zunächst ein Brief des hl. Dionysius an Origenes über das Martyrium in Betracht kommen (Eus. a. a. O. VI, 46, 2; vgl. unten Abs. 4, a). Erstens nämlich würde der seltsame Widerspruch der Angaben Cramers sich am ehesten erklären lassen, wenn das Lemma des cod. Coisl. etwa lautete: Διονυσίου Ἀλεξανδρείας πρὸς Ὠριγένη (wie ein Lemma der Lukas-Katene des Nicetas von Heraklea, bei J. Sickenberger, Die Lukaskatene des Niketas von Herakleia, Leipzig 1902, 85). Zweitens aber berührt unser Fragment sich sehr nahe mit zwei von Nicetas von Heraklea aufbewahrten Stellen des Briefes an Origenes, bei Migne, PP Gr. X 1597—1602; vgl. namentlich den Anfang der ersten und den Schluß der zweiten Stelle.

c) „Außerdem", fährt Eusebius fort, „sagt er in einem Briefe an Basilides, Bischof der Gemeinden in der Pentapolis, daß er eine Erklärung über den Anfang des Predigers verfaßt habe" (*φησὶν ἑαυτὸν εἰς τὴν ἀρχὴν ἐξήγησιν πεποιῆσθαι τοῦ Ἐκκλησιαστοῦ*, Eus. a. a. O. VII, 26, 3). Eusebius kennt diese Erklärung also nicht aus eigener Einsichtnahme, und Hieronymus (De vir. ill. c. 69) entnimmt sein Wissen um dieselbe augenscheinlich nur den Worten Eusebs. Spätere Autoren haben die Schrift selbst in Händen gehabt und Mitteilungen aus derselben gemacht. In einer unter dem Namen des Sophisten Prokopius von Gaza gehenden Katene über den Prediger haben sich ziemlich zahlreiche Scholien des hl. Dionysius zu Prd 1, 1 bis 3, 11 gefunden (Migne a. a. O. X 1577—1588), und aus einem anderweitigen Kommentare zum Prediger sind wenigstens

zwei Dionysius zugeeignete Scholien zu Tage gefördert worden[1]. Der Grundstock dieser Fragmente darf wohl unbedenklich als Überbleibsel des Kommentares des hl. Dionysius anerkannt werden. Einzelne Stücke erregen Zweifel und Verdacht. Vermutlich hat Dionysius diesen Kommentar auch noch vor Antritt des bischöflichen Amtes, also vor 247/248, geschrieben. Wenn er gerade den Prediger zum Gegenstande eines exegetischen Versuches machte, so wird darin ein neuer Beweis für seine vorherrschend praktische Geistesrichtung zu erblicken sein. Die Fragmente heben immer wieder hervor, daß wahre Lebensweisheit den Vorzug verdiene vor jener Weisheit, welche in die Tiefen der Forschung hinabsteige, aber den Menschen nicht besser mache.

Über die Scholien zum Prediger s. Dittrich, Dionysius d. Gr. 22—25.

Von sonstigen exegetischen Schriften des Heiligen weiß weder Eusebius etwas noch irgend ein anderer glaubwürdiger Zeuge. Manche Handschriften, insbesondere Katenen, bieten exegetische Fragmente, welche die Aufschrift Διονυσίου tragen und deshalb nicht selten für Dionysius von Alexandrien in Anspruch genommen worden sind. Die Mehrzahl derselben gehört jedoch ohne Frage viel jüngeren Autoren an. Die Aufschrift Διονυσίου, ohne weiteren Zusatz, ist in der Regel von Pseudo-Dionysius Areopagita, um die Wende des 5. Jahrhunderts, zu verstehen (vgl. Holl, Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela, Leipzig 1899, 153 f). Selbst das Lemma Διονυσίου Ἀλεξανδρείας deutet nicht unzweifelhaft auf unsern Dionysius hin, weil es wahrscheinlich auch im Mittelalter noch einen Theologen Dionysius von Alexandrien gegeben hat (s. Dittrich a. a. O. 37 f). Solche Fragmente aber, welche wirklich auf die Hand des alten Alexandriners zurückgehen, sind nicht aus Bibelkommentaren, sondern aus anderweitigen Schriften oder Briefen geschöpft, weil Dionysius nur einen Kommentar über den Anfang des Predigers hinterlassen hat.

Im einzelnen sei hier noch folgendes bemerkt. Eine Katene über das Buch Job, welche dem Metropoliten Nicetas von Heraklea in Thracien, im 11. Jahrhundert, zugeschrieben zu werden pflegt, enthält fünf längere Fragmente unter dem Namen eines Dionysius. de Magistris wies dieselben in Bausch und Bogen unserem Dionysius zu. Genauere Angaben über die Titel der einzelnen Fragmente liegen leider nicht vor. Das erste aber, welches Βασιλείου καὶ Διονυσίου überschrieben zu sein scheint, ist nachweislich zum Teil dem Pseudo-Areopagiten, zum Teil Basilius d. Gr. entlehnt. Die vier weiteren Fragmente (bei Routh, Reliquiae Sacrae[2] IV 439 ff), welche in einigen Handschriften Διονυσίου, in andern Διονυσίου Ἀλεξανδρείας überschrieben zu sein scheinen, sind nach den Schlußworten des zweiten Fragmentes einem fortlaufenden Kommentare über das Buch Job entnommen und können deshalb so wie sie lauten nicht unserem Dionysius beigelegt werden. Nichtsdestoweniger muß die Frage nach der Herkunft dieser vier Fragmente einstweilen offen bleiben. Eine nähere Untersuchung der Katene könnte sehr wohl zu dem Resultate führen, daß die Schlußworte des zweiten Fragmentes (νυνὶ δὲ ἐπὶ τὰ ἐχόμενα τῆς ἑρμηνείας ἴωμεν, bei Routh a. a. O. IV 442) nicht dem Scholiasten, sondern dem Kompilator der Katene angehören. Vgl. vorläufig Dittrich a. a. O. 35—38; Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 420 f.

---

[1] Von Pitra, Spicil. Solesm. I, Paris. 1852, 17—19; vgl. Proleg. XVI.

Über die von Nicetas von Heraklea verfaßte Lukas Katene hat J. Sickenberger (Die Lukaskatene des Niketas von Herakleia, Leipzig 1902) einläßlichere Aufschlüsse gegeben. In dieser Katene treten zwei Interpreten mit Namen Dionysius auf. Der eine, welcher siebenmal das Wort erhält, wird einmal Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης, einmal ὁ Ἀρεοπαγίτης, fünfmal Διονύσιος genannt (Sickenberger 97 f). Sehr wahrscheinlich sind auch diese fünf letzteren Scholien aus pseudo-areopagitischen Schriften geschöpft; jedenfalls lassen sich zwei derselben in Briefen des Pseudo-Areopagiten nachweisen; das eine, zu Lk 12, 49, noch nicht gedruckt, steht (laut Sickenberger) in der Ep. 9, ad Tit., c. 3, das andere, zu Lk 15, 8 ff, von Mai unter dem Namen unseres Dionysius veröffentlicht (Mai, Classici Auctores X 484 = Migne a. a. O. X 1601 f), in der Ep. 8, ad Demoph., c. 5. Unser Dionysius wird erst gegen Ende der Katene eingeführt, und das eine der beiden Scholien, welche ihm in den Mund gelegt werden, zu Lk 22, 42, ist Διονυσίου Ἀλεξανδρείας πρὸς Ὠριγένη, das andere, zu Lk 22, 45 f, Διονυσίου Ἀλεξανδρείας betitelt (Sickenberger 85 f). Mit den Worten πρὸς Ὠριγένη ist ohne Zweifel der vorhin, unter b, bereits erwähnte Brief des hl. Dionysius an Origenes über das Martyrium gemeint, und wie das erste, so wird auch das bald darauf folgende zweite Scholion diesem Briefe entstammen. Gegen die Echtheit der beiden längeren Fragmente ist aus inneren Gründen nichts einzuwenden. Ediert wurden dieselben zuerst nach einer sehr fehlerhaften Handschrift und daher in sehr verderbter Form von Gallandi (Bibl. vet. Patr. XIV, App. 115—118 = Migne X 1589—1596); eine zuverlässige Ausgabe, nach der besten Handschrift der Katene, lieferte Mai (Nova Patr. Bibl. VI 1, 165—166 = Migne X 1597—1602). Die Schlußworte des ersten Fragmentes, in welchen auf eine Erklärung des Matthäus- und des Johannesevangeliums verwiesen und eine Erklärung des Markusevangeliums in Aussicht gestellt wird (ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων ἱκανῶς καὶ ἐν τῷ Ματθαίῳ καὶ ἐν τῷ Ἰωάννῃ διήλθομεν, τὰ δὲ καὶ ἐν τῷ Μάρκῳ διδόντος θεοῦ ἐροῦμεν· νῦν δὲ τῶν ἑξῆς ἐχώμεθα, Sickenberger 78 f), haben zu Zweifeln und Streitigkeiten Anlaß gegeben. Dittrich (a. a. O. 38 ff) rechnete zwar schon mit der Möglichkeit, daß in diesem Satze nicht mehr der Scholiast, Dionysius von Alexandrien, sondern der Kompilator der Katene, Nicetas, rede. Er ließ jedoch den richtigen Gedanken wieder fallen und meinte nun den Scholiasten für jenen späteren Dionysius von Alexandrien halten zu müssen, weil der alte Dionysius keine Kommentare zu den Evangelien geschrieben habe. Harnack (a. a. O. I 421 f) glaubte aus dem Zusammenhange mit Sicherheit erkennen zu können, daß die fraglichen Worte dem Scholiasten selbst zuzuweisen seien, sah aber darin keine Nötigung, von dem alten Dionysius abzugehen, insofern nämlich der Scholiast nicht von vollständigen Evangelienkommentaren spreche, sondern nur von Auslegungen der verschiedenen evangelischen Berichte über die Todesangst des Herrn am Ölberge (wobei freilich außer acht gelassen wurde, daß das Johannesevangelium einen solchen Bericht überhaupt nicht enthält). Dank den Nachweisungen Sickenbergers (78 f.) ist die Sache nunmehr völlig spruchreif. Die Schlußworte des ersten Fragmentes sind ein Zusatz von der Hand des Kompilators Nicetas, welcher früher schon eine Matthäus- und eine Johannes-Katene abgefaßt hatte und jetzt, da er mit Ausarbeitung der Lukas-Katene beschäftigt ist, auch noch eine Markus-Katene plant. Von Kommentaren des Scholiasten über die Evangelien ist also nicht die Rede, und damit fällt auch das letzte Bedenken gegen die Echtheit der beiden Scholien.

Über Dionysius-Scholien anderer neutestamentlichen Katenen s. etwa Harnack a. a. O. I 419 423 f.

d) Während seiner bischöflichen Wirksamkeit hat Dionysius in der Regel nur in Briefen zu der Öffentlickeit gesprochen. Zweimal indessen ist er durch besondere Umstände veranlaßt worden, an größere Abhandlungen Hand zu legen, das erstemal durch einen in seinem eigenen Kirchensprengel erfolgenden neuen Vorstoß der alten Erwartungen eines irdischen Reiches der Herrlichkeit. Nepos, ein Bischof der ägyptischen Landschaft Arsinoe, hatte unter dem Titel „Widerlegung der Allegoristen“ (*ἔλεγχος ἀλληγοριστῶν*) eine Schrift veröffentlicht, welche die spiritualistisch-allegorische Schrifterklärung des Origenes und seiner Schule abwies und unter Betonung des Wortlautes der Apokalypse des hl. Johannes darzutun versuchte, daß den Frommen nach der Auferstehung ein Jahrtausend voll fleischlicher Lust und Freude auf dieser Erde bevorstehe (Eus., Hist. eccl. VII, 24, 1). Die Schrift fand Anklang. Unter dem Drucke der Trübsal und Verfolgung war die Idee des Chiliasmus immerhin verlockend. Es kam so weit, daß ganze Gemeinden sich von der alexandrinischen Mutterkirche, welche solchen Träumereien ferne stand, lossagten. Dionysius begab sich nach Arsinoe, um in dreitägiger mündlicher Verhandlung die Anhänger des bereits verstorbenen Bischofs Nepos eines Besseren zu belehren. Der Dorfpfarrer Korakion, welcher an der Spitze der Bewegung stand, erklärte sich öffentlich für überzeugt und überwunden. Mit diesem Erfolge nicht zufrieden, schrieb Dionysius noch „zwei Bücher über die Verheißungen“ (*περὶ ἐπαγγελιῶν δύο συγγράμματα*, Eus. a. a. O.), um jedem ferneren Einflusse der Schrift des Bischofs Nepos vorzubeugen. In dem ersten Buche legte er seine Ansichten über den Chiliasmus dar, in dem zweiten verbreitete er sich über die richtige Auffassung der von Nepos und den Nepotianern angerufenen Apokalypse (ebd. VII, 24, 3). Beide Bücher sind zu Grunde gegangen. Aus dem zweiten Buche hat Eusebius (ebd. VII, 24—25) fünf längere Stellen ausgehoben (Migne a. a. O. X 1237—1250); anderweitige Reste dieses selben Buches sind von sehr untergeordneter Bedeutung [1]. Ein genaueres Datum läßt sich auch aus diesen Fragmenten nicht ableiten. Sicher fällt die Schrift in die Zeit der bischöflichen Amtstätigkeit des Verfassers, 247/248—264/265. Dittrich verlegt sie in die Jahre 253 bis 257 [2].

Die durch Eusebius geretteten Bruchstücke gewähren mannigfaches Interesse. Das erste derselben, aus dem Eingange des zweiten Buches, berichtet über die Veranlassung der Schrift und widmet dem

[1] In den Sacra Parallela des Damaszeners finden sich zwei kurze Zitate „aus dem zweiten Buche über die Verheißungen“, gedruckt bei Mai, Script. vet. nova coll. VII 1, Romae 1833, 99a 108b; bei Holl, Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela, Leipzig 1899, 148 f.

[2] Dittrich, Dionysius d. Gr. 129.

sonst ganz unbekannten Verfasser der „Widerlegung der Allegoristen“ [1] einige Worte, welche hier nicht übergangen werden dürfen. „In vielen andern Dingen“, schreibt Dionysius, „anerkenne und schätze ich den Nepos, wegen seines Glaubens, seiner eifrigen Tätigkeit, seiner Kenntnis der heiligen Schriften und seiner zahlreichen geistlichen Lieder (*τῆς πολλῆς ψαλμῳδίας*), an welchen auch heute noch viele Brüder großes Gefallen haben. Zudem erweise ich einem Menschen noch viel mehr Hochachtung, wenn er bereits gestorben ist. Über alles wert und teuer aber ist mir die Wahrheit“ (Eus. a. a. O. VII, 24, 4).

In dem zweiten Fragmente ist von der dreitägigen Disputation mit den Chiliasten die Rede. Die drei folgenden Fragmente betreffen sämtlich die Apokalypse, welche nach der Behauptung der Gegner offen und unzweideutig den Chiliasmus lehren sollte. Die These war nicht neu. Schon die sog. Aloger und der römische Presbyter Cajus hatten sie vertreten und hatten auf Grund dieser Voraussetzung die Apokalypse völlig preisgegeben, aus der Zahl der apostolischen und kanonischen Schriften gestrichen und für ein Werk Cerinths erklärt [2]. Auf solche Weise hätte Dionysius sehr leicht den Nepotianern den Boden unter den Füßen wegziehen können. Er lehnt indessen das Vorgehen jener früheren Kritiker (*τινὲς τῶν πρὸ ἡμῶν*, ebd. VII, 25, 1) ausdrücklich ab: „Ich möchte es nicht wagen, das Buch zu verwerfen, weil viele Brüder große Stücke auf dasselbe halten. Ich möchte vielmehr glauben, daß das Buch über meine Fassungskraft hinausgeht, indem ich vermute, daß die einzelnen Sätze einen verborgenen und ganz wunderbaren Sinn in sich schließen. Denn wenn ich es auch nicht verstehe, so ahne ich doch wenigstens, daß ein tieferer Gehalt in den Worten liegt. Ich messe und beurteile den Text nicht nach meiner eigenen Einsicht, lege vielmehr dem Glauben ein höheres Gewicht bei und halte den Text für zu erhaben, als daß ich ihn ergründen könnte. Ich spreche nicht ab über das, was ich nicht einsehe, ich bewundere es vielmehr, weil ich es nicht durchschaue“ (ebd. VII, 25, 4—5). Um also dem Feinde seine Waffe zu entwinden, hat Dionysius zu der allegorischen Deutung der Apokalypse gegriffen. Er hat laut Eusebius (ebd. VII, 25, 6) das ganze Buch untersucht und die buchstäbliche Auffassung des Textes als unmöglich erwiesen. Auf diese Ausführungen, welche jedenfalls den eigentlichen Kern des zweiten Buches „über die Verheißungen“ gebildet haben, ist indessen unser Berichterstatter nicht weiter eingegangen. Seine Aufmerksamkeit fesselte ein verhältnismäßig sehr nebensächlicher Punkt. Die genaue Prüfung des Textes der Apokalypse hatte

---

[1] Die Notizen über Nepos bei Hieronymus (De vir. ill. c. 69) und bei Gennadius (De eccles. dogm. c. 55) sind aus Eusebius herübergenommen.

[2] S. Bd I 526.

in Dionysius schwere Bedenken gegen die Autorschaft des Apostels und Evangelisten Johannes aufsteigen lassen, und die diesbezüglichen Äußerungen des großen Bischofs in extenso, ja vielleicht vollständig, der Nachwelt vor Augen zu führen, hat Eusebius sich um so weniger versagen können, als er auch selbst den apostolischen Ursprung der Apokalypse nicht anerkennen wollte.

Dionysius sagte: „Daß der Verfasser Johannes heiße und das Buch einem Johannes angehöre, stelle ich nicht in Abrede; denn ich gebe zu, daß es das Werk eines heiligen und gottbegeisterten Mannes ist; daß aber dieser Mann der Apostel sei, der Sohn des Zebedäus, der Bruder des Jakobus, welchem das nach Johannes überschriebene Evangelium und der katholische Brief [1 Jo] angehört, möchte ich nicht gerne zugestehen" (Eus., Hist. eccl. VII, 25, 7). Differenzen zwischen der Apokalypse und den übrigen johanneischen Schriften sollen die Identität des Verfassers ausschließen. Der Verfasser des Evangeliums und der drei Briefe [1] verschweige seinen Namen, der Verfasser der Apokalypse nenne ihn sehr häufig. Niemals aber bezeichne der Verfasser der Apokalypse sich als den Liebesjünger oder als den Bruder des Jakobus oder als einen Augen- und Ohrenzeugen der Wirksamkeit des Herrn. Außerdem seien manche Ausdrücke und Gedanken, welche im Evangelium und in dem ersten Briefe immer wiederkehren, der Apokalypse durchaus fremd. Auch werde weder in dem Briefe auf die Apokalypse noch in der Apokalypse auf den Brief Bezug genommen. Endlich finde sich im Evangelium und in dem ersten Briefe kaum jemals „ein Barbarismus oder Solözismus oder irgend ein Idiotismus", während die Sprache der Apokalypse an Verstößen gegen die griechische Grammatik und Syntax reich sei. Gewiß machen diese Beobachtungen dem kritischen Scharfsinne des alten Alexandriners alle Ehre, wiewohl sich auch nicht verkennen läßt, daß eine gewisse Voreingenommenheit gegen die Apokalypse seinen Blick getrübt oder gefangen gehalten hat; sonst hätte er die gegensätzliche Anlage und Haltung des Evangeliums und der Apokalypse nicht so einseitig herauskehren, die sachlichen und formellen Berührungspunkte nicht völlig übersehen, auch die wesentliche Verschiedenheit der jedesmaligen Aufgabe des Verfassers nicht ganz außer acht lassen können. Wichtiger indessen ist es, festzustellen, daß Dionysius nicht in der Lage gewesen ist, auch nur den Schatten eines Zeugnisses für die geschichtliche Existenz jenes andern Johannes beizubringen. Erst Eusebius hat aus den Worten des Kleinasiaten Papias einen angeb-

[1] Nur dem ersten der drei Johannesbriefe erkennt Dionysius das Prädikat eines katholischen Briefes zu. Zugleich aber legt er doch auch die beiden angefochtenen kleineren Briefe dem Verfasser des Evangeliums bei und nicht etwa dem Verfasser der Apokalypse.

lichen Presbyter Johannes herauszulesen gewußt [1], „eine Fehlgeburt der kritischen Not“ [2], wenngleich freilich bis auf diese Stunde der Spielball der Konjekturalkritik. Dionysius konnte nicht umhin, sich mit der Bemerkung zu bescheiden: „Ich vermute *(οἶμαι)*, daß es sich um einen andern Johannes in Asien handelt, weil es heißt *(φασίν)*, in Ephesus seien zwei Grabmäler gewesen, welche beide Johannesgrabmal hießen“ (Eus. a. a. O. VII, 25, 16). „Guter Dionysius, es hat viele Johannes in Ephesus gegeben und viele Grabmäler mit diesem Namen“ [3].

e) Es mag um 257 gewesen sein, als der Sabellianismus in die libysche Pentapolis eindrang und eine mächtige Erregung der Geister hervorrief. Die Kirchen der Pentapolis unterstanden gleichfalls der Oberaufsicht des alexandrinischen Bischofs; Freunde und Feinde der neuen Lehre wandten sich daher brieflich an Dionysius, auch Abgesandte aus der Pentapolis fanden sich in Alexandrien ein. Dionysius erklärte den Sabellianismus für eine Lehre „voll von Blasphemie gegen den allmächtigen Gott, den Vater unseres Herrn Jesus Christus, voll von Unglauben gegen seinen eingeborenen Sohn, den Erstgeborenen aller Kreatur, den Mensch gewordenen Logos, voll von Torheit in Bezug auf den Heiligen Geist“ In mehreren Briefen suchte er die Irregeleiteten zurückzurufen und Abschriften dieser Briefe sandte er an Papst Sixtus II (257—258) ein. So berichtet Dionysius selbst in einem Briefe an Sixtus über die Ketzertaufe (Eus., Hist. eccl. VII, 6). Eusebius zählt vier Briefe des hl. Dionysius „wider Sabellius“ auf: an Ammon, Bischof der Kirche zu Berenice, an Telesphorus, an Euphranor und wiederum an Ammon und Euporus (ebd. VII, 26, 1). Wie sich diese vier Briefe zu den von Dionysius erwähnten Briefen verhalten, muß dahingestellt bleiben. Genug, die Briefe gegen den Sabellianismus gaben zu Angriffen auf die Orthodoxie des Verfassers selbst Anlaß. „Einige rechtgläubige Brüder aus der Kirche“, erzählt Athanasius (Ep. de sent. Dion. c. 13), begaben sich nach Rom und klagten bei Papst Dionysius (259—268), welcher auf Sixtus II gefolgt war, den alexandrinischen Bischof unkirchlicher Lehren an. Der Bischof behaupte, der Vater sei nicht von Ewigkeit her Vater gewesen, sondern später erst, durch die Hervorbringung des Sohnes, Vater geworden, er unterlasse es, wenn er vom Vater rede, auch den Sohn zu nennen, und umgekehrt, er stelle den Sohn in die Reihe der Geschöpfe und leugne die Homousie des Sohnes mit dem Vater (Athan. a. a. O. c. 14 16 18). Im Jahre 262 zensurierte der Papst als Dolmetsch einer römischen Synode in einem dogmatischen Lehr-

---

[1] Vgl. Bd I 538 ff.

[2] Th. Zahn in der Realencykl. für protest. Theol. und Kirche IX [3], Leipzig 1901, 284.

[3] J. Haußleiter im Theol. Literaturblatt 1896, 468.

schreiben an den Alexandriner sowohl den Sabellianismus wie auch die Lehre des Alexandriners selbst. Allerdings wurde letzterer nicht mit Namen genannt. Der Papst sprach von alexandrinischen „Katecheten und Lehrern des göttlichen Wortes“, welche sozusagen das diametrale Gegenteil der Ansicht des Sabellius verträten; dieser lästere, der Sohn selbst sei der Vater und umgekehrt, jene aber predigten gewissermaßen drei Götter, indem sie die heilige Einheit in drei verschiedene, ganz und gar voneinander getrennte Wesenheiten zerrissen (Athan., Ep. de decr. Nic. syn. c. 26). In einem zweiten, übrigens sehr verbindlich gehaltenen Schreiben forderte der Papst den Alexandriner zur Verantwortung auf (Athan., Ep. de sent. Dion. c. 13). Dionysius entschuldigte und rechtfertigte sich zuerst in einem Briefe an den Papst (Dion. bei Athan. a. a. O. c. 18)[1], und sodann ausführlicher in einer gleichfalls an den Papst gerichteten Schrift, welche sich laut Athanasius „Widerlegung und Verteidigung“ betitelte (*βιβλία ἐλέγχου καὶ ἀπολογίας*. Athan. a. a. O. c. 13) und laut Eusebius aus vier Büchern bestand (*τέσσαρα συγγράμματα*. Eus., Hist. eccl. VII, 26, 1). In dieser Schrift gab Dionysius Erklärungen ab, welche den Papst vollständig befriedigt zu haben scheinen und welche auch von Athanasius als durchaus orthodox anerkannt worden sind.

Der Streit der beiden Dionyse ist ein interessantes Vorspiel des arianischen Streites. Es handelte sich im wesentlichen um dieselbe Frage. Aus den Fragmenten der fraglichen Briefe und Schriften selbst läßt sich der frühere und der spätere Standpunkt des alexandrinischen Bischofs noch deutlich erkennen. Um dem Sabellianismus gegenüber den persönlichen Unterschied zwischen Vater und Sohn recht nachdrücklich einzuschärfen, hatte er Ausdrücke und Gleichnisse gebraucht, welche einen Unterschied im Wesen involvierten und den Sohn zu einem Geschöpfe stempelten. In einem Briefe an Euphranor und Ammonius[2] hatte er geradezu gesagt, der Sohn sei

---

[1] Die Meinung Hagemanns (Die römische Kirche usw. in den ersten drei Jahrhunderten, Freiburg i. Br. 1864, 418 ff), der Brief, dessen Dionysius bei Athan. a. a. O. c. 18 gedenkt, sei nicht an den Papst, sondern an die Ankläger des Bischofs adressiert gewesen und habe den Zweck verfolgt, anstößige Aeußerungen früherer Briefe zu erläutern, ist von Dittrich (Dionysius d. Gr. 93 ff) mit Recht abgewiesen worden. Athanasius (a. a. O. c. 13) wirft vielmehr den Anklägern des Bischofs Übereilung vor, weil sie nach Rom gereist seien, ohne zuvor den Bischof um Aufklärung zu ersuchen.

[2] „An Euphranor und Ammonius“ pflegt Athanasius zu schreiben (a. a. O. c. 9 10 12 13 26); einmal „an Ammon und Euphranor“ (c. 12), einmal „an Ammonius“ (c. 6). Eusebius kennt Briefe wider Sabellius „an Ammon, Bischof der Kirche zu Berenice“, „an Euphranor“ und „wiederum an Ammon und Euporus“ (Eus., Hist. eccl. VII, 26, 1). Auch der Adressat des Buches über die Versuchungen hieß Euphranor (ebd. VII, 26, 2).

ein Geschöpf und etwas Gewordenes (*ποίημα καὶ γενητόν*), der Vater verhalte sich zum Sohne wie der Winzer zum Weinstocke und der Schiffsbaumeister zum Schiffe, der Sohn sei, weil Geschöpf, nicht gewesen, bevor er geworden (*καὶ γὰρ ὡς ποίημα ὢν οὐκ ἦν πρὶν γένηται*. bei Athan. a. a. O. c. 4). Später, in seiner „Widerlegung und Verteidigung", sagte er: „Es gab nie eine Zeit, wo Gott nicht Vater war"; „als Abglanz des ewigen Lichtes ist gewiß auch der Sohn ewig, denn wenn das Licht immer da ist, so muß offenbar auch der Abglanz immer da sein" (ebd. c. 15); „wir erweitern die Einheit, ohne sie zu zerteilen, in die Dreiheit und fassen die Dreiheit, ohne sie zu vermindern, zusammen in die Einheit" (ebd. c. 17). Das Wort *ὁμοούσιος* habe er absichtlich vermieden, weil er dasselbe in der Heiligen Schrift nicht finde; die Sache aber habe er nicht leugnen wollen, wie er sich ja auch verschiedener Bilder bedient habe, welche auf denselben Gedanken hinauslaufen, z. B. der Analogie der menschlichen Zeugung, des Samens oder der Wurzel und der Pflanze, der Quelle und des Flusses (ebd. c. 18). Er hat sich vor den Ausstellungen seiner Gegner und dem Tadel des Papstes nach und nach auf die Basis des kirchlichen Glaubens zurückgezogen und bemüht sich nun, zu zeigen, daß er stets so gedacht habe, wie er sich später aussprach.

So konnten einerseits die Arianer den hl. Dionysius als Autorität anrufen und anderseits Athanasius in seiner „Epistola de sententia Dionysii" denselben Dionysius als einen „Lehrer der katholischen Kirche" darstellen (a. a. O. c. 6). Mit Unrecht aber wollte Athanasius auch den früheren Dionysius für sich in Anspruch nehmen. Er argumentierte: „Wenn derselbe durch den Brief an Ammonius in Verdacht geriet, dann aber, zur Beseitigung des Anstoßes, sich verteidigte und nach der Verteidigung seine Ansicht nicht mehr änderte, so ist offenbar, daß er das, wodurch er in Verdacht geriet, aus Ökonomie (*κατ' οἰκονομίαν*, aus pädagogischer Rücksichtnahme auf die schwache Seite der Sabellianer) geschrieben hat" (a. a. O.). Unbefangener und zutreffender hat Basilius der Große (Ep. 9, ad Max., c. 2) geurteilt. In den Bahnen der origenistischen Christologie wandelnd, ist Dionysius, gedrängt durch die Hitze des Kampfes, der nachmaligen These der Arianer sehr nahe gekommen, wenngleich er natürlich selbst nur für den Glauben der Kirche eintreten wollte. Zu erneutem Nachdenken gezwungen, ist er zu größerer Klarheit gelangt und ist nun wirklich ein Lehrer der katholischen Kirche geworden.

Die von Athanasius und Basilius d. Gr. zitierten Stellen der „Widerlegung und Verteidigung" hat Routh, Reliquiae Sacrae[2] III 390—400, gesammelt. Vgl. Migne, PP Lat. V 117—128. Auch das längere Fragment aus „dem ersten Buche der Ausführungen gegen Sabellius" (ἐν τῷ πρώτῳ τῶν πρὸς Σαβέλλιον αὐτῷ γεγυμνασμένων) bei Eusebius, Praepar. evang. VII, 19, über die Unzulässigkeit der Annahme einer ewigen Materie, pflegt

mit Recht als Überbleibsel der „Widerlegung und Verteidigung“ betrachtet zu werden. Die in die Sacra Parallela des Damaszeners übergegangenen Fragmente sind von neuem rezensiert bei K. Holl, Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela, Leipzig 1899, 146 f. — Über die Trinitätslehre und Christologie des hl. Dionysius s. H. Hagemann, Die römische Kirche und ihr Einfluß auf Disziplin und Dogma in den ersten drei Jahrhunderten, Freiburg i. Br. 1864, 411—432. Dittrich, Dionysius d. Gr. 91—115.

Die Meinung Holzheys, die sog. Apostolische Didaskalia sei entweder von Dionysius selbst oder von einem seiner Schüler sehr bald nach des Meisters Tode „gründlich bearbeitet“ worden (Theol.-prakt. Monatsschrift 1901, 522), wird passender § 69 gewürdigt werden.

4. Briefe. — Die Briefe des hl. Dionysius stammen, soweit wir noch Kunde von denselben haben, wohl sämtlich aus seiner späteren, bischöflichen Lebensperiode. Erhalten sind aber nur noch zwei Briefe; von andern liegen größere oder kleinere Bruchstücke vor; die meisten sind nur der Adresse oder dem Hauptinhalte nach bekannt. Indessen sind auch diese Angaben trotz aller Dürre und Trockenheit dankenswert und lehrreich, besonders deshalb, weil sie zeigen, wie weit der Arm des großen Bischofs reichte und wie nachdrücklich er in die Bewegungen der Zeit eingriff.

a) Briefe in Sachen des Novatianischen Schismas und der Frage nach der Behandlung der „lapsi“ Das 251 ausbrechende und fast die gesamte Kirche in Mitleidenschaft ziehende Novatianische Schisma hat Dionysius zu einer Reihe von Briefen Anlaß gegeben, welche Novatian und seine Anhänger zur Unterwerfung unter den rechtmäßigen Papst Kornelius (251—253) aufforderten und in Übereinstimmung mit den Grundsätzen des letzteren einem milden Verfahren gegen die in der Verfolgung unter Decius Gefallenen das Wort redeten. Schön und denkwürdig ist vor allem ein kurzer Brief an den Gegenpapst selbst, welchen Eusebius nicht verfehlte, seiner Kirchengeschichte einzuverleiben (VI, 45)[1]. Es war vermutlich eine Mitteilung des Gegenpapstes über seine Stuhlbesteigung, welche Dionysius wie folgt beantwortete: „Wenn du wider deinen Willen, wie du sagst, fortgerissen worden bist, so beweise dies dadurch, daß du freiwillig wieder zurücktrittst. Eher hättest du alles mögliche erdulden sollen, als die Kirche Gottes spalten. Ein Martyrium zur Verhütung einer Spaltung wäre nicht minder glorreich gewesen denn ein Martyrium wegen Verweigerung eines Götzenopfers, ja meiner Ansicht nach noch etwas Größeres. Denn dort wird man einzig und allein um der eigenen Seele willen Martyrer, hier aber um der gesamten Kirche willen. Auch wenn du jetzt noch die Brüder bewegst oder nötigst, zur Eintracht zurückzukehren,

---

[1] Ein Fragment des Briefes in syrischer Übersetzung steht bei Pitra, Analecta sacra IV 169 f 413.

so wird dein Verdienst größer sein als dein Fehltritt. Dieser wird dir nicht angerechnet, jenes aber wird gepriesen werden. Solltest du aber dazu nicht im stande, sollten die Brüder ungehorsam sein, so rette, rette deine eigene Seele!"

An einer früheren Stelle (VI, 41—42 44) gibt Eusebius ausführliche Exzerpte aus einem augenscheinlich sehr umfangreichen Schreiben des hl. Dionysius an Bischof Fabius von Antiochien. Fabius hatte an dem Rigorismus des römischen Schismatikers Gefallen gefunden. Dionysius sucht ihn für bescheidenere Anforderungen zu gewinnen, handelt über die Buße *(περὶ μετανοίας)* und berichtet einläßlich über die Leiden und Kämpfe, Niederlagen und Siege der alexandrinischen Christenheit unter Philippus Arabs und unter Decius (Eus. a. a. O. VI, 44, 1).

Nachdem er des Briefes an Novatian gedacht hat, fährt Eusebius (VI, 46) fort: „Dionysius schrieb auch an die Ägypter einen Brief über die Buße *(περὶ μετανοίας)*, in welchem er seine Anschauungen über die Gefallenen darlegt und verschiedene Grade der Verschuldung statuiert. Auch hat man von ihm noch ein besonderes Schreiben über die Buße *(περὶ μετανοίας)* an Konon, Bischof der Gemeinde von Hermopolis, und ein anderes Ermahnungschreiben *(ἐπιστρεπτική*, sc. *γραφή)* an seine Herde zu Alexandrien. Hierher gehört auch der Brief an Origenes über das Martyrium *(περὶ μαρτυρίου)* und der Brief an die Brüder zu Laodicea, welchen Thelymidres als Bischof vorstand. Ebenso sandte er auch einen Brief über die Buße *(περὶ μετανοίας)* an die Armenier, deren Bischof Meruzanes war [1]. Außerdem schrieb er auch an den römischen Bischof Kornelius, nachdem er dessen Brief gegen Novatian empfangen hatte (folgen Mitteilungen aus dem Briefe an Kornelius, über eine in Aussicht genommene Synode in Sachen Novatians zu Antiochien und über den Tod der Bischöfe Fabius von Antiochien und Alexander von Jerusalem). Des weiteren gibt es noch einen andern Brief des Dionysius an die Römer, welcher den Kirchendienst betrifft *(διακονική*, sc. *ἐπιστολή)* [2], übersandt durch Hippolytus. An die nämlichen richtete er einen andern Brief über den Frieden *(περὶ εἰρήνης)* und ebenso über die Buße *(περὶ μετανοίας)* und wiederum einen andern an die dortigen (die römischen) Bekenner, welche noch der Partei Novatians anhingen. An ebendieselben (Bekenner) sandte er noch zwei andere Briefe, nachdem sie wieder zur Kirche zurückgekehrt waren"

---

[1] Dieser Brief an die Armenier ist das älteste Zeugnis für die Existenz einer armenischen Kirche. Über die Lage des Bistums des Meruzanes handelt H. Gelzer (Die Anfänge der armenischen Kirche) in den Berichten über die Verhandlungen der k. sächs. Ges. der Wiss. zu Leipzig, Philol.-hist. Kl., XLVII (1895) 171—174.

[2] Die Übersetzung des Wortes *διακονική* ist sehr bestritten; vgl. weiter unten.

Den Angaben des Kirchenhistorikers ist nur sehr wenig beizufügen. Ein Fragment des Briefes an Bischof Konon über die Buße (Eus., Hist. eccl. VI, 46, 2) ist herausgegeben worden von Pitra, Spicil. Solesm. I (1852) 15—16; vgl. Proleg. XIV f.; und wiederum von Pitra, Iuris eccles. Graecorum historia et monum. I (1864) 538 ff. Andere angebliche Fragmente des Briefes an Konon (an der letztgenannten Stelle gibt Pitra vier solcher Fragmente) sind teils höchst zweifelhaft teils entschieden unecht; s. Dittrich, Dionysius d. Gr. 62—68; Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 417 419. Das zuerst von Mai (Classici Auctores X 484) aus der Lukas-Katene des Nicetas von Heraklea edierte Scholion zu Lk 15, 8 ff ist vorhin bereits, Abs. 3, c, seinem wahren Autor, Ps. Dion. Areop., Ep. 8, ad Demoph., c. 5, zurückerstattet worden.

Der Brief an Origenes über das Martyrium (Eus., Hist. eccl. VI, 46, 2) scheint auch Stephanus Gobarus (bei Phot., Bibl. cod. 232) bekannt gewesen zu sein. Nicetas von Heraklea hat, wie Abs. 3, c bemerkt wurde, seiner Lukas-Katene zwei längere Fragmente dieses Briefes eingeflochten (aus Mai, Nova Patr. Bibl. VI 1, 165--166 abgedruckt bei Migne X 1597—1602). Beide Fragmente handeln von dem Gebete des Herrn am Ölberge. Über ein anderes, wohl auch hierhin zu ziehendes Fragment bei Cramer, Catena in epist. cath., Oxon. 1840, 5, s. Abs. 3, b.

Verschiedene Deutungen erfuhren die Worte Eusebs (a. a. O. VI, 46, 5): ἑτέρα τις ἐπιστολὴ τοῖς ἐν Ῥώμῃ τοῦ Διονυσίου φέρεται διακονικὴ διὰ Ἱππολύτου. Meist hat man unter ἐπιστολὴ διακονική einen von dem Amte und den Pflichten des Diakons handelnden Brief verstanden; s. Döllinger, Hippolytus und Kallistus 280; Dittrich a. a. O. 55. Eine neue Hypothese trug Morin vor. Das Wort ἐπιστολή sei in weiterem Sinne zu nehmen und διακονική sei von Rufinus treffend „de ministeriis" übersetzt worden; ἐπιστολὴ διακονική heiße jene kirchenrechtlich-liturgische Schrift, welche in der Folge „Canones Hippolyti" genannt wurde. Diese Schrift habe Dionysius verfaßt; der Umstand aber, daß sie durch einen Hippolytus nach Rom gebracht wurde, sei Anlaß geworden, dieselbe dem berühmten römischen Kirchenschriftsteller Hippolytus zuzueignen. Siehe G. Morin, L'origine des Canons d'Hippolyte: Revue Bénédictine XVII (1900) 241—251. Die überraschende Hypothese des verdienten Forschers dürfte sich damit erledigen, daß die Canones Hippolyti in ihrer handschriftlich bezeugten Form nicht im 3., sondern frühestens im 5. Jahrhundert entstanden sein können. Sollten sie jedoch in einer etwaigen ursprünglicheren Form in das 3. Jahrhundert zurückreichen, so würde der römische Kirchenschriftsteller unvergleichlich viel besser begründete Ansprüche auf dieselben erheben dürfen als Dionysius. Vgl. F. X. Funk, Das Testament unseres Herrn und die verwandten Schriften, Mainz 1901, 290 f. Über die Canones Hippolyti s. unten § 81, 7, c.

b) Briefe in Sachen des Ketzertaufstreites. In den Streit über die Gültigkeit der Ketzertaufe, zwischen Rom auf der einen und den Afrikanern und den Kleinasiaten auf der andern Seite, wurde Dionysius durch ein Schreiben des Papstes Stephanus (254 bis 257) hineingezogen. Stephanus äußerte die Absicht, die Kirchengemeinschaft mit den Kleinasiaten abzubrechen, weil dieselben die zur Kirche zurücktretenden Häretiker noch einmal tauften (Dion. bei Eus., Hist. eccl. VII, 5, 4). In seinem Antwortschreiben hat Dionysius, wie es wenigstens scheint, eine prinzipielle Stellungnahme zu der Streitfrage abgelehnt, um bittend und flehend (δεόμενος, Eus.

VII, 5, 5) zum Frieden zu mahnen. Das Fragment, welches Eusebius aus diesem „ersten Briefe des Dionysius über die Taufe“ (VII, 2) aushebt, betrifft die endliche Beilegung des Novatianischen Schismas (VII, 4—5, 2). Einen „zweiten Brief über die Taufe“ richtete Dionysius an Stephans Nachfolger Sixtus II (257—258). Eusebius teilt drei Stellen mit (VII, 5, 3 bis VII, 6). An einer derselben bemerkt Dionysius, er habe über die in Rede stehende Frage auch an die römischen Presbyter Dionysius (den nachmaligen Papst) und Philemon, welche sich gleichfalls brieflich an ihn gewandt hatten, zuerst kurz und später ausführlicher geschrieben. Den ausführlicheren Brief an Philemon nennt Eusebius den „dritten Brief über die Taufe“ (daraus drei Zitate VII, 7, 1—5), den ausführlicheren Brief an Dionysius den „vierten Brief“ (daraus ein Zitat VII, 7, 6 bis VII, 8). Die kürzeren Briefe an Dionysius und Philemon hat Eusebius bei der Zählung nicht mitgerechnet. An Papst Sixtus II schrieb Dionysius in derselben Angelegenheit noch einen „fünften Brief“ (daraus ein Bruchstück VII, 9, 1—5). Endlich erwähnt Eusebius noch „einen andern Brief über die Taufe“, welcher von Dionysius in seinem und seiner Gemeinde Namen an Sixtus und an die römische Gemeinde gerichtet wurde und eine weitläufige Erörterung der obschwebenden Streitfrage enthielt (VII, 9, 6).

In den Exzerpten bei Eusebius erscheint Dionysius vornehmlich als Friedensvermittler, ohne daß sich klar erkennen ließe, ob er die von Häretikern erteilte Taufe für gültig oder für ungültig gehalten hat. Der Behauptung des hl. Hieronymus (De vir. ill. c. 69), Dionysius habe Cyprian und den Afrikanern Recht gegeben und die Wiedertaufe der Häretiker verlangt, steht das Zeugnis Basilius' des Gr. (Ep. 188, ad Amphil., can. 1) gegenüber, laut welchem Dionysius die Taufe der Montanisten als gültig anerkannt hat. Allem Anscheine nach ist das Urteil des alexandrinischen Bischofs unklar und schwankend gewesen und geblieben; die Tragweite oder den dogmatischen Hintergrund der Kontroverse hat er nicht durchschaut; um des Friedens willen, hat er gemeint, solle eine jede Kirche bei ihrer Gewohnheit verbleiben (vgl. namentlich die Äußerung in dem Briefe an Philemon bei Eus. VII, 7, 5).

Siehe über die Teilnahme des hl. Dionysius am Ketzertaufstreite Dittrich, Dionysius d. Gr. 82—91. Die Gegenbemerkungen bei Förster in der Zeitschr. f. die histor. Theol. XLI (1871) 60—62, sind nicht geeignet, Dittrichs Darstellung irgendwie zu erschüttern.

c) Briefe in Sachen trinitarischer und christologischer Streitigkeiten. Die Briefe „wider Sabellius“, an welche sich in weiterer Folge die „Widerlegung und Verteidigung“ anschloß, sind in Verbindung mit dieser Schrift bereits zur Sprache gekommen (Abs. 3, e).

An der 264/265 zu Antiochien zusammentretenden Synode gegen Paul von Samosata, welcher Christus für einen bloßen Menschen er-

klärte, war Dionysius, wie früher bemerkt (Abs. 1), nicht mehr im stande persönlich teilzunehmen. Er sandte jedoch einen Brief an die antiochenische Kirche, in welchem er seine Ansicht über die Lehre des Samosateners entwickelte und für die Verwerfung dieser Lehre eintrat (Eus., Hist. eccl. VII, 27, 2); bei Hieronymus (De vir. ill. c. 69) heißt der Brief deshalb „adversum Paulum Samosatenum epistola" (ähnlich Theodoret, Haeret. fab. comp. II, 8). Eine Abschrift dieses Briefes legten die Väter des wahrscheinlich 269 gleichfalls zu Antiochien gegen Paul von Samosata abgehaltenen Konzils ihrem Rundschreiben an alle katholischen Bischöfe bei (Eus. a. a. O. VII, 30, 3). Er ist aber doch nicht auf uns gekommen. Der in den Konziliensammlungen stehende, zuerst 1608 von Turrianus veröffentlichte Brief des Dionysius an Paul, nebst zehn Anfragen des Samosateners und ebensovielen Erwiderungen des Alexandriners, ist anerkanntermaßen unterschoben, ein Produkt des 5. Jahrhunderts und sehr wahrscheinlich eine freche Fälschung zu Zwecken apollinaristischer oder monophysitischer Propaganda.

Vielleicht ist auch ein Brief an Papst Dionysius „über Lucian" (Eus. VII, 9, 6) in diesen Zusammenhang einzureihen. Die Inhaltsangabe *περὶ Λουκιανοῦ* ist freilich sehr lakonisch. Trotzdem oder vielmehr gerade deshalb könnte es sich hier um Lucian von Antiochien, den früheren Gesinnungsgenossen Pauls und späteren Vater des Arianismus, handeln.

Der unechte Brief an Paul von Samosata findet sich bei Mansi, SS. Conc. Coll. I (1759) 1039—1088. Vgl. über denselben Dittrich, Dionysius d. Gr. 123—127.

d) Osterfestbriefe. Schon im 3. Jahrhundert bestand die Sitte, daß der Bischof von Alexandrien alljährlich gleich nach dem Epiphanienfeste den ihm unterstehenden Bischöfen und Gemeinden der ägyptischen Provinzen den Tag der Feier des Osterfestes und den Beginn der voraufgehenden Fastenzeit anzeigte und diese Gelegenheit auch zu sonstigen Ausführungen benutzte, welche entweder an das bevorstehende Fest anknüpften oder durch besondere Zeitverhältnisse nahe gelegt wurden (vgl. Eus. VII, 20). Nach ihrem nächsten Anlasse pflegten diese oberhirtlichen Sendschreiben, welche sich mit den heutigen Fasten-Hirtenbriefen vergleichen lassen, „Festbriefe", *ἐπιστολαὶ ἑορταστικαί*, genannt zu werden. Die Anfänge der Sitte verlieren sich in Dunkel. Festbriefe früherer alexandrinischer Bischöfe sind nicht bezeugt. Dionysius aber hat, wie wir wiederum hauptsächlich durch Eusebius erfahren, wenn nicht Jahr für Jahr, so doch zu wiederholten Malen Festbriefe ausgehen lassen.

Einer derselben war in dem von Eusebius benutzten Exemplare an Domitius und Didymus, vermutlich Bischöfe der Provinzen, gerichtet. enthielt unter anderm einen achtjährigen Osterkanon und bestimmte,

daß das Fest immer nur nach der Frühlings-Tag- und Nachtgleiche gefeiert werden dürfe (Eus. a. a. O. VII, 20). Die Zitate, welche Eusebius diesem Briefe entnimmt (VII, 11, 20—25), handeln von den Erlebnissen des Verfassers und einiger Gefährten während der Deciani-Verfolgung. Der Inhalt zeigt deutlich, daß der Brief aus dem Versteck in Libyen vor Ostern 251 geschrieben worden ist und nur irrtümlich von Eusebius (VII, 11, 20; VII, 20) in die Tage der Valerianischen Verfolgung verlegt wird[1]. Festbriefe an Flavius, an die Mitpresbyter zu Alexandrien und an verschiedene andere Personen sind nur dem Namen nach bekannt (ebd. VII, 20). Anscheinend will Eusebius auch diese Briefe sämtlich der Zeit der Valerianischen Verfolgung bzw. der nächsten Folgezeit zuweisen. Er hat indessen offenbar auf chronologische Fixierung kein Gewicht gelegt. Nach der Rückkehr aus dem Exile, zur Zeit des Bürgerkrieges zu Alexandrien, also wohl vor Ostern 262, schrieb Dionysius einen Festbrief an die Alexandriner (ebd. VII, 21, 1). Auch ein Festbrief an Bischof Hierax, unbekannten Sitzes, stammt noch aus der Zeit des Bürgerkrieges und schildert in ergreifenden Zügen die schrecklichen Zustände in der Stadt (ein längeres Fragment daraus ebd. VII, 21, 2—10). Ein weiterer Festbrief an die Alexandriner beschreibt die Größe des Jammers zu Alexandrien während der Pest, welche sich an den Bürgerkrieg anschloß (zwei Fragmente ebd. VII, 22, 1—10). „Als die Verhältnisse in der Stadt sich wieder friedlich gestaltet hatten, schrieb Dionysius abermals einen Festbrief an die Brüder in Ägypten und außerdem verfaßte er noch mehrere andere“ (ebd. VII, 22, 11).

Aus Zitaten in den Sacra Parallela des hl. Johannes von Damaskus ist zu ersehen, daß die Festbriefe des hl. Dionysius zusammengestellt und nummeriert wurden.

Ein Zitat der Sacra Parallela ist überschrieben: „aus dem vierten Festbriefe“, ἐκ τῆς δ' ἑορταστικῆς ἐπιστολῆς; es ist gedruckt bei Migne X 1341 bis 1344; bei Holl, Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela, Leipzig 1899, 151. Ein anderes kürzeres Zitat, gedruckt bei Pitra, Analecta sacra II XXXVII, bei Holl a. a. O. 151 f, hat die Aufschrift: „aus dem zweiten Briefe“, ἐκ τῆς β' ἐπιστολῆς; sehr wahrscheinlich aber ist der zweite Festbrief verstanden, weil gleich der Eingang des Zitates von der „würdigen Vorbereitung auf das Fest“ spricht. Andere Zitate der Sacra Parallela unter dem Lemma Διονυσίου Ἀλεξανδρείας, ohne Bezeichnung der Quelle, bei Holl 152 f, gestatten keinen Schluß auf ihre Zugehörigkeit.

e) Andere Briefe. Außer den bisher genannten Briefen hat Dionysius laut Eusebius (a. a. O. VI, 46, 5; VII, 26, 1 2) noch eine Reihe sonstiger Schreiben hinterlassen. Nur über das eine oder andere sind wir näher unterrichtet. Umfangreiche Bruchstücke besitzen wir noch von einem Briefe an den ägyptischen Bischof Ger-

[1] Siehe Dittrich, Dionysius d. Gr. 40—43.

manus, welcher Dionysius einen Vorwurf daraus gemacht hatte, daß er in der Verfolgung unter Decius die Flucht ergriff. Dionysius rechtfertigt sein Verhalten und erzählt mit apostolischem Freimute von seinen Leiden und Trübsalen unter Decius und Valerianus (s. die Bruchstücke bei Eus. VI, 40; VII, 11). Die Abfassung muß wohl nach der Rückkehr aus dem Exile im Jahre 262 erfolgt sein. Einen Brief über den Sabbat (*περὶ σαββάτου*) und einen Brief über das Gymnasium (*περὶ γυμνασίου*) begnügt Eusebius sich namhaft zu machen (VII, 22, 11). Der Brief über das Gymnasium, von welchem die Sacra Parallela ein kleines und farbloses Fragment aufbewahrt haben[1], ist vielleicht auf eine Warnung vor heidnischen Spielen und Schaustellungen hinausgelaufen. „In einem weiteren Briefe“, fährt Eusebius fort, „an Hermammon und die Brüder in Ägypten, berichtet er manches über die Schlechtigkeit des Decius und seiner Nachfolger und erwähnt sodann des Friedens unter Gallienus“ (VII, 22, 12). Dieser Brief ist also wohl 261 oder 262 geschrieben worden. Eusebius teilt Stellen mit über Kaiser Gallus (VII, 1), über Kaiser Valerianus (VII, 10), über Kaiser Gallienus (VII, 23)[2]. An Basilides, Bischof der Gemeinden in der Pentapolis, hat Dionysius mehrere Briefe gerichtet (Eus. VII, 26, 3). In einem derselben gedachte er seines Kommentares über den Anfang des Predigers (ebd. a. a. O.). Ein anderer dieser Briefe, eine Antwort auf Anfragen des Bischofs Basilides, ist in die Sammlungen der kanonischen Briefe der griechischen Kirche eingereiht worden und infolgedessen erhalten geblieben (Migne X 1271—1290, mit Scholien der Kanonisten Theodorus Balsamon und Johannes Zonaras, welche beide im 12. Jahrhundert lebten). Man hat den Text in vier Kanones abgeteilt. In dem ersten Kanon, über die Dauer des österlichen Fastens, bekennt Dionysius sich zu der von Basilides geltend gemachten Anschauung, daß erst mit dem Momente, da der Herr auferstand, das Fasten aufhören und die Festesfreude ihren Anfang nehmen dürfe. Er erklärt es jedoch für sehr schwierig, den Zeitpunkt der Auferstehung nach Stunden und halben Stunden zu bestimmen, und unterwirft nun die betreffenden Berichte der Evangelisten einer genauen Prüfung. Die zweite Frage des Basilides, ob die Frauen zur Zeit der Menstruation zur Kirche kommen und zum Tische des Herrn hinzutreten dürften, glaubt Dionysius verneinen zu müssen. Die Eheleute und diejenigen, welche an unfreiwilligen nächtlichen Befleckungen leiden, sollen nach dem

---

[1] Dieses Fragment ἐκ τῆς περὶ γυμνασίου ἐπιστολῆς findet sich bei Mai, Script. vet. nova coll. VII 1, 98b; bei Holl, Fragmente usw. 151.

[2] Dittrich (Dionysius d. Gr. 115 119 130) hält den Brief an Hermammon und die Brüder in Ägypten für einen Festbrief. Der Zusammenhang der Worte Eusebs VII, 22, 12 gibt dazu kein Recht.

dritten und dem vierten Kanon sich selbst prüfen und nach ihrem Gewissen handeln.

Stephanus Gobarus kennt einen Brief des hl. Dionysius an Bischof Theoteknus von Cäsarea in Palästina, welcher nach dem Tode des Origenes geschrieben wurde und anerkennende Äußerungen über Origenes enthielt (Steph. Gob. bei Phot., Bibl. cod. 232)[1].

Johannes von Damaskus zitiert in den Sacra Parallela sechs kurze Sätze eines sonst ganz unbekannten Briefes des hl. Dionysius an Aphrodisius[2] und ein kleines Fragment „aus dem zweiten Briefe über die Ehen" *(ἐκ τῆς περὶ γάμων β' ἐπιστολῆς)*[3].

Die epistola canonica ad Basilidem steht auch bei Routh, Reliquiae Sacrae² III 219—250; bei de Lagarde, Reliquiae iuris eccles. antiquissimae graece, Lipsiae 1856, 55—59; bei Pitra, Iuris eccles. Graecorum historia et monumenta I, Romae 1864, 541—545; vgl. 548—549. Zu dem Inhalte des Briefes vgl. Dittrich a. a. O. 46—51.

Eine vielbenutzte Katenenhandschrift der Vatikana, cod. gr. 331 saec. XI, enthält unter der Aufschrift Διονυσίου und Τοῦ αὐτοῦ zwei Briefe, welche in Wirklichkeit Eigentum des hl. Isidor von Pelusium (Epist. I, 39 und III, 219) sind. Siehe G. Mercati, Note di letteratura biblica e cristiana antica, Roma 1901, 82—86: „Due supposte lettere di Dionigi Alessandrino." Unter dem „Dionysius" der Handschrift wird aber auch wohl nicht der Alexandriner, sondern der Pseudo-Areopagite verstanden sein.

§ 53. Anatolius.

Anatolius stammte aus Alexandrien und wußte sich dort eine sehr angesehene und einflußreiche Stellung zu erringen. Eusebius feiert seine Tüchtigkeit in den volltönendsten Wendungen. Wegen seiner Gelehrsamkeit und Bildung und seiner Kenntnis der hellenischen Philosophie habe Anatolius unter den hervorragenden Männern der Zeit den ersten Platz eingenommen. In der Arithmetik, Geometrie, Astronomie und den übrigen Zweigen der Dialektik, ebenso auch in der Physik und den rhetorischen Wissenschaften habe er es bis zur höchsten Vollkommenheit gebracht. Auf Bitten seiner Mitbürger eröffnete Anatolius eine Schule für aristotelische Philosophie. Auch

---

[1] Von einem Briefe des hl. Dionysius an Origenes über das Martyrium ist oben, unter a, die Rede gewesen. Anastasius Sinaita (Qu. 23, Migne, PP. Gr. LXXXIX 541) bringt ein Fragment mit der Aufschrift *Διονυσίου Ἀλεξανδρείας ἐκ τῶν κατὰ Ὠριγένους*, welches sich gegen die Ansicht des Origenes wendet, daß das Paradies der Genesis nicht auf dieser Erde zu suchen sei. Jedenfalls darf die Aufschrift nicht dahin verstanden werden, daß Dionysius eine Schrift gegen Origenes verfaßt habe. Im übrigen aber muß die Herkunft des Fragmentes dahingestellt bleiben. Vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 422 f.

[2] Bei Mai, Script. vet. nova coll. VII 1, 96a 98b 99b 102b 107b; bei Holl, Fragmente usw. 149 f.

[3] Bei Mai a. a. O. 102a; bei Holl a. a. O. 150 f.

erhielt er einen Sitz im Senate der Stadt. Um 262, wie es scheint, als die Römer den rebellischen Stadtteil Brychion belagerten und bereits ausgehungert hatten, wußte er durch kluge Ausnutzung günstiger Umstände unzähligen Menschen das Leben zu retten. Nach beendetem Kriege verließ er Alexandrien und wandte sich nach Palästina. Bischof Theoteknus von Cäsarea weihte ihn zu seinem Mitbischofe (Koadjutor) und bestimmte ihn zu seinem Nachfolger. Als er aber bald nachher, etwa 268, sich nach Antiochien zu einer Synode gegen Paul von Samosata begeben wollte, ward er auf der Durchreise durch Laodicea, wo sein Freund Bischof Eusebius eben gestorben war, von den dortigen Christen zurückgehalten und zum Bischof von Laodicea bestellt [1]. Wie lange er dort noch den Hirtenstab geführt hat und wann er gestorben ist, steht dahin.

Nach diesen Daten, die wir durch Eusebius erfahren (Hist. eccl. VII, 32, 6 ff) ist Anatolius ohne Zweifel den Alexandrinern zuzuzählen, mag er auch den Rest seines Lebens in Syrien verbracht haben. Überdies aber scheint seine schriftstellerische Tätigkeit, deren Kenntnis wir gleichfalls Eusebius verdanken — Hieronymus (De vir. ill. c. 73) bietet wieder Früchte aus fremdem Garten —, ihrem ganzen Umfange nach der Zeit seines Aufenthaltes zu Alexandrien anzugehören. „Bücher“, berichtet Eusebius (a. a. O. VII, 32, 13 ff), „hat Anatolius nicht sehr viele verfaßt, doch sind immerhin so viele auf uns gekommen, daß man aus denselben seine Gelehrsamkeit und den Reichtum seiner Kenntnisse ersehen kann. Insbesondere hat er seine Anschauungen über das Pascha *(περὶ τοῦ πάσχα)* zur Darstellung gebracht, und es dürfte nicht unangebracht sein, nachstehendes hier daraus anzuführen (folgt ein längeres Fragment). Auch hat er arithmetische Institutionen in zehn Büchern hinterlassen *(ἀριθμητικὰς ἐν ὅλοις δέκα συγγράμμασιν εἰσαγωγάς)* und andere Proben seiner Erudition und Gewandtheit in der Theologie *(περὶ τὰ θεῖα)*“

Diese theologischen Schriften müssen spurlos zu Grunde gegangen sein [2]. Mathematische Fragmente unter dem Namen eines Anatolius sind wohl schon gedruckt, aber bisher, soviel ich weiß, nicht näher

[1] Wenn es bei Harnack (Gesch. der altchristl. Lit. I 436) heißt, Anatolius sei „seit 286“ Bischof von Laodicea in Syrien gewesen, so ist wohl ein Druckfehler anzunehmen und „seit 268“ zu lesen.

[2] In einem unechten Briefe des hl. Hieronymus, Ad Damasum, de oblationibus altaris, wird als Autorität in der Frage „de panibus a fidelibus in altari oblatis, quis illis iure uti debeat“, unter andern Kirchenschriftstellern des Altertums auch ein Anatolius angerufen (Vallarsi, S. Hier. opp.[2] XI 1, 374 = Migne, PP Lat. XXX 292). Es kann wohl kein anderer in Frage kommen als der Alexandriner Anatolius. Weitere Bedeutung aber ist dem Zitate des unbekannten Briefschreibers, welcher augenscheinlich etwas mit Namen um sich werfen wollte, nicht beizumessen.

untersucht worden. Ob dieselben Reste der arithmetischen Institutionen unseres Anatolius bergen, erscheint vorläufig noch zweifelhaft. In dem Fragmente des Werkes über das Pascha tritt Anatolius für einen neunzehnjährigen Osterzyklus ein. Das Osterfest müsse, wie es die übereinstimmende Ansicht aller jüdischen Autoritäten, vor allem des Aristobulus, sei, stets nach dem Frühlingsäquinoktium gefeiert werden, wenn sowohl die Sonne als der Mond im Zeichen der Tag- und Nacht-Gleiche stehe, nämlich die Sonne im Zeichen der Frühlings-Tag- und Nacht-Gleiche, und der Mond ihr gegenüber im Zeichen der Herbst-Tag- und Nacht-Gleiche. Dies aber sei in dem ersten der neunzehn Jahre am 22. März der Fall, „nach dem ägyptischen Kalender am 26. Phamenoth, nach dem mazedonischen am 22. des Monats Dystros und, wie die Römer sich ausdrücken würden, am 11. vor den Kalenden des April" Sonstige griechische Bruchstücke des Werkes über das Pascha sind nicht bekannt. Dagegen wurde 1634 durch Ägidius Bucher ein lateinischer „liber Anatoli de ratione paschali" herausgegeben, in welchem der größte Teil des von Eusebius mitgeteilten Fragmentes (Eus., Hist. eccl. VII, 32, 14—18) mit einigen Abweichungen sich wiederfindet (c. 2 bei Krusch). Die Frage jedoch, ob in diesem liber Anatoli eine Übersetzung der Schrift des Alexandriners vorliege, ist bis zur Stunde streitig geblieben, wenngleich die Mehrzahl der neueren Forscher sich für eine verneinende Antwort aussprach. Im Anschluß an die Untersuchungen van der Hagens (1736) hat Krusch (1880) den liber Anatoli, dessen Text er von neuem rezensierte, als eine Fälschung bezeichnet, welche im 6. Jahrhundert in England aus Anlaß der britisch-römischen Osterstreitigkeiten gefertigt worden sei. Das Fragment bei Eusebius habe der Fälscher aus der Übersetzung Rufins von Aquileja herübergenommen, das Frühlingsäquinoktium aber auf den 25. März statt auf den 22. März angesetzt, und dazu aus eigenen Mitteln eine schwülstige Einleitung und eine noch schwülstigere und dunklere Fortsetzung geliefert, reich an Widersprüchen und Absurditäten. Wenn in der Einleitung auch Isidor und Hieronymus als „maiores nostri" aufgeführt würden, so beruhten diese Namen, zum wenigsten der Name Isidor, auf späterer Interpolation[1]. Zahn (1884) ist durch die Darlegungen Kruschs nicht überzeugt worden. Er hat jedoch nicht sowohl eine Entscheidung treffen als vielmehr um Aufschluß über Zweifel und Bedenken bitten wollen. Unter Isidor und Hieronymus seien jedenfalls nicht Isidor von Sevilla und Hieronymus von Stridon, sondern Alexandriner des 2. oder 3. Jahrhunderts zu verstehen[2].

---

[1] Krusch, Studien z. christl.-mittelalterlichen Chronologie, Leipzig 1880, 311 ff.

[2] Zahn, Forschungen zur Gesch. des ntl Kanons usw. III (1884) 177 ff. — Die Existenz eines Alexandriners Hieronymus, welche er aus dem liber Anatoli erschloß,

Anscombe (1895) und Turner (1895) zeigten größeres Entgegenkommen gegen Krusch; während indessen Turner die Schrift in den Jahren 580—600 aus dem schottischen Kloster Jona hervorgehen läßt, soll sie nach Anscombe um 458 zu Rom entstanden sein. Nicklin (1901) endlich will in dem Texte des liber Anatoli Spuren einer um 300 verfaßten Originalschrift und einer um 410 hergestellten Übersetzung nachweisen können. Der Verfasser dieses Buches muß sich wegen Mangels an Kenntnis der technischen Chronologie eines Urteils enthalten.

Der Text des liber Anatoli de ratione paschali, begleitet von einem Kommentare, bei Aeg. Bucher S. J., De doctrina temporum commentarius in Victorium Aquitanum etc., 2° Antverpiae 1634, 439—466; abgedruckt bei Gallandi, Bibl. vet. Patr. III 543—557; bei Migne, PP. Gr. X 209—232. Eine neue Ausgabe des Textes lieferte Br. Krusch, Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie. Der 84jährige Osterzyklus und seine Quellen, Leipzig 1880, 316—327; vgl. 311—316. Th. Zahn, Forschungen zur Gesch des ntl Kanons und der altkirchl. Literatur, Tl III, Erlangen 1884, 177—196: „Kritische Fragen über den liber Anatoli de ratione paschali." A. Anscombe, The Paschal canon attributed to Anatolius of Laodicea: The English Historical Review X (1895) 515—535. C. H. Turner, The Paschal canon of „Anatolius of Laodicea": ebd. 699—710. T. Nicklin, The date and origin of Pseudo-Anatolius „de ratione paschali": The Journal of Philology XXVIII (1901) 137—151 („I here propose to show that the body of the work exhibits the marks of an original composition about 300, and of a translation about 410", Nicklin 139).

Mathematische Fragmente unter dem Namen eines Anatolius finden sich in der Schrift: Τὰ θεολογούμενα τῆς ἀριθμητικῆς, 4° Parisiis 1543, 9 ff 16 34 ff 42 f 56 f 64 f; vgl. Fabricius-Harles, Bibl. Graeca III, Hamburgi 1793, 461 n. a. Andere Fragmente mathematischen Inhalts unter demselben Namen hat Fabricius a. a. O. 462—464 mitgeteilt, und sie wurden abgedruckt bei Migne a. a. O. X 231—236. Eine Abhandlung περὶ δεκάδος

---

hat Zahn (182—186 197—198) durch anderweitiges Material zu erhärten versucht. Dieser Alexandriner habe den unter den Werken des berühmten Hieronymus gedruckten Brief „de solemnitatibus paschae" (auch bei Pitra, Spicilegium Solesmense I 9—13) geschrieben und auch noch andere Schriften hinterlassen. Die Argumentation Zahns hat indessen wenig Eindruck gemacht (vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 760 783 f) und reizt in der Tat sozusagen auf allen Punkten zum Widerspruch. Allerdings hat es außer dem lateinischen Kirchenlehrer auch noch einen griechischen Kirchenschriftsteller namens Hieronymus gegeben. Dieser jedoch war kein Alexandriner des 3. Jahrhunderts, sondern ein Jerusalemer etwa des 8. Jahrhunderts (vgl. P. Batiffol, Jérôme de Jérusalem d'après un document inédit: Revue des questions histor. XXXIX, Paris 1886, 248—255). Daß die unter dem Namen dieses Presbyters Hieronymus von Jerusalem überlieferten Bruchstücke eines Dialoges gegen die Juden (bei Migne, PP. Gr. XL 847—866) nicht „jenem alten Alexandriner" angehören können, hat Zahn selbst eingeräumt (197). Der in Psalmen-Katenen als Scholiast auftretende Hieronymus aber, in welchem Zahn seinen Alexandriner wiederfinden möchte, wird in den Katenen selbst ausdrücklich als Presbyter von Jerusalem bezeichnet (vgl. Ehrhard, Die altchristl. Lit. und ihre Erforschung von 1884—1900, Abt. I. Freiburg i. Br. 1900, 356), wird also sehr wahrscheinlich mit dem antijüdischen Apologeten identisch sein.

καὶ τῶν ἐντὸς [αὐτῆς] ἀριθμῶν veröffentlichte J. L. Heiberg, Anatolius sur les dix premiers nombres. 8° Macon 1901. Vgl. A. Heisenberg in der Byzant. Zeitschr. XI (1902) 677 f.

§ 54. Theognostus.

Laut einem anonymen Exzerpte aus der „Christlichen Geschichte“ des Philippus Sidetes hat nach Dionysius dem Großen (§ 52) Pierius und nach diesem Theognostus an der Spitze der alexandrinischen Katechetenschule gestanden[1] Vielen Glauben kann das Exzerpt wegen der Fülle grober Irrtümer, die es enthält, nicht beanspruchen. Daß beide, Pierius sowohl wie Theognostus, Katecheten gewesen sind, darf als feststehend gelten; anderweitige Nachrichten oder Andeutungen über die Lebenszeit der beiden Männer machen es aber sehr wahrscheinlich, daß die Reihenfolge umzukehren und Theognostus als der Vorgänger des Pierius anzusehen ist[2]. Ihren Höhepunkt mag die Tätigkeit des Theognostus in den Jahren erreicht haben, in welchen Maximus, der Nachfolger des hl. Dionysius, den alexandrinischen Bischofsstuhl einnahm, 264/265—281/282.

Die Quellen über Theognostus fließen äußerst dürftig. Eusebius und Hieronymus lassen ihn ganz unerwähnt. Athanasius, Gregor von Nyssa und andere widmen ihm bzw. seinem großen Werke flüchtige Notizen. Ausführlichere Kunde bringt erst ein Kapitel der „Bibliothek“ des gelehrten Photius (cod. 106), die Beschreibung eines Werkes, welches die Aufschrift trug: *τοῦ μακαρίου Θεογνώστου Ἀλεξανδρέως καὶ ἐξηγητοῦ ὑποτυπώσεις.* „Exeget“, der Titel des Verfassers, ist jedenfalls so viel als Inhaber des Katechetenamtes. „Hypotyposen“, der Titel des Werkes, heißt „Umrisse“ oder „Skizzen“, ein auch schon von Klemens von Alexandrien (§ 46, 6) gebrauchter vager Ausdruck, hinter welchem sich in dem vorliegenden Falle nichts Geringeres verbarg als eine sieben Bücher umfassende, streng systematisch angelegte und in der Sache stark origenistisch gefärbte Dogmatik. Photius mag selbst sprechen. „In dem ersten Buche handelt der Verfasser

---

[1] Der Text bei H. Dodwellus, Dissertationes in Irenaeum, Oxoniae 1689, 488: *μετὰ τοῦτον Πιέριος, μετὰ Πιέριον Θεόγνωστος.* Vgl. zu diesem Exzerpte oben § 45, S. 13.

[2] Als Katecheten sind Theognostus und Pierius auch durch Photius (Bibl. cod. 106; 118—119) bezeugt. Athanasius aber stellt einmal Origenes und Theognostus zusammen und nennt beide „alte Männer“ (*παλαιοὶ ἄνδρες*, Athan., Ep. 4 ad Serap. c. 9), während Eusebius die Wirksamkeit des Pierius in die Zeit des alexandrinischen Bischofs Theonas, 281/282—300, verlegt (Eus., Hist. eccl. VII, 32, 26—27 30). Gleichwohl hielt Guerike (De schola quae Alexandriae floruit catechetica, Halis Sax. 1824—1825, I 74—79) daran fest, daß Pierius der Vorgänger des Theognostus gewesen sei.

über den Vater und versucht zu zeigen, daß der Vater Weltschöpfer ist, auch denjenigen gegenüber, welche eine mit Gott gleichewige Materie annehmen. Im zweiten Buche entwickelt er die Gründe, aus denen sich, wie er sagt, mit Notwendigkeit ergebe, daß der Vater einen Sohn habe. Indem er aber von dem Sohne spricht, erklärt er ihn für ein Geschöpf (*κτίσμα*) und behauptet, derselbe stehe nur an der Spitze der Vernunftwesen. Auch anderes dieser Art bringt er über den Sohn vor, ähnlich wie Origenes, sei es nun, daß er von derselben Gottlosigkeit befangen ist wie jener, sei es, daß er, wie man zu seiner Entschuldigung annehmen könnte, nur Fragen aufwerfen, aber keine Thesen vortragen will, sei es endlich, daß er aus Herablassung zu der schwachen Fassungskraft des Hörers, welcher vielleicht in den Glauben der Christen noch gar nicht eingeweiht und zur Aufnahme der vollen Wahrheit der Religion noch nicht fähig ist, mit Absicht ein wenig von der rechten Linie abweicht, in der Meinung, irgendwelche wenn auch noch so ungenaue Kenntnis des Sohnes sei dem Hörer immerhin nützlicher als völlige Unkenntnis und Unwissenheit. Ein derartiges Ausweichen und Abgehen von der rechten Lehre würde nun allerdings bei mündlichen Verhandlungen nicht unangemessen und nicht tadelnswert sein, weil ja hier alles auf die Absicht und die Meinung und die Stärke dessen, der die Verhandlungen leitet, ankommt. Handelt es sich dagegen um eine schriftliche Ausführung, welche nach Art eines Gesetzes allen ohne Ausnahme vorgelegt werden soll, so würde man doch zu sehr schwachen Argumenten seine Zuflucht nehmen, wenn man Blasphemien in der soeben angedeuteten Weise zu rechtfertigen versuchen wollte. Wie aber mit dem zweiten, so verhält es sich auch mit dem dritten Buche, in welchem er über den Heiligen Geist handelt. Er entwickelt Gründe, welche beweisen sollen, daß es einen Heiligen Geist gibt, trägt aber im übrigen auch hier albernes Zeug vor, ähnlich wie Origenes in dem Werke *περὶ ἀρχῶν*. In dem vierten Buche schwätzt er ganz wie Origenes über die Engel und die Dämonen und will sie in feine Leiber kleiden. In dem fünften und sechsten handelt er über die Menschwerdung des Erlösers und versucht, wie er es auch sonst zu tun pflegt, die Möglichkeit einer Menschwerdung des Sohnes nachzuweisen, bringt dann aber auch wieder viel tolles Zeug vor. Insbesondere wagt er zu behaupten, der Sohn sei nur für unsere Vorstellung hier oder dort örtlich umschrieben, in Wirklichkeit aber nicht umschrieben. In dem siebten Buche jedoch, welches er auch ‚über Gottes Schöpfung‘ (*περὶ θεοῦ δημιουργίας*) überschreibt, handelt er in etwas frommerer Weise sowohl über die andern Dinge wie auch, namentlich gegen Ende des Buches, über den Sohn. Der Stil ist einfach und kraftvoll, der Ausdruck schön und attisch gehalten, aber nicht affektiert und auch im Satzgefüge nicht von der gewöhnlichen

Redeweise abweichend. Die Rücksicht auf Klarheit und Genauigkeit vermag den Verfasser nicht von einer gewissen Höhe herabzuziehen."

Dieses Referat schien eine unverkürzte Wiedergabe zu verdienen. Dasselbe zeigt insbesondere ganz deutlich, daß die verloren gegangenen Hypotyposen des Theognostus im großen und ganzen die Lehre des Origenes enthalten haben. Der Einfluß des großen Meisters hat in Alexandrien viel mächtiger nachgewirkt als die Erinnerung an die Verhandlungen zwischen Dionysius von Alexandrien und Dionysius von Rom (§ 52, 3, e). Gerade die subordinatianische Christologie des Origenes muß Theognostus scharf formuliert und rücksichtslos durchgeführt haben. Stephanus Gobarus fand es deshalb schwer verständlich, wie ein Athanasius dazu kommen konnte, von Origenes und Theognostus in anerkennenden und rühmenden Worten zu reden (Steph. Gob. bei Phot., Bibl. cod. 232). In einem seiner Briefe an Serapion (Ep. 4 ad Serap. c. 9—11) hatte Athanasius sich auf den „sehr gelehrten und unermüdlichen Origenes" und den „bewunderungswürdigen und eifrigen Theognostus" bezogen und Äußerungen dieser „alten Männer" über die Sünde wider den Heiligen Geist angeführt. Und in dem Sendschreiben über die Dekrete des Konzils von Nicäa (c. 25) hatte er den „christusfeindlichen" Arianern vorgehalten, daß auch Theognostus, „ein gelehrter Mann", im zweiten Buche seiner Hypotyposen behaupte, der Sohn sei „aus dem Wesen des Vaters", *ἐκ τῆς οὐσίας (τοῦ πατρός)*. Der Bannerträger der kirchlichen Christologie hat eben wohl zu unterscheiden gewußt zwischen den kirchlichen Lehrsätzen, an welche die Spekulation der alten Alexandriner anknüpfte, und den Ergebnissen dieser Spekulation selbst. Die letzteren freilich begegneten sich nicht sowohl mit der Lehre der Väter von Nicäa als vielmehr mit der Lehre der Arianer. Gregor von Nyssa hat in seinem Werke gegen den Arianer Eunomius (l. IV c. f.)[1] auf eine Parallele zwischen Eunomius und Theognostus aufmerksam gemacht.

Andere Schriften des Theognostus, außer den Hypotyposen, sind nicht nachzuweisen. Der Nyssener spricht an der genannten Stelle von den „Werken des Theognostus" *(ἐν τοῖς Θεογνώστῳ πεπονημένοις)*, meint aber ohne Zweifel die Hypotyposen. Athanasius schöpft das eine Mal, wie schon gesagt, aus „dem zweiten Buche der Hypotyposen" (Ep. de decr. Nic. Syn. c. 25), während er das andere Mal auf Schriftchen *(συνταγμάτια)* des Origenes und des Theognostus über die Sünde wider den Heiligen Geist verweist (Ep. 4 ad Serap. c. 9—11). Man hat daher nicht selten eine besondere, von den Hypotyposen zu unterscheidende „Abhandlung über die Sünde wider den Heiligen Geist"

---

[1] Bei Migne, PP Gr. XLV 661; bei Fr. Oehler, S. Greg. Episc. Nyss. opp. I, Halis Sax. 1865, 293.

postuliert[1] Allein das fragliche Schriftchen des Origenes war nur ein Kapitel des Werkes „De principiis" (§ 48, 10, a), und das Schriftchen des Theognostus ist höchstwahrscheinlich nur ein Abschnitt der Hypotyposen, vermutlich des dritten Buches, gewesen.

Diekamp war es vorbehalten, aus einer Venediger Handschrift des 14. Jahrhunderts ein kleines Fragment auszugraben, welches überschrieben ist: *Θεογνώστου Ἀλεξανδρέως ἐκ τῆς τῶν δογμάτων ὑποτυπώσεως.* Eine Vorbemerkung weist auf die Unzuverlässigkeit der Theologie des Theognostus hin *(σημειωτέον ὅτι ἐν ἄλλοις πολλοῖς οὕτως βλασφημίας λέγει περὶ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, ὡσαύτως καὶ περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος).* Der folgende Text, welcher dem Exzerpisten offenbar unbedenklich und beachtenswert erschien, handelt über die Prädikate, welche dem Sohne Gottes in der Heiligen Schrift beigelegt werden: Logos, Bild, Weisheit usw. Hand in Hand mit einem ausgesprochen subordinatianischen Gedanken geht eine Bezeugung der vollen und genauen Ähnlichkeit des Sohnes mit dem Vater dem Wesen nach *(ἔχων τὴν ὁμοιότητα τοῦ πατρὸς κατὰ τὴν οὐσίαν πλήρη ἀκριβῆ).* Das Fragment wird als echt anzuerkennen sein und nach dem Gesagten etwa dem zweiten Buche der Hypotyposen angehören[2].

Die Nachrichten über Theognostus und die Fragmente seiner Hypotyposen finden sich bei Gallandi, Bibl. vet. Patr. III 662; vgl. Proleg. XLIX—L; abgedruckt bei Migne, PP. Gr. X 235—242. Reichhaltiger ist die Sammlung bei Routh, Rel. Sacrae[2] III 405—422. Dazu Fr. Diekamp, Ein neues Fragment aus den Hypotyposen des Alexandriners Theognostus: Theol. Quartalschrift LXXXIV (1902) 481—494. Ältere Literatur über Theognostus ist bei Chevalier, Bio-Bibliogr. 2182; bei Richardson, Bibliogr. Syn. 70, angegeben. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 437—439.

§ 55. Pierius.

Über Pierius sind wir etwas besser unterrichtet als über Theognostus. Insbesondere gedenken seiner auch Eusebius und Hieronymus. Nach Eusebius ist Pierius ein als Aszet, als Gelehrter und als Prediger hervorragender Presbyter zu Alexandrien unter Bischof Theonas, 281/282—300, gewesen (Eus., Hist. eccl. VII, 32, 26—27 30). Nach Hieronymus haben ihm seine Predigten den Namen „Origenes der Jüngere" eingetragen (ut Origenes iunior vocaretur, Hier., De vir. ill. c. 76). Erst Philippus Sidetes bzw. der anonyme Exzerpist der „Christlichen Geschichte" des Sideten bezeichnet Pierius als Vor-

---

[1] So auch noch Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 437.

[2] Diekamp (Theol. Quartalschr. LXXXIV 489 ff) glaubt, das Fragment atme Polemik gegen die Lehre Lucians von Antiochien und müsse deshalb dem siebten Buche der Hypotyposen zugewiesen werden. Dieses Buch habe nämlich einen späteren Nachtrag zu den früheren Büchern gebildet und eine durchgreifende Korrektur früherer Aufstellungen enthalten.

steher der alexandrinischen Katechetenschule[1], während laut Eusebius (a. a. O. VII, 32, 30) gerade in den Tagen des Pierius der Presbyter und nachmalige Bischof Achillas mit der Leitung der Katechetenschule betraut war. Doch steht die Nachricht des Sideten mit dem Bilde, welches Eusebius selbst von Pierius entwirft, in bestem Einklange[2] und überdies wird sie durch Photius (Bibl. cod. 118 119), welcher noch manche uns nicht mehr zugängliche Dokumente des Altertums benutzen konnte, ausdrücklich bestätigt. Vermutlich haben Pierius und Achillas sich in die Leitung der Schule geteilt, ähnlich wie im Anfange des Jahrhunderts Origenes und Heraklas (Eus. a. a. O. VI, 15). Auch eine andere Angabe des Sideten, welche bei Eusebius fehlt, dürfte volle Beachtung verdienen: aus einem Gedichte des alexandrischen Rechtsanwaltes Theodorus sei zu ersehen, daß Pierius sowohl wie sein Bruder Isidorus Märtyrer geworden seien (*ἐμαρτύρησαν*) und in Alexandrien eine große Kirche hätten[3]. Ebendies, das Martyrium der beiden Brüder und die Erbauung von Kirchen zu ihren Ehren, bezeugt nämlich auch wieder Photius (a. a. O.). Hieronymus scheint zwar insofern zu widersprechen, als er versichert, Pierius habe nach der Verfolgung unter Diokletian zu Rom gelebt (constat hunc post persecutionem omne vitae suae tempus Romae fuisse versatum, Hier. a. a. O.). Indessen eröffnet sich in der Annahme, daß Pierius seines christlichen Glaubens wegen hat leiden müssen, ohne gerade Blutzeuge zu werden, ein befriedigender Ausweg. Möglicherweise ist sein späterer Aufenthalt zu Rom selbst ein Leiden, ein Exil gewesen[4]. Nach Ausweis seiner Schriften hat er noch im Jahre 309 unter den Lebenden geweilt.

---

[1] S. das vorhin S. 195 zitierte Exzerpt.

[2] Man kann sogar in dem Satze Eusebs, Pierius habe in seinen Betrachtungen und Erklärungen über die göttlichen Dinge und in seinen Predigten vor der Gemeinde eine außergewöhnliche Gewandtheit bekundet (*ταῖς περὶ τὰ θεῖα θεωρίαις καὶ ἐξηγήσεσι καὶ ταῖς ἐπὶ τοῦ κοινοῦ τῆς ἐκκλησίας διαλέξεσιν ὑπερφυῶς ἐξησκημένος*, Eus., Hist. eccl. VII, 32, 27), auch die Tätigkeit des Lehrers, im Unterschiede von der Tätigkeit des Predigers, angedeutet finden.

[3] S. das Exzerpt aus der „Christlichen Geschichte“ bei de Boor in den Texten und Untersuchungen usw. V 2 (1888), 170 f. Von dem Rechtsanwalte Theodorus und seinem Gedichte hat sich sonst nicht die geringste Spur erhalten. Das Zitat beweist nur, daß Theodorus vor Philippus Sidetes gelebt haben muß.

[4] Philippus bzw. Theodorus spricht, wie bemerkt, von einer großen Kirche der beiden Märtyrer in Alexandrien, und nach Photius (Bibl. cod. 118) sind dem Märtyrerpaare Kirchen und Häuser (*νεὼς καὶ οἶκοι*) von den Gläubigen erbaut worden. Es scheinen jedoch auch Bekennern, nicht bloß eigentlichen Blutzeugen, Kirchen geweiht worden zu sein. Nach Epiphanius (Haer. 69, 2) gab es zu Alexandrien eine „Kirche des Dionysius“ und eine „Kirche des Theonas“, wahrscheinlich so genannt nach den alexandrinischen Bischöfen Dionysius und Theonas, welche beide nicht Märtyrer im vollen Sinne des Wortes gewesen sind. Übrigens kennt Epiphanius (a. a. O.) auch eine „Kirche des Pierius und des Serapion“ zu Alexandrien. Diese Namen werden sich indessen nicht mehr identifizieren lassen; Pierius

Pierius hinterließ eine größere Anzahl von Predigten, welche über sehr verschiedene Gegenstände handelten, vielleicht aber schon bei ihrer Veröffentlichung zu einer geschlossenen Sammlung vereinigt waren. Hieronymus (a. a. O.) spricht von „diversi tractatus", und nach dem Zusammenhange scheint er das Wort „tractatus" im Sinne von „Predigt" zu gebrauchen. Philippus Sidetes [1] redet von einer Reihe von *σπουδάσματα*, „Aufsätzen", und Photius (Bibl. cod. 118) berichtet über ein Buch *(βιβλίον)*, welches zwölf „Abhandlungen" oder „Reden" *(λόγοι)* umfaßte. Photius muß auch hier zuerst das Wort erhalten, weil seine Mitteilungen den Rahmen zur Einfügung der sonstigen Zeugnisse darbieten. Er schreibt über jenes Buch wie folgt: „Der Stil ist klar und lichtvoll und fließend. Ganz ungesucht und ungezwungen gleitet die Rede, wie aus dem Stegreif gesprochen [2], gleichmäßig und glatt und ruhig dahin. An Originalität der Gedanken mag der Verfasser nicht leicht übertroffen werden. Doch trägt er manches vor, was mit der heutigen Kirchenlehre nicht übereinstimmt, vielleicht aber altertümlich ist. Über den Vater und den Sohn handelt er übrigens in frommer Weise, abgesehen davon, daß er von zwei Wesenheiten *(οὐσίαι)* und Naturen *(φύσεις)* redet, indem er die Worte „Wesenheit" und „Natur", wie sich aus dem Zusammenhange ergibt, im Sinne von „Person" *(ὑπόστασις)* verstanden wissen will, nicht aber nach Weise der Anhänger des Arius. Über den Heiligen Geist hingegen äußert er sich sehr gefährlich und gottlos, indem er behauptet, derselbe stehe dem Vater und dem Sohne an Herrlichkeit nach. In der Rede, welche überschrieben ist ‚auf das Lukasevangelium' *(εἰς τὸ κατὰ Λουκᾶν)*, bringt er ein Zeugnis, durch welches sich beweisen läßt, daß die Verehrung oder Verunehrung eines Bildes eine Verehrung oder Verunehrung des Abgebildeten ist. Andeutungsweise bekennt sich Pierius, im Anschluß an das Geschwätz des Origenes, zu der Annahme einer Präexistenz der Seele. In der Rede ‚auf das Pascha und Hoseas' *(εἰς τὸ πάσχα καὶ τὸν Ὡσηέ)* verbreitet er sich auch über die von Moses gefertigten Cherubim [Ex 25 37] und den Stein Jakobs [Gn 28]. Er gibt zu, daß dieselben gefertigt worden seien, behauptet aber törichterweise, daß dies nur aus ökonomischen Gründen *(οἰκονομίας λόγῳ)* gestattet worden sei, weil sie nicht etwas

---

ist wohl mit Sicherheit von unserem Pierius zu unterscheiden. In dem Briefe des hl. Dionysius von Alexandrien an Bischof Fabius von Antiochien ist von einem alexandrinischen Blutzeugen Serapion unter Philippus Arabs und von einem ägyptischen Blutzeugen Isidorus unter Decius die Rede (Eus., Hist. eccl. VI, 41, 8 19—20). [1] Bei de Boor in den Texten und Untersuchungen usw. V 2, 170 f.

[2] Dieser Ausdruck, *ὡς ἐξ αὐτοσχεδίου*, dürfte auf „Reden" im Gegensatze zu „Abhandlungen" hindeuten. Einer der fraglichen *λόγοι* ist, wie wir noch hören werden, sicher eine Rede gewesen und ist wirklich „aus dem Stegreif", „extemporali et diserto sermone" (Hier., Comm. in Hos praef.), vorgetragen worden.

Wirkliches gewesen seien wie die sonstigen Dinge und nicht ein anderes Ding abbildlich dargestellt, sondern nur die Gestalt von Flügeln gehabt hätten" (? die Schlußworte sind unverständlich und verderbt).

Es waren also nicht seine Anschauungen über den Sohn, sondern hauptsächlich Sätze über den Heiligen Geist und über die menschliche Seele, durch welche Origenes der Jüngere dem Berichterstatter Anstoß gab. Leider aber hat Photius der Rolle des Zensors zuliebe die Aufgabe des Referenten sehr zurücktreten lassen. Werden doch nur zwei der zwölf *λόγοι*, welche das Sammelwerk enthielt, mit Namen genannt: „auf das Lukasevangelium" und „auf das Pascha und Hoseas" Über das erstere Stück schweigen die andern Gewährsmänner. Nur mit Rücksicht auf die Analogie des folgenden Titels darf vielleicht an eine Predigt über den Anfang des dritten Evangeliums gedacht werden. Über das letztere Stück erteilt nämlich Hieronymus bei zwei verschiedenen Gelegenheiten und auf Grund eigener Einsichtnahme nähere Auskunft. Es war eine sehr lange Predigt über den Eingang des Propheten Hoseas, also wohl über die Buhlerin und ihre Kinder, gehalten vor Ostern, „in vigilia paschae" oder vielmehr, wie es an der zweiten Stelle heißt, „die vigiliarum dominicae passionis", und zwar aus dem Stegreif, „extemporali et diserto sermone" (Hier., De vir. ill. c. 76; Comm. in Hos praef.). Der *λόγος εἰς τὸ πάσχα καὶ τὸν Ὡσηέ* bei Photius ist also eine „Osterpredigt auf Hoseas" Ohne Frage ist sie identisch mit dem von Philippus erwähnten Aufsatze *εἰς τὴν ἀρχὴν τοῦ Ὡσηέ.*

Philippus aber kennt noch mehrere andere Osterpredigten des hl. Pierius. In den von de Boor herausgegebenen Exzerpten aus der „Christlichen Geschichte" kommt zweimal ein Zitat aus „der ersten Osterrede" vor: *ἐν τῷ πρώτῳ λόγῳ τῶν εἰς τὸ πάσχα*[1]. Daß auch diese Predigten in der von Photius beschriebenen Sammlung eine Stelle hatten, kann natürlich nur vermutet werden[2]. Das Zitat bei Philippus aber gewährt die Möglichkeit, die erste Osterpredigt mit einer von Hieronymus angezogenen, nicht näher bezeichneten Schrift zu identifizieren. In der ersten Osterpredigt suchte Pierius weitläufiger darzutun *(πολὺ ἐνίσταται)*, daß Paulus eine Frau gehabt, später aber sich von seiner Frau getrennt und dieselbe dem Dienste der Kirche geweiht habe. Und in der von Hieronymus bezeugten Schrift hat Pierius sich einläßlich mit dem ersten Korintherbriefe befaßt und zu den Worten: „Ich wünsche vielmehr, daß alle seien wie ich selbst" (1 Kor 7, 7), unter anderem bemerkt: „Damit predigt Paulus direkt die Ehe-

---

[1] Siehe de Boor a. a. O. 170.

[2] Unzutreffend ist es, wenn Harnack (Gesch. der altchristl. Lit. I 441) behauptet, die erste Osterpredigt sei die Predigt auf Hoseas gewesen. Diese beiden Predigten werden bei Philippus sozusagen ausdrücklich unterschieden. Das Richtige hat schon de Boor a. a. O. 180.

losigkeit" (*ταῦτα λέγων ὁ Παῦλος ἀντικρὺς ἀγαμίαν κηρύσσει*, der einzige Satz des hl. Pierius, welcher in seiner ursprünglichen Fassung überliefert ist, Hier., Ep. 49, ad Pamm., c. 3). Die Folgerung, daß Philippus und Hieronymus eine und dieselbe Schrift oder Predigt benutzt haben, dürfte sich nicht abweisen lassen [1].

Philippus und ihm allein verdanken wir noch zwei weitere Titel: „über die Gottesgebärerin", *περὶ τῆς θεοτόκου*, und „auf das Leben des hl. Pamphilus", *εἰς τὸν βίον τοῦ ἁγίου Παμφίλου* [2] Das erstere *σπούδασμα*, wie Philippus sich ausdrückt, sonder Zweifel eine Predigt, bleibt seines Gegenstandes wegen sehr beachtenswert, wenn wir auch für die Ursprünglichkeit der Aufschrift *περὶ τῆς θεοτόκου* keine Bürgschaft besitzen [3]. Der „hl. Pamphilus" ist jedenfalls der berühmte Presbyter und Märtyrer von Cäsarea in Palästina, gest. 309, welcher zu den Schülern des hl. Pierius gezählt hatte (Phot., Bibl. cod. 118 119). Unter dem *λόγος* auf sein Leben, in welchem auch exegetische Studien niedergelegt waren, werden wir uns eine Gedächtnisrede vorzustellen haben. Auffallend ist, daß Eusebius, selbst Verfasser einer Lebensbeschreibung des hl. Pamphilus, von dieser Rede keine Notiz nimmt. Dieselbe wird aber wohl auch in der Predigtsammlung gestanden haben und das gleiche wird von der Rede über die Gottesgebärerin gelten.

Endlich werden in den Exzerpten aus Philippus etymologische Erklärungen der Namen Philippus, Herodias und Herodes „nach Pierius" (*κατὰ Πιέριον*) mitgeteilt, ohne daß der Fundort genauer angegeben würde [4]. Da die drei Namen Mt 14, 3 und Mk 6, 17 in Verbindung miteinander auftreten, so fühlt man sich versucht, die sonderbaren Etymologien [5] aus einer Predigt über die Enthauptung des Täufers herzuleiten.

---

[1] Die auch von Klemens von Alexandrien vertretene Fabel, daß Paulus verheiratet gewesen, ist wohl auf falsche Deutung einzelner Stellen der Briefe des Apostels zurückzuführen. Vgl. Zahn, Forschungen zur Gesch. des ntl Kanons usw. VI (1900) 172 f.

[2] Bei de Boor in den Texten und Untersuchungen usw. V 2, 171.

[3] Treffend bemerkt de Boor (a. a. O. 180 f): Ob der Titel „in dieser Fassung von Pierius herrühre, lasse ich dahingestellt. Wenn auch der Ausdruck *θεοτόκος* sich bei Autoren bald nach der Zeit des Pierius nachweisen läßt und diesem somit wohl bekannt war, so mag es doch fraglich erscheinen, ob er bereits so allgemein gebräuchlich war, um ohne weiteres in einem Buchtitel verwendet zu werden, während es sehr begreiflich wäre, daß er dem mitten im Kampfe um jenes Wort stehenden Philipp entschlüpft wäre, auch wenn der Titel anders, etwa: *Περὶ τῆς ἁγίας παρθένου Μαρίας* gelautet hätte"

[4] Bei de Boor a. a. O. 169.

[5] Der Name Herodes soll „Herrlichkeit von Fell", *δερματίνη δόξα*, bedeuten, eine Meinung, welche auch in griechische und lateinische Onomastika übergegangen ist („Erodes pelliceus gloriosus", „Erodes pellis gloria", schreibt Hieronymus); s. P de Lagarde, Onomastica Sacra [2], Gott. 1887, 97 102 205 217. Wie es

Die Handschriften des Neuen Testamentes, welche Hieronymus (Comm. in Mt ad 24, 36) „Pierii exemplaria“ nennt, sind wohl Handexemplare des Pierius oder Abschriften solcher Exemplare (ähnlich wie die „exemplaria Adamantii“ § 48, 3). Dieselben mögen durch Pamphilus in die Bibliothek zu Cäsarea gekommen und dort auch Hieronymus bekannt geworden sein.

Die Nachrichten über Pierius nebst den Resten seiner Predigten sind zusammengestellt bei Routh, Rel. Sacrae[2] III 423—435; bei Migne, PP. Gr. X 241—246. Dazu kommen die wertvollen Nachträge bei C. de Boor, Neue Fragmente des Papias, Hegesippus und Pierius in bisher unbekannten Exzerpten aus der Kirchengeschichte des Philippus Sidetes: Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. V 2, Leipzig 1888, 165—184. Vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 439—441. Ältere Literatur über Pierius verzeichnen Chevalier, Bio-Bibliogr. 1796; Richardson, Bibliogr. Syn. 70—71.

§ 56. Petrus von Alexandrien.

In Petrus tritt noch einmal zu Alexandrien selbst ein entschiedener Gegner der origenistischen Theologie auf. Photius, der strenge Zensor, scheint ihn nicht näher gekannt zu haben. Er hätte ihn ohne Zweifel, im Gegensatze zu Theognostus und Pierius, mit um so vollerem Lobe überschüttet.

Ähnlich manchen Vorgängern ist wohl auch Petrus vom Katecheten zum Bischof aufgestiegen. Laut dem mehrgenannten Exzerpte aus Philippus Sidetes über die alexandrinischen Katecheten ist auf Theognostus, welcher den hl. Pierius abgelöst haben soll, Serapion gefolgt und auf Serapion „Petrus, der große Bischof, welcher Märtyrer wurde“ [1]. Zwar weckt auch diese Angabe Mißtrauen. Die Persönlichkeit Serapions ist nicht zu identifizieren [2]. Trotzdem aber mag Petrus, von dessen Interesse für die theologische Wissenschaft seine Schriften lautes Zeugnis geben, gleichzeitig mit Pierius und Achillas an der Katechetenschule tätig gewesen sein und auch noch als Bischof diese Tätigkeit beibehalten haben. Über seine bischöfliche Wirksamkeit schreibt Eusebius: „Nachdem Theonas 19 Jahre lang seines Amtes gewaltet hatte, übernahm Petrus den Episkopat von Alexandrien und auch er hat sich während seiner ganzen zwölfjährigen Amtsführung in der glänzendsten Weise ausgezeichnet. Nicht

---

scheint, hat man den Namen für ein hebräisches Wort gehalten und mit אדר „Herrlichkeit“ und עור „Fell“ in Verbindung gebracht. In Wirklichkeit ist Ἡρῴδης, kontrahiert aus Ἡρωΐδης, ein echt griechisches Wort und heißt „kleiner Held“

[1] Im Anschluß an die S. 195 A. 1 ausgehobenen Worte heißt es weiter: *μετὰ τοῦτον Σεραπίων, μετὰ τοῦτον Πέτρος ὁ μέγας ἐπίσκοπος μάρτυς γενόμενος.*

[2] Guerike (De schola quae Alexandriae floruit I, 79—81) will an jenen Serapion gedacht wissen, nach welchem die „Kirche des Pierius und des Serapion“ zu Alexandrien benannt war (Epiph., Haer. 69, 2; vgl. S. 199 A. 4).

ganz drei Jahre lang durfte er vor der Verfolgung seine Kirche leiten; die übrige Zeit seines Lebens hindurch hatte er mit schwierigeren Verhältnissen zu kämpfen, nahm sich aber doch ungescheut auch des Wohles seiner Gemeinden an. Daher wurde er im neunten Jahre der Verfolgung enthauptet und mit der Krone des Martyriums geschmückt" (Eus., Hist. eccl. VII, 32, 31; vgl. IX, 6, 2).

Wahrscheinlich fiel der Amtsantritt des hl. Petrus in den Sommer 300 und sein Martertod in den November 311 [1]. Die Diokletianische Verfolgung begann im Februar 303; das zweite Edikt, vom März 303, verfügte bereits die Einkerkerung sämtlicher Kleriker. Petrus flüchtete, und hat seitdem, wie es scheint, nur ganz vorübergehend den Boden Alexandriens betreten. Während seiner Abwesenheit glaubte Meletius, Bischof von Lykopolis in der Thebais, ein Mann von zweifelhaftem Charakter, sich berufen, den Primas von Ägypten zu spielen. Es kam so weit, daß Petrus auf einer Synode zu Alexandrien 305 oder 306 den Eindringling absetzte, nachdem derselbe, wie Athanasius bezeugt, „vieler Vergehen, insbesondere auch des Götzenopfers, überführt worden war" (Athan., Apol. c. Arianos c. 59). „Meletius aber", fügt Athanasius bei, „nahm nicht zu einer andern Synode seine Zuflucht und versuchte auch nicht bei den Späteren sich zu rechtfertigen, sondern veranlaßte ein Schisma." [2] Der Sturm der Verfolgung brach sich an einem unbezwingbaren Glaubensheroismus. Das Meletianische Schisma sollte die ägyptische Kirche in eine viel gefährlichere Krisis stürzen.

Über das Ende des hl. Petrus liegen ausführliche Berichte vor, „Acta martyrii S. Petri Alexandrini" in verschiedenen Rezensionen, aber keine echte Märtyrerakten, sondern Erzählungen späterer Zeiten, welche einstweilen, bevor die Kritik den Weizen von der Spreu gesondert hat, nur mit großer Vorsicht verwertet werden dürfen.

Die wissenschaftliche Tüchtigkeit des Märtyrers erkennt auch Eusebius lebhaft an. Er nennt ihn „ein herrliches Muster eines Bischofes wegen seines tugendhaften Lebenswandels sowohl wie wegen seiner Vertrautheit mit den heiligen Schriften" (Eus., Hist. eccl. IX, 6, 2) und wiederum „ein herrliches Muster eines Lehrers der christlichen Religion" (ebd. VIII, 13, 7). Auf seine literarische Hinterlassenschaft ist indessen Eusebius nicht eingegangen — antiorigenistische Autoren dürften in der Bibliothek zu Cäsarea nur spärlich vertreten gewesen sein —, und infolgedessen hat Petrus auch keine Aufnahme in den Schriftstellerkatalog des hl. Hieronymus gefunden. Die Predigten des hl. Pierius, welche Eusebius gleichfalls unerwähnt ließ, hatte Hieronymus selbst gelesen. Die

---

[1] Vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. II 1, 202—205.

[2] Näheres über den Ursprung des Meletianischen Schismas etwa bei v. Hefele in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon [2] VIII (1893) 1221 ff.

Schriften des hl. Petrus sind auch ihm allem Anscheine nach unbekannt geblieben. Wir sind daher auf einige handschriftlich überlieferte Trümmer und gelegentliche Zitate späterer Autoren angewiesen, Quellen, welche begreiflicherweise manche Frage unbeantwortet lassen. Jedenfalls hat sich der Nachlaß des hl. Petrus, ebenso wie derjenige seines Vorfahren Dionysius, aus zwei Teilen zusammengesetzt, größeren Abhandlungen, welche er in früheren Jahren veröffentlichte, und Briefen oder amtlichen Schreiben, welche er im letzten Dezennium seines Lebens als Oberhirte erließ. Es mag zuvörderst von den Überbleibseln dieser Schreiben die Rede sein.

Scipio Maffei entdeckte in einer alten Handschrift des Kapitels zu Verona eine seitdem viel zitierte Urkunde, welche aus drei Stücken besteht, einem Briefe der ägyptischen Bischöfe Hesychius, Pachomius Theodorus und Phileas an Meletius von Lykopolis, einer anonymen Zwischenbemerkung über das fernere Verhalten des Meletius und einem Briefe des hl. Petrus an die Alexandriner über Meletius[1] Die genannten Bischöfe machen Meletius Vorstellungen wegen seiner Eingriffe in die Rechte anderer (vgl. § 57), Meletius nimmt desungeachtet auch in Alexandrien Ordinationen vor und Petrus warnt nun in kurzen und dringenden Worten die Kleriker und Gläubigen der Hauptstadt vor jeder Gemeinschaft mit Meletius. Der lateinische Text der Urkunde, welcher unter den Quellen über die Anfänge des Meletianischen Schismas die erste Stelle gebührt, ist augenscheinlich eine Übersetzung aus dem Griechischen. Die Echtheit der beiden Briefe ist niemals bezweifelt worden. Der kleine Brief des hl. Petrus (Migne, PP Gr. XVIII 509—510) ist von irgend einem Zufluchtsorte aus, vermutlich bald nach Ausbruch der Verfolgung, geschrieben.

Aus einer Schrift des hl. Petrus „über die Buße“ sind vierzehn Kanones exzerpiert und in die Handschriften der Konziliensammlungen aufgenommen werden, *κανόνες φερόμενοι ἐν τῷ περὶ μετανοίας αὐτοῦ λόγῳ*, gewöhnlich „epistola canonica“ genannt (ebd. XVIII 467—508 mit Scholien der Kanonisten Balsamon und Zonaras). Der erste Kanon beginnt mit den Worten: „Da wir nun schon das vierte Osterfest haben, welches in die Verfolgung fällt“ *(ἐπεὶ τοίνυν τέταρτον ἤδη πάσχα ἐπικατείληφε τὸν διωγμόν).* Die fragliche Schrift muß demnach dem Jahre 306 entstammen, und sehr wahrscheinlich ist sie ein sog. Osterfestbrief gewesen (vgl. § 52, 4, d). Die Kanones wollen die Bedingungen festsetzen, unter welchen den in der Verfolgung Gefallenen die Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft gewährt werden könne. Die Frage nach der Behandlung der „lapsi“ war von neuem wieder brennend geworden. Vielleicht im Anschluß an Dio-

---

[1] Maffei veröffentlichte seinen Fund in den Osservazioni Letterarie III, 8° Verona 1738, 11—18.

nysius, welcher in seinen Briefen „über die Buße“ auch schon „verschiedene Grade der Verschuldung statuierte“ (Eus., Hist. eccl. VI, 46, 1), bringt Petrus den Grundsatz zur Geltung, daß derjenige, welcher längere Zeit hindurch Qualen erduldete, schließlich aber doch von der Schwäche des Fleisches besiegt wurde, milder behandelt werden müsse als derjenige, welcher nur kurze Zeit oder gar nicht der Versuchung widerstand. Ein gewisser Martyriumsfanatismus, welcher sich freiwillig vordrängte und die Staatsgewalt herausforderte, wird im neunten Kanon entschieden verurteilt. Durch alle Bestimmungen weht ein Geist weiser Mäßigung und Milde [1]. Ein syrischer Auszug aus der Schrift des hl. Petrus „über die Buße“, welcher von de Lagarde herausgegeben wurde, deckt sich im großen und ganzen mit den griechischen Kanones, enthält aber auch einige Stücke, welche im Griechischen fehlen [2].

Dem griechischen Texte der Kanones ist in manchen Handschriften noch ein fünfzehnter Kanon beigegeben, welcher das Fasten am vierten und sechsten Wochentage betrifft und die Aufschrift führt: „Von Ebendemselben aus der Schrift über das Pascha“, *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ λόγου τοῦ εἰς τὸ πάσχα.* Aus einem Fragmente eines alexandrinischen Chronikons [3] ist zu ersehen, daß Petrus einem gewissen Tricentius eine Schrift über das Pascha widmete *(ἐν τῷ περὶ τοῦ πάσχα λόγῳ ὃν Τρικεντίῳ τινὶ γράφει)* [4]. Möglicherweise war auch diese Schrift über das Pascha ein Osterfestbrief, welcher dem Verfasser des Chronikons oder seinem Gewährsmann in der Ausfertigung an einen ägyptischen Bischof Tricentius vorlag.

Schmidt glaubte noch einen andern Festbrief fragmentarisch vorlegen zu können [5] Zwei Pergamentblätter, welche einem Codex des 10. oder 11. Jahrhunderts angehört haben und jetzt in eine Sammelhandschrift der Pariser Nationalbibliothek eingefügt sind, enthalten in koptischer Sprache ein Bruchstück eines Vortrages oder eines Briefes, welcher die Pflichten eines Christen einschärft und vor

---

[1] Daß Petrus seine eigene Flucht habe rechtfertigen wollen, daß Kanon 9 insbesondere „eine geschickt angelegte oratio pro domo“ sei, überhaupt aber „persönliche Motive“ die Abfassung der Schrift über die Buße veranlaßt hätten, hat Schmidt (Fragmente einer Schrift des Märtyrerbischofs Petrus von Alexandrien, Leipzig 1901, 17 f) in den Text hineingetragen, nicht aus demselben herausgelesen.

[2] S. diese Stücke, aus dem Syrischen ins Griechische zurückübersetzt, bei de Lagarde, Reliquiae iuris eccles. antiquissimae, Lipsiae 1856, XLVI—LIV der griechischen Ausgabe.

[3] Herausgegeben von Mai, Script. vet. nova Coll. I, Romae 1825, 2, 222 f.

[4] Das lange Fragment „De eo quod decimam quartam primi mensis lunae usque ad Hierosolymorum excidium recte statuerint Hebraei“ unter dem Namen des hl. Petrus, Migne, PP. Gr. XVIII 511—520, ist anerkanntermaßen unecht. Vgl. Routh, Reliquiae Sacrae [2] IV 80—81.

[5] Schmidt a. a. O.

allem auf Wahrung der Sonntagsruhe dringt. Die Hörer oder Adressaten werden gleich zu Beginn „o ihr Bischöfe und Häupter des Volkes“ angeredet. Der Verfasser redet oder schreibt in befehlendem Tone, nennt sich „Petrus, Mitteilhaber der Leiden Christi“ (vgl. 1 Petr 4, 13), sagt selbst, daß er „vor Diokletian und seiner Verfolgung“ aus Alexandrien geflohen sei, und erzählt ausführlich von einem persönlichen Erlebnisse zu Oxyrhynchus „im Süden Ägyptens“: alles Indicien, welche unverkennbar auf Petrus von Alexandrien hinweisen. Es fragt sich nur, ob es sich um den wahren oder einen falschen Petrus handelt, und diese Frage dürfte Schmidt nicht endgültig gelöst haben, insofern er die Glaubwürdigkeit des Selbstzeugnisses der Schrift mehr voraussetzt als nachweist. Es fehlt nicht an Verdachtsgründen. Abgesehen davon, daß die Verfügungen über die Sonntagsheiligung an nachkonstantinische Zeitverhältnisse anzuknüpfen scheinen, so berichtet Petrus selbst von einer himmlischen Stimme, welche gerufen habe „Petrus, du letzter Märtyrer“, und ihn beauftragt habe, nach Alexandrien zurückzukehren und vor seinem Martyrium sein Volk einem guten Hirten zu übergeben. Die Bezeichnung „letzter Märtyrer“, welche sich auch in den erwähnten Akten des Martyriums des hl. Petrus findet, kann doch wohl erst längere Zeit nach dem Hingang des Märtyrers in Aufnahme gekommen sein, und der Befehl zur Bestellung eines Nachfolgers klingt wie ein vaticinium ex eventu, gleichfalls jenen Akten entnommen, laut welchen Petrus vor seinem Tode im Gefängnisse dem früheren Katecheten Achillas die Bischofswürde übertrug. Die zwei Blätter dürften also wohl nicht einem Festbriefe des hl. Petrus entstammen, insbesondere nicht einem Festbriefe vom Jahre 312, wie Schmidt will, weil Petrus dieses Jahr überhaupt nicht mehr erlebt zu haben scheint, sondern einer späteren, vermutlich auf den Akten beruhenden Erzählung, in welcher Petrus, wie schon in den Akten selbst, als Lehrer und Prediger eingeführt wurde [1].

Noch eine weitere Mitteilung Schmidts darf hier Erwähnung beanspruchen [2]. Ein drittes Pergamentblatt, welches vielleicht in demselben Codex gestanden hat wie die vorhin genannten Blätter, bringt ein Fragment eines Briefes des hl. Petrus. Auf diesem Blatte, lauten die Worte Schmidts, „ist uns die Überschrift und ein Stück eines Briefes des Petrus, Erzbischofs von Alexandrien, erhalten, welchen er an einen gewissen Apollonius, Bischof von Siût d. i. Lykopolis,

---

[1] Gegen die Autorschaft des hl. Petrus erklärte sich auch ein Anonymus (Delehaye?) in den Analecta Bollandiana XX (1901) 101—103. Er möchte das Schreiben des hl. Petrus jenem späten Apokryphon an die Seite stellen, welches sich für einen vom Himmel gefallenen Brief Christi ausgibt. Vgl. H. Delehaye, Note sur la légende de la lettre du Christ tombée du ciel. 8° Bruxelles 1899.

[2] Siehe Schmidt a. a. O. 46.

geschrieben hat, als dieser in die Grube des Götzendienstes *(εἰδωλολατρεία)* gefallen, d. h. zum Heidentume abgefallen war. Daß es sich wirklich um Abfall zum Heidentum handelt, bezeugt die Erzählung des Petrus von der Bekehrung eines Persers namens Basilius, der sich ihm gegenüber zum Glauben an Sonne, Mond, Wasser und Feuer bekannt hatte. Ich hoffe dieses interessante Stück, welches leider stark zerstört und schwer lesbar ist, bei anderer Gelegenheit zu publizieren"

Die folgenden Fragmente dürften Überbleibsel größerer Abhandlungen darstellen.

In den Akten des ephesinischen Konzils vom Jahre 431 werden aus einer Schrift des hl. Petrus über die Gottheit, *ἐκ τοῦ περὶ θεότητος βιβλίου*, drei kurze Stücke angeführt (Migne XVIII 509—512). Wie es scheint, ist diese Schrift der Verteidigung der wahren Gottheit Jesu Christi und der Bekämpfung des origenistischen Subordinatianismus gewidmet gewesen: Gott das Wort, heißt es, sei Mensch geworden, ohne aufzuhören, Gott zu sein. Syrisch liegen außer jenen drei noch zwei weitere Fragmente der Schrift über die Gottheit vor: das erste und größere derselben muß jedoch Mißtrauen erregen, weil es nach handschriftlicher Angabe gleichfalls den Akten des Ephesinums entlehnt sein soll, in dem überlieferten Texte dieser Akten aber nicht zu finden ist[1].

Leontius von Byzanz (Contra Nestor. et Eutych. l. I) zitiert unter dem Namen des hl. Petrus ein Fragment aus einer Schrift über die Ankunft unseres Erlösers, *ἐκ τοῦ περὶ τῆς σωτῆρος ἡμῶν ἐπιδημίας*, in welchem die Zweiheit der Naturen in Christus hervorgehoben wird: *θεὸς ἦν φύσει καὶ γέγονεν ἄνθρωπος φύσει*[2]. Ephräm von Antiochien (bei Phot., Bibl. cod. 229) macht Petrus unter den Zeugen für die Lehre von der Vereinigung der zwei Naturen in der einen Person namhaft. Die Schrift über die Ankunft unseres Erlösers könnte übrigens identisch sein mit der Schrift über die Gottheit.

Anderswo bringt Leontius (Contra Monophys.) zwei Stellen aus dem ersten Buche einer Schrift des hl. Petrus darüber, daß die Seele nicht präexistiert und nicht infolge eines Sündenfalles in den Leib verstoßen worden ist, *ἐκ τοῦ πρώτου λόγου περὶ τοῦ μηδὲ προϋπάρχειν τὴν ψυχὴν μηδὲ ἁμαρτήσασαν τοῦτο εἰς σῶμα βληθῆναι*[3]. Schon dieses Lemma ist von höchstem Interesse; es

[1] Diese zwei griechisch nicht vorhandenen Fragmente stehen syrisch und lateinisch bei Pitra, Analecta sacra IV 188 und 426 (B und D).

[2] Migne, PP. Gr. XVIII 511—512 gibt dieses Fragment nur lateinisch. Den griechischen Text edierte Routh, Reliquiae Sacrae² IV 48. Über anderweitige Spuren dieses selben Fragments s. ebd. IV 77—78.

[3] Routh a. a. O. IV 48—50; vgl. 78 f. Bei Migne XVIII 519—522 findet

bezeugt nichts weniger als eine ausführliche, zum mindesten zwei Bücher zählende und direkt gegen einen der Grundpfeiler des origenistischen Systems gerichtete dogmatische Streitschrift. In der zweiten der von Leontius zitierten Stellen bezeichnet Petrus die Lehre von einem vorzeitlichen Sündenfalle der Seelen als „einen Satz der hellenischen Philosophie, welche denen, die in Christus fromm leben wollen, fremd ist und fern liegt“ (*μάθημα τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας ξένης καὶ ἀλλοτρίας οὔσης τῶν ἐν Χριστῷ εὐσεβῶς θελόντων ζῆν*, vgl. 2 Tim 3, 12).

Kaum weniger wertvoll sind sieben syrische Fragmente einer Schrift des hl. Petrus über die Auferstehung[1]. An der Echtheit wird nicht zu zweifeln sein, und es liegt nahe, zu vermuten, daß auch diese Schrift ihre Spitze gegen den Origenismus kehrte, weil die von Origenes geleugnete materielle Identität des Auferstehungsleibes mit dem früheren Leibe von Petrus scharf betont wird. Von einer Auferstehung könne überhaupt nicht die Rede sein, wenn nicht das aufgerichtet werde, was gefallen ist, das erweckt, was gestorben, das erneuert, was gealtert[2]

Andere Fragmente sind als unecht abzuweisen. Angaben über Äußerungen des Alexandriners bei Kaiser Justinian und bei Anastasius Sinaita gehen auf die mehrerwähnten Akten des hl. Petrus zurück[3]. Eine *διδασκαλία* des hl. Petrus hat, wie es scheint, erst ein späterer Leser der Sacra Parallela des Damaszeners in die Welt gesetzt, indem er in dem Lemma *ἐκ τῆς τοῦ ἁγίου Πέτρου διδασκαλίας* hinter *Πέτρου* ein *Ἀλεξανδρείας* einschob[4], offenbar von der Erwägung geleitet, daß der Apostelfürst keine *διδασκαλία* hinterlassen hat. Es war aber schon im 2. Jahrhundert ein Apokryph in Umlauf, welches sich *Πέτρου κήρυγμα* betitelte und wahrscheinlich auch *Πέτρου διδασκαλία* genannt wurde[5]. Höchst zweifelhafter Herkunft ist ein von Routh ans Licht gezogenes Fragment „über Blasphemie“, *περὶ βλασ-*

---

sich nur die erste der beiden Stellen, welche auch anderweitig überliefert ist, vgl. Holl, Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parellela, Leipzig 1899, 210. Ein Bruchstück dieser ersten Stelle ließ Pitra a. a. O. III 599 als vermeintliches Ineditum noch einmal drucken. Auch syrisch existiert ein Fragment „ex tractatu cuius titulus est: animam non praecedere (corpus) neque eam (ante corporis existentiam) peccasse“, bei Pitra a. a. O. IV 193 f und 429.

[1] Bei Pitra a. a. O. IV 189—193 und 426—429 werden der Fragmente der Schrift über die Auferstehung acht gezählt. Das erste Fragment ist jedoch identisch mit dem zweiten der vorhin erwähnten drei griechischen Fragmente der Schrift über die Gottheit (Routh a. a. O. IV 47).

[2] S. das letzte der sieben Fragmente; vgl. Atzberger, Gesch. der christl. Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit, Freiburg i. Br. 1896, 467.

[3] Siehe Routh a. a. O. IV 81 f. [4] Siehe Holl a. a. O. 234.

[5] Siehe Bd I 412. Übrigens erwähnt Ehrhard (Die altchristl. Literatur und ihre Erforschung von 1884—1900, Abt. I [1900] 355) eine handschriftlich in der Vatikana liegende, noch nicht gedruckte *διδασκαλία* des Alexandriners, welche immerhin eine Untersuchung verdienen würde.

φημίας, welches über Worte eines Bekenners Paphnutius berichtet [1]. Die Aufschrift will nur den Gegenstand bezeichnen, nicht den Fundort angeben. Endlich sind fünf kurze armenische Stücke, welche gleichfalls über ihre Zugehörigkeit nichts verlauten lassen [2], wohl sämtlich als unterschoben zu betrachten.

Was die „Acta martyrii S. Petri Alexandrini“ angeht, so finden sich kürzere lateinische Akten bei L. Surius, De probatis Sanctorum historiis Coloniae Agr. 1576—1581, VI, 621—624 (ad 25. Nov.); längere lateinische Akten (Anastasio bibliothecario interprete) bei Mai, Spicilegium Romanum III, Romae 1840, 671—693; abgedruckt bei Migne, PP Gr. XVIII 451 bis 466; griechische Akten bei Fr. Combefis, Illustrium Christi martyrum lecti triumphi, 12° Paris. 1660, 189—221, vgl. 221—230; angeblich ältere griechische Akten bei J. Viteau, Passions des saints Écaterine et Pierre d'Alexandrie, Barbara et Anysia, publiées d'après les manuscrits grecs de Paris et de Rome, avec une choix de variantes et une traduction latine, 8° Paris 1897; koptische Akten bei H. Hyvernat, Les actes des martyrs de l'Égypte tirés des manuscrits coptes de la bibliothèque Vaticane et du musée Borgia. Texte copte et traduction française I, Paris 1886—1887, 263 ff; syrische Akten bei P. Bedjan, Acta martyrum et sanctorum V, Paris. 1895, 543 ff. Alle diese Akten scheinen aus verhältnismäßig später Zeit zu stammen und sehr wenig Glauben zu verdienen. Vgl. Routh, Reliquiae Sacrae² IV 81—82. F. Nau, Les martyres de S. Léonce de Tripoli et de S. Pierre d'Alexandrie d'après les sources syriaques: Analecta Bollandiana XIX (1900) 9—13. Nach Mitteilungen Schmidts (Fragmente einer Schrift des Märtyrerbischofs Petrus von Alexandrien, Leipzig 1901, 16 33) ist von H. Achelis eine umfassende Abhandlung über Petrus von Alexandrien zu erwarten, welche namentlich auch über den Quellenwert jener Akten und das Verhältnis der verschiedenen Rezensionen zueinander Klarheit verschaffen soll. Ältere Literatur über Petrus ist bei Chevalier, Bio-Bibliographie 1797 2775, angegeben.

Sammlungen der Fragmente des hl. Petrus finden sich bei Gallandi, Bibl. vet. Patr. IV (1768) 89—133; vgl. Proleg. x—xi; bei Routh, Reliquiae Sacrae² IV 19—82; bei Migne a. a. O. XVIII 449—522. Vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 443—449. Andere Literatur verzeichnet Richardson, Bibliograph. Synopsis 74.

Die „epistola canonica“ oder die vierzehn Bußkanones sind am besten, griechisch und syrisch, herausgegeben worden von A. P. de Lagarde, Reliquiae iuris eccles. antiquissimae, 8° Leipzig 1856, 63—73 der griechischen, 99—117 der syrischen Ausgabe. Über das Verhältnis der beiden Texte zueinander vgl. de Lagarde XLVI—LIV der griechischen Ausgabe. Der griechische Text der epistola canonica steht auch bei Pitra, Iuris eccles. Graecorum hist. et monum. I, Romae 1864, 551—561. Den fünfzehnten Kanon, aus der Schrift über das Pascha, hat Pitra, Analecta sacra III 599 noch einmal abdrucken lassen. Das als angebliches Ineditum bei Pitra a. a. O. noch folgende Scholion zu Gn 1, 27 stand, wie bereits bemerkt, schon bei Routh a. a. O. IV 49.

Die syrischen und armenischen Fragmente, mit Ausnahme des syrischen Textes der epistola canonica, sind herausgegeben und ins Lateinische über-

[1] Bei Routh, Reliquiae Sacrae² IV 79—80.
[2] Bei Pitra, Analecta sacra IV 194 f und 430.

setzt worden von P Martin bei Pitra, Analecta sacra IV 187—195 425 bis 430. Vgl. zu diesen Fragmenten Fr. Loofs in der Theol. Literaturzeitung 1884, 555 f.

Das große koptische Fragment veröffentlichte C. Schmidt, Fragmente einer Schrift des Märtyrerbischofs Petrus von Alexandrien, Leipzig 1901 (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristlichen Lit. XX, N. F. V 4 b). Schmidt gibt den koptischen Text und eine deutsche Übersetzung (3 -14) und läßt weitläufige Untersuchungen folgen (14—50).

§ 57. Phileas von Thmuis.

Von einem Suffragan des hl. Petrus, dem Bischofe und Märtyrer Phileas von Thmuis in Unterägypten, sind zwei kleine literarische Reliquien auf uns gekommen.

Die eine ist ein Fragment eines Briefes, welchen Phileas, um mit Eusebius (Hist. eccl. VIII, 10, 11) zu reden, „vor dem Endurteile, da er noch im Gefängnisse weilte, an die Brüder seiner Gemeinde richtete, um ihnen über seine Lage Mitteilung zu machen und sie zugleich zu ermahnen, auch nach seinem bevorstehenden Tode an der christlichen Religion unablässig festzuhalten“ In dem längeren Abschnitte, welchen Eusebius aushob (ebd. VIII, 10, 2—10), wird die heroische Standhaftigkeit der zu Alexandrien eingekerkerten Christen den Gläubigen zu Thmuis als Beispiel und Muster vor Augen gestellt, unter grausiger Detailschilderung der Roheit der Henker. Auf Grund des Eusebianischen Exzerptes hat Hieronymus (De vir. ill. c. 78) diesen Brief „elegantissimum librum de martyrum laude“ nennen zu dürfen geglaubt.

Ein zweiter Brief, gleichfalls im Kerker angesichts des Todes geschrieben, hat sich in lateinischer Übersetzung erhalten. Als Absender werden eingangs vier z. Z. in Kerkerhaft befindliche ägyptische Bischöfe genannt: Hesychius, Pachomius, Theodorus, Phileas (vgl. Eus. a. a. O. VIII, 13, 7); Phileas, dessen Name an letzter Stelle erscheint, darf eben deshalb mit größter Wahrscheinlichkeit als der Verfasser betrachtet werden. Der Adressat ist Bischof Meletius von Lykopolis, welcher, im Widerspruch mit den kirchlichen Satzungen, ohne Not in fremden Sprengeln geistliche Weihen vorgenommen und damit den vier Mitbischöfen zu ernsten Mahnworten Anlaß gegeben hatte. In der Handschrift, durch welche der Brief überliefert wurde, schließt sich ein anonymer Vermerk an, laut welchem Meletius die Vorstellungen der vier Bischöfe nicht beachtete, vielmehr nach der Hinrichtung derselben auch in Alexandrien eine Spaltung verursachte, Priester aufstellte usw. Jetzt sandte Petrus seinen Alexandrinern den soeben (S. 205) erwähnten Warnungsruf.

Aus dem Leben und Wirken des hl. Phileas ist nur sehr wenig bekannt. Er war vornehmem Geschlechte entsprossen, stand wegen

seiner ausgebreiteten Kenntnisse in den Profanwissenschaften in hohem Ansehen und bekleidete in seiner Vaterstadt Thmuis die hervorragendsten Ämter und Würden (Eus., Hist. eccl. VIII, 9, 6—7; 10, 1). Die Zeit seiner Berufung auf den Bischofsstuhl läßt sich nicht genauer bestimmen. Sein Martyrium mag in das Jahr 304 fallen. Zugleich mit Philoromus, einem hohen Staatsbeamten, ward er zu Alexandrien enthauptet (ebd. VIII, 9, 7—8; Hier., De vir. ill. c. 78). Nach der gewöhnlichen Annahme, welche jedoch nicht unwidersprochen geblieben ist, besitzen wir in den Acta SS. Phileae et Philoromi noch das Protokoll der Gerichtsverhandlung [1].

Die Acta SS. Phileae et Philoromi sollen später, bei den Märtyrerakten, noch einmal zur Sprache kommen. Die editio princeps des Briefes an Meletius, von Fr. Scipione Maffei, ist vorhin bereits, S. 205, erwähnt worden. In Verbindung mit dem Bruchstück des Briefes an die Thmuiten wurde dieser Brief von neuem gedruckt bei Gallandi, Bibl. vet. Patr. IV (1768) 65 bis 68; vgl. Proleg. VII; bei Migne, PP Gr. X 1559—1568; und mit reichen Anmerkungen bei Routh, Reliquiae Sacrae[2] IV 83—111. Vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 441 f. S. auch die Literaturangaben bei Chevalier, Bio-Bibliogr. 1772; Richardson, Bibliogr. Syn. 71.

§ 58. Hesychius.

Ein gewisser Hesychius, welcher spätestens in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts lebte, hat eine kritische Revision der Septuaginta und auch eine Rezension des Textes des Neuen Testamentes oder doch der Evangelien unternommen. Daß er ein Ägypter und wahrscheinlich ein Alexandriner war, ist aus den Angaben des hl. Hieronymus über das Verbreitungsgebiet der Septuaginta-Revision zu erschließen. „Alexandria et Aegyptus“, berichtet Hieronymus, „in Septuaginta suis Hesychium laudat auctorem“ (Praef. in Paral.; Apol. adv Ruf. II, 27), und Hesychius-Handschriften hat er wohl auch da im Auge, wo er von „Alexandrina exemplaria“ des Buches Isaias spricht (Comm. in Is ad 58, 11). Im übrigen aber sind des Hesychius Lebensverhältnisse in undurchdringliches Dunkel getaucht. Die Vermutung, er sei jener ägyptische Bischof Hesychius, welcher mit

[1] Meist pflegt das Martyrium in das Jahr 306 verlegt zu werden. Laut den genannten Akten hat Präses Kulcianus das Urteil über Phileas und Philoromus gesprochen; Kulcianus aber ist nach Ausweis eines neuentdeckten Papyrus schon bei Ausbruch der Verfolgung 303 Präses Augustalis in Ägypten gewesen (C. Schmidt, Fragmente einer Schrift des Märtyrerbischofs Petrus von Alexandrien, Leipzig 1901, 47 ff). Ist demnach von dieser Seite her ein früherer Ansatz nicht verwehrt, so dürfte derselbe durch die Briefe des hl. Phileas sehr empfohlen werden. Der Brief an die Thmuiten bzw. seine Schilderung der Vorgänge zu Alexandrien kann, scheint es, nur auf die erste Zeit der Verfolgung bezogen werden, und nach der anonymen Notiz, welche den Brief an Meletius begleitet, waren die vier Bischöfe bereits hingerichtet, bevor Meletius in der alexandrinischen Gemeinde Unruhen erregte.

Phileas von Thmuis die Kerkerhaft teilte (§ 57), läßt sich nicht weiter begründen.

Hieronymus hat über des Hesychius Arbeiten recht abfällig geurteilt. Die „Alexandrina exemplaria" des Buches Isaias beschuldigt er der Interpolation und ruft ihnen gegenüber die „emendata et vera exemplaria" des Septuagintatextes an (Comm. in Is a. a. O.). Zusammenfassend äußert er sich anderswo: „Praetermitto eos codices, quos a Luciano [1] et Hesychio nuncupatos paucorum hominum asserit perversa contentio, quibus utique nec in toto veteri instrumento post Septuaginta interpretes emendare quid licuit nec in novo profuit emendasse, cum multarum gentium linguis scriptura ante translata doceat falsa esse quae addita sunt" (Praef. in Evang.). Auf Grund dieser Äußerung, wie es scheint, erklärt die sog. Gelasianische Dekretale De recip. et non recip. libris schlechtweg: „Evangelia quae falsavit Lucianus apocrypha, evangelia quae falsavit Hesychius apocrypha" [2].

Unterscheidende Merkmale der Hesychius-Texte hat Hieronymus nicht angegeben, und die Versuche, diese Texte zu identifizieren oder in den erhaltenen Bibelhandschriften nachzuweisen, haben noch nicht zu gesicherten Resultaten geführt. Cornill glaubte in einer Gruppe von Minuskelhandschriften der Septuaginta, welche sich mit der Venediger Ausgabe der Septuaginta vom Jahre 1518 (der sog. Aldina) auffällig nahe berühren, den Hesychius-Text des Propheten Ezechiel wiederzufinden. Ceriani trat mit beachtenswerten Gründen für die überraschende These ein, daß in der vielgenannten Prophetenhandschrift der Vatikana, codex Marchalianus (Q), der Hesychius-Text sämtlicher Propheten, mit Ausnahme Ezechiels, vorliege. Euringer wollte eine Lesart im Texte des Hohenliedes (Ὀδολαμίτις 6, 12; 7, 1) als „hesychianische Lesart" nachweisen [3]. Inzwischen hatte Bousset auf dem Gebiete der neutestamentlichen Textkritik interessante Beobachtungen und Entdeckungen gemacht. Westcott und Hort waren der Ansicht gewesen, unter dem Hesychius-Texte des Neuen Testamentes habe man sich irgend einen Mischtext vorzustellen, welcher nur kurzen Bestand gehabt und in den vorhandenen

---

[1] Gemeint ist der Bibelkritiker Lucian von Antiochien (§ 65).

[2] Bei A. Thiel, Epistolae Rom. Pontificum genuinae I, Brunsbergae 1868, 463.

[3] C. H. Cornill, Das Buch des Propheten Ezechiel, Leipzig 1886, 66 ff. A. M. Ceriani, De codice Marchaliano seu Vaticano graeco 2125 Prophetarum phototypica arte repraesentato commentatio, Romae 1890 (Beigabe zu der Prachtedition des Codex von J. Cozza-Luzi). S. Euringer, Une leçon probablement hésychienne: Revue Biblique VII (1898) 183—192. Bei H. B. Swete, An introduction to the Old Testament in Greek, Cambridge 1900, 80, ist Euringers Abhandlung übersehen worden. Vgl. auch E. Lindl, Die Oktateuchkatene des Prokop von Gaza und die Septuagintaforschung, München 1902, 114 ff.

Dokumenten keine erkennbaren Spuren zurückgelassen habe [1]. Nach Bousset würde der Hesychius-Text des Neuen Testamentes sogar noch durch mehrere Uncialhandschriften vertreten sein. Ausgehend von Evangelienfragmenten, welche sicher aus Ägypten stammen (T), gelangte Bousset auf dem Wege der Vergleichung des Textes zu dem Schluße, daß auch die Handschriften B ℵ L (sowie die Minuskel 33) eine in Ägypten anerkannte oder gebrauchte Textrezension darstellen, welche keine andere sein könne als die Rezension des Hesychius. Die Haupteigentümlichkeit dieser Rezension bestehe in der Vorliebe für Kürzungen. Der treueste Zeuge derselben, „im großen und ganzen bis auf Minutien, bis auf die Orthographie", sei die berühmte vatikanische Bibelhandschrift B [2] Bousset sprach vom Neuen Testamente. Nach Rahlfs enthält die Handschrift B auch in ihrem alttestamentlichen Teile die Rezension des Hesychius. Den Beweis liefere der Umstand, daß die Handschrift auf das Genaueste mit dem von Athanasius in seinem Osterfestbriefe vom Jahre 367 aufgestellten Bibelkanon übereinstimme, nicht bloß dieselben und keine andern kanonischen Bücher und Vorlesebücher umfasse bzw. umfaßt habe, sondern auch dieselbe charakteristische Reihenfolge inne halte [3]. Die Übereinstimmung besteht; die Handschrift zeigt ägyptischen Typus und ägyptisch ist in diesem Falle wohl soviel als hesychianisch. Unnötig aber und auch unzulässig war es, wenn Rahlfs folgerte, die Handschrift sei direkt von dem genannten Festbriefe abhängig und deshalb jünger als das Jahr 367 Der Festbrief vom Jahre 367 hat nur Anschauungen und Satzungen zur Geltung gebracht, welche schon Jahrzehnte vorher in Alexandrien und Ägypten herrschend waren. Das Richtige trifft vielleicht die schon wiederholt und von hervorragender Seite geäußerte Vermutung, die Handschrift sei unter den Augen und nach den Anweisungen des hl. Athanasius von alexandrinischen Schreibern und nach alexandrinischen Vorlagen hergestellt worden, nicht nach 367 zu Alexandrien, sondern um 340 zu Rom, und zwar zum Gebrauch für Kaiser Konstans, welcher Athanasius ersucht hatte, ihm eine Bibelhandschrift zu besorgen [4].

---

[1] Westcott and Hort, The New Testament in the original Greek, Cambridge and London 1881, 2. ed. 1896, Introduction 182—183.

[2] W. Bousset, Textkritische Studien zum Neuen Testament, Leipzig 1894 (Texte und Untersuchungen usw. XI 4) 74—110: „Die Rezension des Hesychius."

[3] A. Rahlfs, Alter und Heimat der vatikanischen Bibelhandschrift: Nachrichten von der k. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl., 1899, Heft 1, 72—79. Vgl. O. v. Gebhardt in der Theol. Literaturzeitung 1899, 556 f.

[4] Vgl. E. Nestle, Einführung in das griechische Neue Testament [2], Göttingen 1899, 49. Th. Zahn, Athanasius und der Bibelkanon [Aus: „Festschrift der Universität Erlangen für Prinzregent Luitpold"], Leipzig 1901, 33.

§ 59. Hierakas.

Epiphanius hat seinem großen „Arzneikasten“ gegen die Häresien einen Abschnitt über die Hierakiten, die Anhänger des Hierakas, einverleibt (Epiph., Haer. 67), und nach seinem Vorgange haben auch spätere Häreseologen, Augustinus (De haeresibus c. 47) und der Verfasser des „Praedestinatus“ (I, 47), der Hierakiten gedacht. Laut Epiphanius war Hierakas etwa um 300 zu Leontopolis im Nildelta [1] Vorsteher eines großen Vereines von Aszeten oder Ehelosen beiderlei Geschlechts. Hierakas selbst habe durch aszetischen Eifer vorangeleuchtet und in Speise und Trank sich auf das Notwendigste beschränkt. Zugleich sei er ein Mann von ausgebreitetster und vielseitigster Gelehrsamkeit gewesen, gleichbewandert in den griechischen wie in den ägyptischen Wissenschaften, insbesondere auch in der Medizin, „vielleicht auch in der Astronomie und Magie“, sowie in der Kalligraphie. Das Alte und das Neue Testament habe er auswendig gewußt und in ägyptischer (koptischer) sowohl wie in griechischer Sprache eine Reihe von biblischen Kommentaren geschrieben. Es werde versichert, daß er ein Alter von über neunzig Jahren erreicht habe.

Leider hat Epiphanius die Titel der Schriften des Hierakas nicht genauer angeführt. Ausdrücklich erwähnt er ein Werk über das Hexaemeron und viele neue Psalmen (*ψαλμοὺς πολλοὺς νεωτερικούς*, Haer. 67, 3). Außerdem flicht er seinem Berichte einige Zitate aus Hierakas über die Ehe (ebd. 67, 1—2) und über den Heiligen Geist (ebd. 67, 3; vgl. 55, 5) ein. Aus der Angabe, Hierakas habe in weitläufiger Ausführung viel tolles Zeug über den Heiligen Geist vorgebracht (*πολλὰ φλυαρῶν περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος διεξῆλθε περὶ τούτου πολλὴν πραγματείαν*, ebd. 67, 3), darf vielleicht geschlossen werden, daß dem Berichterstatter eine besondere Schrift des Hierakas über den Heiligen Geist vorlag.

Damit sind auch schon einige der Punkte angedeutet, in welchen Epiphanius den Aszeten der Häresie bezichtigt. Eine Häresie enthalte die Behauptung, in Melchisedech sei der Heilige Geist erschienen, während man zugestehen müsse, daß Hierakas über den Vater und den Sohn und den Heiligen Geist im allgemeinen orthodox gelehrt habe und nicht nach der Weise des Origenes [2]. Die Ehe aber habe er durchaus verworfen und gerade in der Forderung der Ehelosigkeit

---

[1] Es ist das bekannte Leontopolis im Nomos von Heliopolis, woselbst im 2. Jahrhundert v. Chr. ein jüdischer Tempel erbaut wurde; s. Schürer, Gesch. des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi [3] III (1898) 97 ff.

[2] In dem von Epiphanius selbst mitgeteilten Briefe des Arius an Bischof Alexander von Alexandrien (Haer. 69, 7) wird Hierakas als Verfechter einer eigentümlichen und verwerflichen Christologie bezeichnet.

(ἁγνεία καὶ ἐγκράτεια, Epiph., Haer. 67, 1) den charakteristischen Unterschied zwischen dem alttestamentlichen und dem neutestamentlichen Gesetze erblickt. Des weiteren sei er, vermutlich durch Origenes betört, für eine „geistige Auferstehung“ (πνευματικὴν ἀνάστασιν) eingetreten, d. h. eine Auferstehung der Seele allein, unter direkter Ablehnung der Auferstehung des Leibes (ebd. 67, 1 2). Endlich habe er, ganz wie Origenes, von einem sinnlichen Paradiese nichts wissen wollen und überdies die vor Erlangung des Vernunftgebrauches gestorbenen Kinder, auch wenn sie getauft worden waren, von der Seligkeit ausgeschlossen, weil es ohne Vernunftgebrauch keinen Kampf und ohne Kampf auch keinen Lohn geben könne (ebd. 67, 2). Jedenfalls also hat Hierakas an Origenes angeknüpft und den Allegorismus und Spiritualismus des Meisters ins Extremste gesteigert.

Die Schriften des Hierakas sind gänzlich zu Grunde gegangen. Die einzige Quelle über ihn ist der etwas wirre und krause Bericht des hl. Epiphanius, dessen wesentlicher Inhalt aber ohne Zweifel auf persönlicher Erfahrung und eigener Lektüre beruht. Dank diesem Berichte bleibt Hierakas eine bemerkenswerte Erscheinung in der Geschichte des Mönchtums sowohl wie in der Geschichte der christlich-theologischen Literatur. Er ist, soviel man weiß, der erste christliche Theologe gewesen, welcher koptisch geschrieben hat.

Chr. W Fr. Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Kezereien usw. I, Leipzig 1762, 815—823. A. Neander, Allgemeine Gesch. der christl. Religion und Kirche[4] II, Gotha 1864, 488—492. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 467 f. Andere Literatur bei Chevalier, Bio-Bibliogr. 1058.

§ 60. Der sog. Theonasbrief und der Brief des Presbyters Psenosiris.

Die Reihe der alexandrinischen Autoren mag mit zwei Briefen beschlossen werden, von welchen der eine lange Zeit hindurch irrtümlich einem alexandrinischen Bischofe zur Zeit Diokletians zugeschrieben wurde, der andere, erst vor wenigen Jahren an das Licht getreten, wirklich von einem ägyptischen Presbyter zur Zeit Diokletians herzurühren scheint.

Im Jahre 1675 veröffentlichte d'Achery in seinem großen Spicilegium veterum scriptorum ein längeres Schreiben, von welchem bis dahin auch nicht das mindeste verlautet war: „Epistola Theonae episcopi ad Lucianum cubiculariorum praepositum“ Dasselbe enthält Ratschläge und Weisungen für die christlichen Beamten am kaiserlichen Hofe und will diesen Beamten insbesondere zeigen, wie sie ihr Verhalten einrichten müßten, um den noch heidnischen Kaiser in seiner dem Christentum freundlichen Gesinnung zu erhalten und zu bestärken. Zuerst wird der Adressat Lucianus, der Oberstkämmerer,

sodann die verschiedenen ihm unterstehenden Hofbediensteten (qui privatas principis pecunias detinet, c. 4; qui vestes et imperialia detinet ornamenta, c. 5: cuius fidei credita sunt vasa, c. 6; cui libros servandos princeps mandaverit, c. 7; qui corpus principis curare habent, c. 8) mit entsprechenden Instruktionen versehen. Alle werden zu selbstlosester Gewissenhaftigkeit, Freudigkeit und Opferwilligkeit in Wahrnehmung ihrer Obliegenheiten ermahnt.

d'Achery hatte von dem Oratorianer Paschasius Quesnel (gest. 1719) eine Abschrift des Briefes erhalten, an deren Rand der Name „Aurelianus" vermerkt war. Er erblickte jedoch in diesem Namen nur eine schlecht begründete Konjektur des Abschreibers und suchte seinerseits den in dem Briefe selbst nicht genannten Kaiser vielmehr in Konstantin dem Großen. In der Folge hat man gewöhnlich an Diokletian gedacht, welcher nachweislich wenigstens in den ersten Jahren seiner Regierung den Christen ein weitgehendes Wohlwollen entgegenbrachte und namentlich auch Christen mit den höchsten Hofchargen betraute (vgl. Eus., Hist. eccl. VIII, 1 6; Lact. De mort. persec. c. 15). Bischof Theonas, der Absender des Briefes, konnte unter dieser Voraussetzung mit Bischof Theonas von Alexandrien, 281/282—300, identifiziert werden, unter welchem der vorhin erwähnte Pierius, „Origenes der Jüngere", als Katechet tätig war (§ 55). Der lateinische Text des Briefes mußte eine Übersetzung aus dem Griechischen sein, und der Brief selbst schon schien diese Annahme zu fordern, insofern gelegentlich bemerkt wird, Ptolemäus Philadelphus habe die heiligen Bücher in „unsere Sprache" übersetzen lassen (in linguam nostram traduci curavit, c. 7).

Seit seiner Veröffentlichung ist der Brief unbeanstandet durch die Bibliothecae Patrum gegangen und bis in unsere Tage hinein ist er als eine der wertvollsten Urkunden über die Stellung der Christen am Hofe Diokletians, vor Ausbruch der großen Verfolgung, unbefangen benutzt worden. Batiffol erhob 1886 Widerspruch: der Brief des Bischofs Theonas sei wahrscheinlich eine Fälschung des Oratorianers Hieronymus Vignier (gest. 1661), jedenfalls aber nichts weiteres als „un exercice élégant d'un humaniste moderne" Die Beweisführung ist nicht auf allen Punkten durchschlagend und läßt auch eine Aufklärung über den Anlaß und die Quellen der Fälschung vermissen. Aber den Glauben an die Echtheit des Briefes hat sie tödlich getroffen.

Havet hatte überzeugend dargetan, daß in d'Acherys Spicilegium nicht wenige Dokumente zur Geschichte der alten fränkischen Kirche Aufnahme gefunden haben, welche von Hieronymus Vignier fabriziert worden waren [1]. Der Schluß Batiffols, alles, was d'Achery aus dem Oratorium zugekommen sei, müsse von vornherein als verdächtig

---

[1] S. Bd I 50.

gelten, ging nun freilich sehr weit. Allein bei dem Theonasbriefe häufen sich die Verdachtsmomente in erdrückender Fülle. Der Oberkammerherr Lucianus ist sonst völlig unbekannt und die Identität des Bischofs Theonas mit dem gleichnamigen Bischof von Alexandrien beruht lediglich auf Mutmaßung. Vor 1675 hat niemand etwas von dem Briefe gewußt; auch Eusebius und Hieronymus schweigen. Ein Manuskript des Briefes ist bis zur Stunde nicht aufgefunden worden; d'Achery wurde, wie er selbst erklärt, nur eine Abschrift zugestellt. Spuren eines griechischen Originals sind in dem lateinischen Wortlaute nicht zu entdecken. Der Brief zeigt wirklich den eleganten Stil eines modernen Humanisten.

Die epistola Theonae episcopi ist zuerst gedruckt worden bei L. Acherius, Veterum aliquot scriptorum Spicilegium XII, 4° Paris. 1675, 545—550; vgl. Proleg. xx—xxii. Abdrücke finden sich in der zweiten Ausgabe des Spicilegiums von L. Fr. J. de la Barre III, 2° Paris 1723, 297—299; bei Gallandi, Bibl. vet. Patr. IV 69—70; vgl. Proleg. viii; bei Routh, Reliquiae Sacrae² III 437—449; bei Migne, PP. Gr. X 1567—1574. Ältere Literatur über den Brief verzeichnen Chevalier, Bio-Bibliogr. 2182; Richardson, Bibliogr. Syn. 71. Dazu P Batiffol, L'épître de Théonas à Lucien: Bulletin critique VII, Paris 1886, 155—160. Batiffols Argumentation ward anerkannt von J. Havet, A propos des découvertes de J. Vignier: Bibliothèque de l'École des Chartes XLVII, Paris 1886, 335—341; wieder abgedruckt in den Oeuvres de J. Havet (1853—1893) I, Paris 1896, 83—90. Etwas zurückhaltender äußerte sich Harnack in der Theol. Literaturzeitung 1886, 319—326; vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 790.

Der kurze Brief des Presbyters Psenosiris ist durch ein im Britischen Museum zu London liegendes, in der Großen Oase der libyschen Wüste aufgefundenes und 1897 von Grenfell und Hunt publiziertes Papyrusblatt erhalten geblieben, und zwar nicht in Abschrift, sondern im Original oder Autograph, der älteste Originalbrief von der Hand eines Christen, welcher bis jetzt bekannt geworden ist [1]. Deißmann hat dem ehrwürdigen Blatte eine liebevolle und gründliche Untersuchung gewidmet. Er übersetzt den Text wie folgt: „Psenosiris der Presbyter an Apollon den Presbyter, seinen geliebten Bruder im Herrn, Heil! Vor allem grüße ich dich vielmals und alle bei dir befindlichen Brüder in Gott. Wissen lassen möchte ich dich, Bruder, daß die Totengräber hierher in das Innere die Politike gebracht haben, die in die Oase gesandt ist von der Regierung *(ὑπὸ τῆς ἡγεμονίας)*. Und ich habe sie sogleich den Trefflichen und Gläubigen unter den Totengräbern *(τοῖς καλοῖς καὶ πιστοῖς τῶν νεκροτάφων)* in

[1] Mehr oder weniger gleichalterig scheint das Fragment eines christlichen Originalbriefes aus Rom nach dem Faijum zu sein, herausgegeben von Grenfell and Hunt, The Amherst Papyri Part I, London 1900, 28 ff, sowie Part II, London 1901, Tafel 25; vgl. Harnack in den Sitzungsberichten der k. preuß. Akad. d. Wiss. zu Berlin 1900, 987 ff.

Obhut *(εἰς τήρησιν)* übergeben bis zur Ankunft ihres Sohnes Neilos. Und wenn er mit Gott gekommen ist, wird er dir von allem Zeugnis geben, was sie an ihr getan haben. Tue mir aber auch deinerseits kund, was du hier getan haben möchtest; ich tue es gern. Ich wünsche dir Wohlergehen im Herrn Gott"

Den geschichtlichen Hintergrund des Textes kennzeichnet Deißmann in nachstehender Weise. Eine Christin namens Politike ist um ihres Glaubens willen durch den kaiserlichen Statthalter von Ägypten in die Große Oase verbannt worden. Mitglieder der Totengräbergilde haben die hilflose Frau, wahrscheinlich auf Betreiben des Presbyters Apollon, in die Gemeinde des Presbyters Psenosiris verbracht, und dort hat sie, durch die Vermittlung des Psenosiris, bei christlichen Totengräbern ein vorläufiges Obdach gefunden. Neilos, ihr Sohn, sollte der Mutter nachreisen. Psenosiris erwartet ihn.

Ohne Zweifel stammt der Brief aus Ägypten, und nach dem übereinstimmenden Urteile der Fachmänner weisen die Schriftzüge selbst sehr wahrscheinlich in die Zeit Diokletians. Im übrigen dürften mit dem Kommentare Deißmanns die Akten noch nicht völlig geschlossen sein. Hin und wieder stößt seine Übersetzung und Erklärung auf Schwierigkeiten. Daß aber eine Christin namens Politike im Mittelpunkte des Briefes steht, daß *τὴν πολιτικήν* ein Eigenname ist und nicht mit Grenfell und Hunt „die öffentliche Dirne" übersetzt werden darf, hat Deißmann, wie mir scheint, ausreichend bewiesen.

Das Blatt ward herausgegeben von Grenfell and Hunt, Greek Papyri, Series II, New Classical Fragments and other Greek and Latin Papyri, Oxford 1897, 115 f. Näheres bei A. Deißmann, Ein Originaldokument aus der Diokletianischen Christenverfolgung. Papyrus 713 des British Museum herausgegeben und erklärt. 8° Tübingen und Leipzig 1902. (Vgl. Harnack in der Theol. Literaturzeitung 1902, 205—207; Deißmann ebd. 364.) Deissmann, Epistle of Psenosiris: an original document from the Diocletian persecution (Papyrus 713 Brit. Mus.). 8° London 1902. P Franchi de' Cavalieri, Una lettera del tempo della persecuzione Dioclezianèa: Nuovo Bullettino di archeol. crist. VIII (1902) 15—25.

Zweites Kapitel.

Die Syro Palästinenser.

§ 61. Julius Afrikanus.

(1. Lebensverhältnisse. 2. Die Chronographie. 3. Die Stickereien. 4. Briefe. 5. Unsicheres und Unechtes.)

1. Lebensverhältnisse. — An der Spitze der Syro-Palästinenser steht ein Kirchenschriftsteller eigener Art, Sextus Julius Afrikanus, ein vornehmer, in den höchsten Kreisen verkehrender Laie, welcher seine christliche Überzeugung mit dem krassesten Aberglauben

zu vereinigen weiß und für Militärwesen, Tierarzneikunde und noch andere Dinge kein geringeres Interesse bekundet als für Probleme der historischen und der biblischen Theologie. Ob er einer christlichen Familie entsprossen oder später erst in die neue Religion eingeführt worden ist, steht dahin. War er wirklich, wie Suidas sagt, ein „libyscher Philosoph" (*φιλόσοφος Λίβυς*)[1], so muß er wohl dem lateinischen Afrika entstammt sein. Als Offizier, wie es scheint, nahm er im Jahre 195 an der Expedition des Kaisers Septimius Severus gegen die Osrhoëner teil und knüpfte bei dieser Gelegenheit Beziehungen zu dem edessenischen Fürstenhause an. Er ward ein vertrauter Freund des Königs Abgar IX von Edessa (179—216) und begleitete dessen Sohn und späteren Nachfolger Abgar X Severus auf seinen Jagden[2]. Auch dem römischen Kaiserhause hat er nahe gestanden. Seine noch zu erwähnenden „Stickereien" waren laut Syncellus[3] dem Kaiser Alexander Severus (222—235) gewidmet.

Der Ruf, welchen Heraklas als Lehrer an der alexandrinischen Katechetenschule genoß, veranlaßte Afrikanus, wie er selbst in seiner Chronographie bezeugt[4], zu einer Reise nach Alexandrien, vermutlich in den Jahren 211—215, als Heraklas noch nicht selbständig die Katechetenschule leitete, sondern als zweiter Lehrer für die Anfänger neben Origenes wirkte. Daß das zweite und nicht vielmehr das erste Gestirn es war, welches Afrikanus nach Alexandrien zog, würde billig überraschen müssen, wenn es nicht höchstwahrscheinlich wäre, daß Origenes zu der fraglichen Zeit auf Reisen, etwa zu Rom, weilte. Übrigens ist Afrikanus, wie aus seiner Korrespondenz erhellt, auch mit Origenes bekannt und befreundet gewesen.

In den Tagen des Kaisers Alexander Severus lebte Afrikanus zu Emmaus-Nikopolis, heute Amwâs, in der Philisterebene, sechs Stunden von Jerusalem[5]. Afrikanus stand an der Spitze einer Gesandtschaft, welche von Emmaus-Nikopolis an Alexander Severus[6] abging, um die Umgestaltung des alten Lagerplatzes zu einem Muni-

---

[1] Suidas, Lex. s. v. Afric.; ed. Bernhardy I 1, 904.

[2] S. seine eigenen Mitteilungen in seinen „Stickereien" (in dem Kapitel über das Geschoß, *περὶ βέλους*) bei M. Thenevot, Veterum mathematicorum opera, Paris. 1693, 300 f. Vgl. die Notiz aus seiner Chronographie über den jüngeren Abgar bei Georg. Syncellus, Chronograph., ed. Dindorf, I 676.

[3] Chronogr. a. a. O. [4] Bei Eus., Hist. eccl. VI, 31, 2.

[5] Über diese Örtlichkeit ist viel gestritten worden, seitdem M. J. Schiffers (1890) eine Lanze für die alte Tradition einlegte, daß Emmaus-Nikopolis das Reiseziel der „Emmausjünger", Lk 24, 13, gebildet habe. Diese Tradition dürfte indessen aufzugeben sein. Der Flecken Emmaus bei Lukas ist wohl das im Gebirge Juda gelegene, drei Stunden von Jerusalem entfernte Emmaus-Kubebeh. Vgl. etwa Belser, Zur Emmausfrage: Theol. Quartalschr. LXXVIII (1896) 193—223.

[6] So Sync., Chronogr. a. a. O. Vgl. über diese Gesandtschaft Gelzer, Sextus Julius Afrikanus I (1880) 5—7.

cipium zu betreiben. Er hat sich also jedenfalls des besondern Vertrauens seiner Mitbürger erfreut, während es nicht mehr möglich ist, zu ermitteln, welche Stellung er zu Nikopolis eingenommen hat. Wenn späte syrische Zeugen, Dionysius Bar Salibi (gest. um 1200) und Ebedjesu (gest. 1318), Afrikanus zum Bischof von Emmaus machen [1], so ist diese Angabe mit Sicherheit als unglaubwürdig abzulehnen und wahrscheinlich auf ein Mißverständnis der Worte zurückzuführen, in welchen Eusebius (Chron. ad a. Abr. 2237) von jener Gesandtschaft an Alexander Severus redet: *προϊσταμένου Ἰουλίου Ἀφρικανοῦ*, „unter Führung des Julius Afrikanus“ Daß Afrikanus wenigstens Presbyter gewesen sei, ist mitunter aus der Anrede in dem noch erhaltenen Briefe des Origenes an Afrikanus, *ἀγαπητὸς ἀδελφός* (c. 1), geschlossen worden. Doch ist auch dieser Schluß durchaus nicht stichhaltig. In der angeführten Weise konnte der Presbyter Origenes sehr wohl auch zu einem wohlgesinnten und älteren und überdies persönlich befreundeten Laien sprechen [2]. Da aber der Brief erst um 240 geschrieben ist (§ 48, 12, b), so ergibt sich, daß Afrikanus ein hohes Alter erreicht hat.

H. Gelzer, Sextus Julius Afrikanus und die byzantinische Chronographie, Leipzig 1880—1898, Tl 1, 1—11. Vgl. die Artikel über Afrikanus von G. Salmon im Dictionary of Christian Biography I (1877) 53—57; von H. Kihn in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon [2] VI (1889) 2005 bis 2009; von A. Harnack in der Realenzyklopädie f. protest. Theol. u. Kirche [3] IX (1901) 627—628. Sonstige Literatur bei Chevalier, Bio-Bibliographie 1311 2699; Richardson, Bibliogr. Syn. 68—69.

2. Die Chronographie. — Das bedeutendste und zugleich, soviel bekannt, das früheste Werk des Afrikanus war eine große Weltchronik. Eusebius nennt dieselbe *χρονογραφίαι* (Hist. eccl. VI, 31, 2; Demonstr. evang. VIII, 2, 46), und er gibt damit ohne Zweifel die ursprüngliche Aufschrift des Werkes wieder. Bei Späteren finden sich die Bezeichnungen *τῶν χρόνων ἐπιτομή* (Bas. M., De Spir. S. c. 29, 73), *ἱστορικά* oder *ἱστορίαι* (Sync., Chronogr. I, 236 372 676), *ἱστορικόν* (Phot., Bibl. cod. 34) usw. Hieronymus spricht von „volumina de temporibus“ (De vir. ill. c. 63) oder „temporum historiae“ (Ep. 70, ad Magnum, c. 4). Übereinstimmend bezeugen die alten Gewährsmänner, daß das Werk fünf Bücher gezählt habe (so zuerst Eus., Hist. eccl. a. a. O.). Keines dieser fünf Bücher ist vollständig erhalten geblieben, von allen aber liegen bald mehr bald weniger umfassende Bruchstücke vor, welche immerhin eine ausreichende Vorstellung von der Anlage und Einrichtung des Ganzen ermöglichen.

---

[1] Dionysius Bar Salibi bei Assemani, Bibl. Orient. II (1721) 158 a; Ebedjesu ebd. III 1 (1725), 14.

[2] Vgl. die Anrede *κύριέ μου καὶ υἱέ* in dem Briefe des Afrikanus an Origenes.

Afrikanus wollte die jüdische und die christliche Geschichte mit den Geschichtsüberlieferungen der heidnischen Völker in Zusammenhang bringen und in Einklang setzen. Sein Plan greift weit hinaus über die gelegentlichen chronographischen Ausführungen der Apologeten. „Nicht als πάρεργον, um Moses' und der jüdischen Weisheit Alter zu beweisen, wird die Geschichte summarisch abgehandelt, sondern ihre Darstellung und die genaue Fixierung aller chronologischen Einzelposten wird Selbstzweck" [1]. Dagegen teilt Afrikanus die spezifisch-christlichen Voraussetzungen der Apologeten. In den biblischen Daten erblickt er das sichere Kriterium, an welchem die Geschichtlichkeit der profanen Quellenangaben zu messen ist. Die ganze Weltgeschichte soll sechs Jahrtausende umspannen. Die drei ersten reichen bis zum Tode Phalegs, „unter welchem die Welt zerteilt ward" (Gn 10, 25), die drei folgenden bis zur Vollendung aller Dinge. In der Mitte des letzten Jahrtausends, im Jahre 5500 der Welt, ist die Menschwerdung des Gottessohnes erfolgt [2]. Auf die fünf Bücher scheint der Stoff in nachstehender Weise verteilt gewesen zu sein: Buch I von der Weltschöpfung bis zur Weltzerteilung (Jahr 1—2661), Buch II von der Weltzerteilung bis auf Moses (Jahr 2662 bis 3707), Buch III von Moses bis Olympiade I, 1 (Jahr 3708—4727), Buch IV von Olympiade I, 1 bis zum Sturz des Perserreiches (Jahr 4728—5172), Buch V von Alexander d. Gr. bis zum dritten Jahre des Kaisers Elagabal (Jahr 5173—5723) [3]. In den zwei ersten Büchern wurden lediglich die Anfänge der biblischen Geschichte behandelt. Vom dritten Buche an ward ein synchronistisches Verfahren beobachtet und die jüdische bzw. christliche Überlieferung mit der profanen Geschichte in Parallele gestellt. Den Schlußpunkt bildete, wie gesagt, das dritte Jahr Elagabals (218—222), woraus gefolgert werden darf, daß das Werk im Jahre 221 vollendet worden ist. Als Quellen dienten außer der Heiligen Schrift eine Reihe chronographischer Handbücher jüdischer und heidnischer Herkunft. Mit reichem Wissen verband der Verfasser ein selbständiges Urteil und eine unverächtliche Darstellungsgabe.

An eifrigen Bewunderern und fleißigen Benutzern hat es dieser ersten christlichen Weltchronik nicht gefehlt. Dem Vater der Kirchengeschichte hat dieselbe wesentliche Dienste geleistet [4], und in modi-

---

[1] Gelzer, Sextus Julius Afrikanus I 23.

[2] Von dieser in den ersten Jahrhunderten weitverbreiteten Annahme ist früher schon einmal, anläßlich der pseudojustinischen Quaestiones et responsiones ad orthodoxos, die Rede gewesen; s. Bd I 223 f. [3] Siehe Gelzer a. a. O. I 29.

[4] Vgl. im einzelnen Gelzer a. a. O. II 1, 23 ff. Nach Harnack (Gesch. der altchristl. Lit. II 1, 123 ff) hätte Eusebius auch die Listen der Bischöfe von Rom und von Alexandrien bis zur Regierungszeit Elagabals der Chronographie des Afrikanus entnommen.

fizierter und oft auch entstellter Fassung hat sie die ganze byzantinische Geschichtschreibung beherrscht. Aus dem Abendlande, wo sie auch Eingang gefunden hatte, ist sie verhältnismäßig früh durch des hl. Hieronymus Bearbeitung der Chronik des Eusebius verdrängt worden.

Fragmente der Chronographie bei Gallandi, Bibl. vet. Pat. II (1766) 363—376; vgl. Proleg. XL—XLI; bei Migne, PP Gr. X 63—94; bei Routh, Reliquiae Sacrae[2] II 238—309; vgl. 357—509. Vgl. Sexti Iulii Africani Ὀλυμπιάδων ἀναγραφή adiectis ceteris quae ex Olympionicarum fastis supersunt. Rec. J. Rutgers. 8° Lugd. Bat. 1862. Auch Rouths Sammlung der Fragmente weist noch manche Lücken auf. Eine neue Sammlung von H. Gelzer soll in der von der Berliner Akademie der Wissenschaften unternommenen Ausgabe der griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte erscheinen. Die von Pitra, Analecta sacra II 292 veröffentlichten fünf Zeilen über das Gebet des Manasses würden, wenn die Quellenangabe ἱστόρηται περὶ Ἀφρικανῷ zuverlässig sein sollte, wohl auch den Überbleibseln der Chronographie beigezählt werden müssen.

Das Hauptwerk über die Chronographie ist H. Gelzer, Sextus Julius Afrikanus und die byzantinische Chronographie, Leipzig 1880—1898, 2 Bde 8°. Der erste Teil (1880) handelt über das Werk des Afrikanus, der zweite Teil über die Nachfolger des Afrikanus, und zwar die erste Abteilung (1885) über Griechen, Lateiner und Orientalen, die zweite Abteilung (1898) über Syrer und Armenier. Vgl. Gelzer, Zu Afrikanus: Jahrbücher f. protest. Theol. VII (1881) 376—378. Gelzer, Zu Afrikanus und Johannes Malalas: Byzant. Zeitschr. III (1894) 394—395. C. Trieber, Die Chronologie des Julius Afrikanus: Nachrichten von der k. Gesellsch. d. Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl., 1880, 49—76. Trieber, Kritische Beiträge zu Afrikanus: Historische und philologische Aufsätze, E. Curtius gewidmet, Berlin 1884, 67—77 Über die Chronik des Justus von Tiberias als Quelle des Afrikanus s. E. Schürer, Gesch. des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi[3 u. 4] I (1901) 61 f 286 354. Über die Benutzung des Eratosthenes und Kastor durch Afrikanus s. E. Schwartz, Die Königslisten des Eratosthenes und Kastor mit Exkursen über die Interpolationen bei Afrikanus und Eusebios: Abhandlungen der kgl. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen XL, Abhandl. 2, 1894.

3. Die Stickereien. — Ein zweites Werk des Afrikanus war laut Eusebius (Hist. eccl. VI, 31, 1) *κεστοί*, „Stickereien", betitelt, ein Name, welcher die Mannigfaltigkeit und Verschiedenfarbigkeit des Inhaltes hervorheben will und mit der von Klemens von Alexandrien (§ 46, 4) und Origenes (§ 48, 10, b) gebrauchten Aufschrift *στρωματεῖς*, „Teppiche", sich nahe berührt. Übrigens wird das Werk des Afrikanus in den sog. Geoponica, einer Sammlung von Exzerpten über den Landbau aus dem 6. oder 7 Jahrhundert, *παράδοξα*, „wunderbare Dinge", überschrieben[1], so daß vielleicht anzunehmen ist, dasselbe habe von Haus aus schon einen Doppeltitel geführt: *κεστοὶ ἢ παράδοξα*. Auch der Umfang des Werkes bzw. die Zahl der Bücher

---

[1] Geoponica lib. I praef., ed. Beckh, 3.

wird verschieden angegeben. Nach Syncellus (Chronogr. I, 676) hat das Werk aus neun, nach Photius (Bibl. cod. 34) aus vierzehn, nach Suidas (Lex. s. v. Afric.) aus vierundzwanzig Büchern bestanden. Suidas dürfte am meisten Glauben verdienen; Syncellus hat vermutlich ein verstümmeltes Exemplar in Händen gehabt [1].

Die erhaltenen Fragmente zeigen, daß es sich um eine große Realenzyklopädie gehandelt hat, welche sich über Naturwissenschaften, Medizin, Magie, Landwirtschaft, See- und Kriegswesen erstreckte und den sog. *θαυμάσια* oder auffallenden Erscheinungen ein besonderes Interesse schenkte. Sammelwerke aus späterer Zeit gewähren reiche Ausbeute an Fragmenten. Die schon genannte landwirtschaftliche Sammlung Geoponica enthält viele Abschnitte, welche das Lemma „von Afrikanus“ *(Ἀφρικανοῦ)* tragen, und es ist nicht ausgeschlossen, daß andere Abschnitte, bei denen ein derartiger Vermerk fehlt, gleichwohl derselben Quelle entstammen. Ein sehr umfangreiches Exzerpt, anscheinend aus dem sechsten und siebten Buche, über Fragen des Militärwesens, aber auch über die Pflege der Tiere und den Landbau, ist der Sammlung griechischer Taktiker einverleibt worden [2]; die genauere Abgrenzung des Eigentums des Afrikanus ist allerdings auch in diesem Falle wieder mit Schwierigkeiten verknüpft. Unabhängig von der Entscheidung dieser Frage aber und durchaus gesichert ist die befremdende Wahrnehmung, daß die Stickereien in der einen wie in der andern Fragmentengruppe vielfach einem recht rohen Aberglauben das Wort reden. Und ebenso unbestreitbar ist die Tatsache, daß ein weiteres Fragment der Stickereien [3] gar aphrodisische Geheimmittel anbietet und von Obszönitäten wimmelt.

Die auf solche anstößige Stellen gegründete Vermutung, die Stickereien seien heidnischen Ursprungs, d. h. entweder von einem sonst nicht bekannten Heiden Afrikanus oder von dem Christen Afrikanus vor seinem Übertritte zum Christentum verfaßt, ist indessen jetzt mit Recht allgemein aufgegeben. Die einstimmige Überlieferung des Altertums läßt an der Identität des Verfassers der Chronographie und des Verfassers der Stickereien keinen Zweifel übrig [4]. Auch dürfen die Stickereien nicht einer etwaigen vorchristlichen Lebensperiode des Chronographen zugewiesen werden, einmal deshalb, weil sie sich selbst unzweideutig als das Werk eines christlichen Autors

---

[1] Daß die Angabe des Syncellus nicht zutrifft, beweist ein Fragment „aus der dreizehnten Stickerei“ *(ἐκ τῶν Ἀφρικανοῦ κεστῶν ὅπερ ἐστὶ κεστοῦ ιγ΄ κεφάλαιον κβ΄)* bei Müller in den Jahrbüchern f. protest. Theol. VII (1881) 759 f.

[2] Herausgegeben von Thevenot, Veterum mathematicorum opera, Paris. 1693, 275—316.

[3] Herausgegeben von Lambecius, Comment. de Aug. Bibl. Caes. Vindob. VII² (Vindob. 1781) 476—478.

[4] Siehe Gelzer, Sextus Julius Afrikanus I 1 ff.

verraten[1], und sodann auch deshalb, weil sie, wie schon bemerkt (Abs. 1), laut Syncellus Kaiser Alexander Severus (222—235) gewidmet waren, also sehr wahrscheinlich später geschrieben wurden als die 221 vollendete Chronographie, welch letztere doch schon ein spezifisch-christliches Gepräge zeigt. Der eigenartige Inhalt wird nur aus den Zeitverhältnissen erklärt werden können. Es steht fest, daß gegen Anfang des 3. Jahrhunderts gerade die höheren Schichten der römischen Gesellschaft einem kaum noch verständlichen Religionssynkretismus huldigten und im tiefsten Aberglauben verstrickt waren. Die Zeitströmung mochte zu mächtig sein, als daß es manchem Christen hätte gelingen können, sich ihrem Einflusse gänzlich zu entziehen.

Die Fragmente der Stickereien sind bei Gallandi, Routh und Migne übergangen worden. Eine Sammlung derselben liegt überhaupt noch nicht vor. Kurze Verzeichnisse finden sich bei Gelzer, Sextus Julius Afrikanus I 12—17; bei Harnack bzw. Preuschen, Gesch. der altchristl. Lit. I 508—511. Das in die Sammlung der Taktiker übergegangene, vermutlich dem sechsten und siebten Buche der Stickereien entnommene und hauptsächlich Fragen des Kriegswesens erörternde Exzerpt ist unter dem Titel Ἰουλίου Ἀφρικανοῦ Κεστοί herausgegeben worden von M. Thevenot, Veterum mathematicorum opera, 2° Paris. 1693, 275—316. Zu dem sehr verwahrlosten Text vgl. die Noten von J. Boivin bei Thevenot 339—360. Ein Stück des Exzerptes, Thevenot 295—296, wurde von neuem herausgegeben und ins Französische übersetzt von A. J. H. Vincent, Extraits des manuscrits relatifs à la géométrie pratique des Grecs, 4° Paris 1858, 251—259. Über den Umfang des Eigentums des Afrikanus vgl. Preuschen a. a. O. 508 f. — Die Geoponica, eine der wichtigsten Fundgruben von Fragmenten der Stickereien, sind zuletzt herausgegeben worden durch H. Beckh: Geoponica sive Cassiani Bassi Scholastici de re rustica eclogae, rec. H. B. 8° Leipzig 1895. Sonstige Literatur zu den Geoponica bei Krumbacher, Gesch. der byzant. Lit.[2] 262 f. Über die den Stickereien entlehnten Stücke s. W Gemoll, Untersuchungen über die Quellen, den Verfasser und die Abfassungszeit der Geoponica (Berliner Studien f. klassische Philologie u. Archäologie I [1883—1884] 1—280) 78—92 (die κεστοί des Afrikanus als Quelle der Geoponica). — Auch in dem von S. Grynäus, Basel 1537, herausgegebenen Handbuche der Tierarzneikunde, Τῶν ἱππιατρικῶν βιβλία δύω, Veterinariae medicinae libri duo, sind die Stickereien benutzt worden. Der Umfang der Benutzung bedarf indessen gleichfalls noch näherer Feststellung. Siehe Gelzer a. a. O. I 15; vgl. die Literaturangaben zu den Hippiatrica bei Krumbacher a. a. O. 264. — Das von Michael Psellus, im 11. Jahrhundert, aufbewahrte, recht unsaubere Exzerpt über aphrodisische Geheimmittel und anderes wurde herausgegeben von P. Lambecius, Commentariorum de Aug. Bibliotheca Caesarea Vindobonensi VII[2], Vindob. 1781, 476—478; abgedruckt bei Thevenot, Vet. mathemat. opp., Paris. 1693,

---

[1] In einem den Stickereien entlehnten Kapitel der Geoponica, VII 14, ed. Beckh 200, wird als Mittel, den Wein vor dem Sauerwerden zu schützen, das Rezept empfohlen, man solle die göttlichen Worte (*τὰ θεῖα ῥήματα*) „Kostet und sehet, wie trefflich der Herr ist" (Ps 33, 9 LXX) auf die Fässer schreiben oder auch auf einen in den Wein zu legenden Apfel ritzen.

xiv. — Ein größeres Bruchstück über Gewichte, περὶ σταθμῶν, ward nach den codd. Parisienses 2731 2720 2830 griechisch zuerst herausgegeben von P. de Lagarde, Symmicta, Göttingen 1887, 165—176. — Ein kleines Fragment über Purgiermittel, Kapitel 22 der Stickerei 13, ward nach cod. Laur. LXXIV 23 saec. XIV und cod. Barocc. 224 saec. XV von neuem herausgegeben und ins Deutsche übersetzt von K. K. Müller, Zu Julius Afrikanus: Jahrbücher f. protest. Theol. VII (1881) 759—760.

Textkritisches bei J. Klein, Zu den Κεστοί des Julius Afrikanus: Rhein. Museum f. Philol. N. F. XXV (1870) 447—448; bei Fr. Rühl, Zu den Κεστοί des Julius Afrikanus: Neue Jahrbücher f. Philol. u. Pädagogik CLI (1895) 560; CLV (1897) 288.

Über die Stickereien im großen und ganzen vgl. etwa Harnack, Medizinisches aus der ältesten Kirchengeschichte, Leipzig 1892 (Texte und Untersuchungen usw. VIII 4), 43—44.

4. Briefe. — Außer der Chronographie und den Stickereien kennt Eusebius noch zwei Briefe des Afrikanus, einen Brief an Origenes, in welchem die Echtheit und Kanonizität der Geschichte der Susanna, im griechischen Texte des Buches Daniel, bestritten wurde (Eus., Hist. eccl. VI, 31, 1), und einen Brief an einen gewissen Aristides, in welchem Afrikanus den anscheinenden Widerspruch zwischen den Genealogien des Herrn bei Matthäus und bei Lukas aufklärte (ebd. VI, 31, 3). Der erste Brief ist handschriftlich in Verbindung mit dem Antwortschreiben des Origenes überliefert und an früherer Stelle, gelegentlich der Korrespondenz des Origenes, bereits besprochen worden (§ 48, 12, b). Von dem Briefe an Aristides hingegen liegen leider nur Fragmente vor, teils bei Eusebius (Hist. eccl. I, 7; Epit. ex Quaest. et solut. circa evang. ad Steph.), teils in Katenen zu den Evangelien. Aber auch die Fragmente haben Berühmtheit erlangt. Afrikanus setzt mit Recht voraus, daß Lk 3, 23 ff sowohl wie Mt 1, 1 ff die Ahnen Josephs aufgezählt werden. Wenn nun der Vater Josephs Mt 1, 16 Jakob, Lk 3, 23 dagegen Heli heiße und auch die weitere Ahnenreihe eine andere sei, so lasse sich diese Differenz an der Hand von Überlieferungen, welche auf Verwandte des Herrn *(δεσπόσυνοι)* zurückgehen, in folgender Weise lösen: Jakob ist der natürliche, Heli der gesetzliche Vater Josephs gewesen. Jakob und Heli waren Halbbrüder, und zwar von mütterlicher Seite *(ὁμομήτριοι)*. Heli starb kinderlos, und nach dem Gesetze der Leviratsehe (Dt 25, 5 ff) „erweckte" Jakob dem verstorbenen Bruder „Samen" in Joseph; Joseph war also von Natur *(κατὰ φύσιν)* Sohn Jakobs, nach dem Gesetze *(κατὰ νόμον)* Sohn Helis. In der Tat dürfte diese Lösung vor allen andern im Laufe der Jahrhunderte vorgeschlagenen Ausgleichsversuchen den Vorzug verdienen. Beide Briefe sind beredte Denkmäler einer scharfsinnigen und gründlichen, über das gewöhnliche Niveau zeitgenössischer Versuche sich hoch erhebenden Kritik. Eine chronologische Fixierung des Briefes an Aristides gestatten die Fragmente nicht.

Der Brief an Origenes und die Bruchstücke des Briefes an Aristides bei Gallandi, Bibl. vet. Patr. II 339—341 358—362; bei Routh, Reliquiae Sacrae[2] II 225—237; vgl. 312—356. Migne gibt die Bruchstücke des Briefes an Aristides PP Gr. X 51—64, den Brief an Origenes ebd. XI 41—48. Einen Versuch, den Wortlaut des Briefes an Aristides zu rekonstruieren, unternahm Fr. Spitta, Der Brief des Julius Afrikanus an Aristides kritisch untersucht und hergestellt. 8° Halle 1877 (Hand in Hand mit einer großen Kombinationsgabe geht durch die Untersuchung Spittas eine noch größere Kühnheit, welche, die Schwierigkeiten des Gegenstandes verkennend, eine jede Frage beantworten zu können glaubt.)

5. Unsicheres und Unechtes. — In späterer Zeit tauchen noch andere Schriften unter dem Namen des Afrikanus auf, Schriften, deren Echtheit indessen schon durch das Schweigen Eusebs von vornherein in Frage gestellt wird.

Dionysius Bar Salibi zitiert Kommentare des Afrikanus zu den Evangelien, und Ebedjesu legt Afrikanus Kommentare zum Neuen Testamente bei [1]. Vermutlich stützen sich diese Angaben lediglich auf Katenen zu den Evangelien, in welchen Exzerpte aus dem Briefe an Aristides oder auch aus der Chronographie eine Stelle gefunden hatten. Auch das kleine syrische Fragment mit der Aufschrift „Caput de apparitione Moysis et Eliae Domino nostro in monte, ex Africani scoliis in evangelium Matthaei“ [2], erscheint nicht geeignet, den Beweis zu liefern, daß Afrikanus über das Matthäusevangelium geschrieben habe.

Die läppische Erzählung über wunderbare Begebenheiten in Persien zur Zeit der Geburt Christi (*διήγησις περὶ τῶν ἐν Περσίδι γενομένων διὰ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*, bei Migne, PP Gr. X 97—108) ist unserem Chronographen nur infolge einer Namensverwechslung, Afrikanus statt Aphroditianus, zugeeignet worden [3].

Die lateinische Passio SS. Symphorosae et septem filiorum eius (ebd. X 93—98) kann auch nicht von Afrikanus verfaßt [4] und ebensowenig können die unter dem Namen des angeblichen Apostelschülers Abdias gehenden Apostellegenden von Afrikanus aus dem Hebräischen (!) ins Lateinische übersetzt sein.

Übrigens hat Afrikanus allerdings Latein verstanden [5], und diese Beobachtung spielt eine nicht geringe Rolle im Umkreis der Er-

[1] Dionysius Bar Salibi bei Assemani, Bibl. Or. II 158a; Ebedjesu ebd. III 1, 14.

[2] Bei Pitra, Analecta sacra IV 71 (syrisch) und 337 (lateinisch); lateinisch auch schon Analecta sacra II 292.

[3] Siehe Gelzer in den Jahrbüchern f. protest. Theol. VII (1881) 377.

[4] Über diese Passio vgl. H. Molitor in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon XI[2] 1084 ff.

[5] Er hat seiner Chronographie sehr wahrscheinlich auch Auszüge aus Suetons Büchern De regibus einverleibt; s. Gelzer Sextus Julius Afrikanus I 4 ff.

wägungen, durch welche Harnack auf die Vermutung geführt wurde, die von Eusebius in seiner Kirchengeschichte benutzte, inzwischen längst verschollene griechische Übersetzung des „Apologeticum“ Tertullians sei von Afrikanus angefertigt worden [1]. Doch ist auch diese Hypothese nichts weniger als gesichert. Daß ein Christ wie Afrikanus ein besonderes Interesse an apologetischen Schriften genommen habe, dürfte nicht wahrscheinlich, daß er durch eine so ganz anders geartete Persönlichkeit wie Tertullian sich angezogen gefühlt habe, dürfte kaum glaublich sein.

Über unechte Schriften des Afrikanus im allgemeinen s. Gelzer, Sextus Julius Afrikanus I 18 f, und die Nachträge in den Jahrbüchern f. protest. Theol. VII (1881) 376 f. Vgl. Preuschen, Gesch. d. altchristl. Lit. I 513.

§ 62. Alexander von Jerusalem.

Alexander, dessen Wiege in Kleinasien gestanden zu haben scheint, hörte zu Alexandrien die Lehrvorträge der Katecheten Pantänus und Klemens und hat seitdem sein ganzes Leben hindurch die alexandrinischen Erinnerungen und Überlieferungen hoch gehalten. Klemens widmete Alexander seinen verloren gegangenen „Kirchlichen Kanon“ (§ 46, 8, b), und als Klemens durch die Christenverfolgung unter Septimius Severus gezwungen wurde, aus Alexandrien zu flüchten, suchte er Alexander auf, welcher inzwischen in Kappadozien Bischof geworden war (Eus., Hist. eccl. VI, 11, 1—2; Hier., De vir. ill. c. 62) — den Bischofssitz hat Eusebius offenbar nicht gekannt; nach späteren Autoren wäre Alexander nicht in Kappadozien, sondern in Cilicien, und zwar zu Flavias Bischof gewesen [2]. Von der Verfolgung unter Septimius Severus blieb auch Alexander nicht verschont; er mußte ins Gefängnis wandern, ward jedoch durch die göttliche Vorsehung, wie Eusebius sagt (a. a. O. VI, 8, 7), vor dem Tode bewahrt. Bald nach dem Regierungsantritte Karakallas (211), als Alexander von Kleinasien aus eine Pilgerreise nach Palästina unternommen hatte, wurde er von der Christengemeinde zu Jerusalem mit Gewalt zurückgehalten und zum Mitbischofe (Koadjutor) des greisen Bischofs Narcissus von Jerusalem bestellt (ebd. VI, 8, 7; 11, 1—2) [3]. Wenige Jahre später starb Narcissus und Alexander trat an seine Stelle.

---

[1] Harnack, Die griechische Übersetzung des Apologeticus Tertullians, Leipzig 1892 (Texte und Untersuchungen usw. VIII 4) 32 ff.

[2] Siehe Routh, Reliquiae Sacrae II² 170; Zahn, Forschungen zur Gesch. des ntl Kanons III 175.

[3] Harnack (Gesch. der altchristl. Lit. II 1, 221 ff) glaubt die Bestellung Alexanders zum Mitbischofe mit Bestimmtheit in das zweite Jahr Karakallas, 212/213, setzen zu dürfen.

Im Vereine mit Bischof Theoktistus von Cäsarea hat Alexander sich in den folgenden Jahrzehnten als einen der eifrigsten Freunde und Gönner des Origenes bewährt. Theoktistus und Alexander waren es, welche Origenes, als er auf der Flucht von Alexandrien 215 oder 216 nach Palästina kam, in der schmeichelhaftesten Weise willkommen hießen und ihn auch ersuchten, obwohl er Laie war, in der Kirche zu predigen (Eus., Hist. eccl. VI, 19, 16). Sie waren es auch, welche fünfzehn Jahre später Origenes auf der Durchreise durch Palästina zu Cäsarea zum Priester weihten, ohne es für nötig zu halten, sich der Zustimmung des Bischofs von Alexandrien zu vergewissern (ebd. VI, 8, 4; 23, 4). Den Bischofsstab von Jerusalem hat Alexander bis in die Mitte des 3. Jahrhunderts hinein führen dürfen. In der Verfolgung unter Decius, 250, ist er, ein hochbetagter Mann, „dessen Scheitel ehrwürdiges Grau umsäumte“, nach glänzendem Bekenntnisse Märtyrer geworden und im Gefängnisse gestorben (ebd. VI, 39, 2—3).

Wie wohlwollend er der aufblühenden kirchlichen Wissenschaft gegenüberstand und welch weitreichendes Verständnis er für ihre Bedürfnisse besaß, hat Alexander am schlagendsten durch die Gründung der theologischen Bibliothek zu Jerusalem bewiesen (vgl. § 44, 4). Größere Schriften hat er, soviel wir wissen, nicht verfaßt. In der Bibliothek zu Jerusalem aber fand Eusebius mehrere Briefe Alexanders (ebd. VI, 20, 1). Einer derselben wünschte der Gemeinde zu Antiochien Glück dazu, daß sie in Asklepiades wieder einen würdigen Bischof an Stelle des verstorbenen Serapion erhalten habe, wahrscheinlich im Jahre 211. Diesen Brief hatte Alexander in Kleinasien im Gefängnisse geschrieben und Klemens von Alexandrien hatte denselben den Antiochenern überbracht (ebd. VI, 11, 5—6). Ein zweiter Brief, zu Jerusalem, und zwar noch bei Lebzeiten des Bischofs Narcissus (als derselbe aber schon 116 Jahre zählte) verfaßt, war an die Christen zu Antinoeia in Ägypten gerichtet und enthielt eine Ermahnung zur Eintracht (ebd. VI, 11, 3). Ein dritter Brief, an Origenes, datierte wohl aus dem Jahre 215 oder 216 und sollte dem Flüchtling bei Betreten des Bodens Palästinas einen freundlichen Gruß entbieten; die Stelle, welche Eusebius aushob (ebd. VI, 14, 8—9), handelt von den gemeinsamen Lehrern des Verfassers und des Empfängers, den Katecheten Pantänus und Klemens. Ein viertes Fragment endlich hat Eusebius einem Briefe entnommen, welchen Alexander und Theoktistus von Cäsarea gemeinschaftlich an Bischof Demetrius von Alexandrien sandten, um die Zulassung des Laien Origenes zum Predigen zu rechtfertigen (ebd. VI, 19, 17—18). Daß Laien in Gegenwart von Bischöfen in der Kirche Vorträge halten, sei durchaus nichts Unerhörtes, sei vielmehr auch in früheren Tagen schon häufig vorgekommen.

Hieronymus (De vir. ill. c. 62) hat im allgemeinen nur Angaben Eusebs wiederholt. Bemerkenswert aber ist es, daß Hieronymus von einem Briefe an Demetrius redet, in welchem Alexander sich wegen Erteilung der Priesterweihe an Origenes verantwortet habe (pro Origene contra Demetrium, eo quod iuxta testimonium Demetrii eum presbyterum constituerit). Man könnte annehmen, Hieronymus habe sich in Betreff des Gegenstandes des Briefes einen Irrtum zu Schulden kommen lassen, indem er die Zulassung zum Predigen mit der erst fünfzehn Jahre später erfolgten Erteilung der Priesterweihe verwechselte [1]. Die größere Wahrscheinlichkeit indessen spricht dafür, daß Hieronymus einen andern, bei Eusebius nicht erwähnten Brief an Demetrius im Auge hat, einen Brief, dessen Abfassung dem Gesagten zufolge in die Zeit nach dem zweiten Aufenthalte des Origenes in Palästina zu verlegen sein würde [2]. Hieronymus scheint noch mehrere Briefe Alexanders gekannt zu haben, welche Eusebius nicht namhaft gemacht hatte. Wenigstens bricht er sein Verzeichnis der Briefe mit den Worten ab: „Sed et aliae eius ad diversos feruntur epistolae“

Die Nachrichten über Alexander und die von Eusebius aufbewahrten Bruchstücke seiner Briefe sind zusammengestellt bei Gallandi, Bibl. vet. Patr. II 201—202 (ein Abdruck bei Migne, PP Gr. X 203—206); bei Routh, Reliquiae Sacrae [2] II 159—179; bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 505—507; vgl. II 1, 221—223. Im übrigen s. Acta SS. Martii II, Venet. 1735, 614—617; vgl. Acta SS. Maii III, Venet. 1738, XIII. Zahn, Forschungen zur Gesch. des ntl Kanons und der altkirchl. Lit. III (1884) 170 ff 174 ff. Sonstige Literatur verzeichnen Chevalier, Bio-Bibliogr. 72; Richardson, Bibliogr. Syn. 69—70.

§ 63. Beryllus von Bostra und Geminus von Antiochien.

1. Beryllus von Bostra. — „Beryllus, Bischof von Bostra in Arabien, versuchte im Widerspruche mit der kirchlichen Glaubensregel fremde Lehrmeinungen einzuführen. Er wagte nämlich zu behaupten, daß unser Erlöser und Herr vor seiner Ankunft unter den Menschen nicht nach eigener Wesensumschreibung präexistiert habe noch auch eine eigene Gottheit habe, sondern nur die ihm innewohnende Gottheit des Vaters [3]. Sehr viele Bischöfe stellten hierüber Verhandlungen und Disputationen mit dem Manne an, und unter andern ward auch Origenes herbeigerufen. Er ließ sich zuerst in eine Unterredung mit Beryllus ein, um zu erforschen, was er meine.

---

[1] So Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 506.

[2] So v. Sychowski, Hieronymus als Literarhistoriker, Münster i. W. 1894, 155 f.

[3] Die Worte sind nicht ganz klar. Jedenfalls hat die Lehre Berylls sich mit dem sog. Monarchianismus oder Patripassianismus nahe berührt.

Sobald er aber seine Meinung erkannt hatte, erklärte er ihn für irrgläubig, wußte ihn auch durch Gründe und Beweise von der wahren Lehre zu überzeugen und brachte ihn so zu seiner früheren gesunden Ansicht zurück. Die Verhandlungen mit Beryllus und die Akten der seinetwegen veranstalteten Synode sind noch jetzt schriftlich vorhanden, darunter auch die Fragen des Origenes an ihn und die in seiner Gemeinde abgehaltenen Disputationen und alles andere, was damals vorging" — So erzählt Eusebius (Hist. eccl. VI, 33, 1—3); ähnlich Hieronymus (De vir. ill. c. 60). Nach dem Zusammenhange des Berichtes bei Eusebius muß die fragliche Synode gegen Ende der Regierung des Kaisers Gordianus (238—244) stattgehabt haben. Die Akten sind zu Grunde gegangen.

Beryllus war vor jener Synode schon längere Zeit hindurch Bischof von Bostra gewesen [1] und hatte sich auch als Schriftsteller einen Namen erworben. Eusebius gedachte seiner bereits an einem früheren Orte (ebd. VI, 20, 1—2) und stellte ihn bei diesem Anlasse in die Reihe der „gelehrten und kirchlichen Männer", deren Blüte in die Tage des Kaisers Karakalla (211—217) gefallen sei und deren Schriften jetzt noch in der Bibliothek zu Jerusalem aufbewahrt würden. In Form von Briefen und Abhandlungen *(σὺν ἐπιστολαῖς καὶ συγγράμμασι)* habe Beryllus manches Schöne hinterlassen.

Hieronymus führt in seiner Bearbeitung der Eusebianischen Chronik (ad a. Abr. 2244 = Alex. Sev. 5) Beryllus unter den berühmten Schriftstellern zur Zeit des Alexander Severus (222—235) auf [2], und berichtet in seinem Schriftstellerkataloge (a. a. O.): „Scripsit (Beryllus) varia opuscula et maxime epistolas, in quibus Origeni gratias agit; sed et Origenis ad eum litterae sunt" Über diesen Briefwechsel zwischen Beryllus und Origenes ist sonst nichts bekannt. Derselbe ist wohl ohne Zweifel nach der erwähnten Synode anzusetzen.

Die Literatur über Beryllus (Chevalier, Bio-Bibliogr. 300) betrifft fast ausschließlich seine Lehre. Vgl. Schwane in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon II [2] (1883) 493 f. E. Venables im Dictionary of Christ. Biogr. I (1877) 317. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 514.

---

[1] Sokrates (Hist. eccl. III, 7) bezeichnet Beryllus als Bischof von Philadelphia in Arabien, und Preuschen (in der Theol. Literaturzeitung 1902, 28) ist geneigt, Eusebius des Irrtums zu zeihen und der Angabe bei Sokrates den Vorzug zu geben, weil dieselbe wahrscheinlich einer alten und glaubwürdigen Quelle, der von Pamphilus und Eusebius gemeinsam verfaßten „Apologie für Origenes", entlehnt sei. Aber diese Apologie wird Eusebius doch wohl noch besser gekannt haben als Sokrates, wie er sie denn auch in seiner später geschriebenen Kirchengeschichte wiederholt zitiert.. Daß gleichwohl die Apologie schon das Richtige enthalten haben, die Kirchengeschichte aber etwas Unrichtiges behauptet haben soll, ist schwer zu glauben.

[2] In der Eusebianischen Chronik scheint die fragliche Bemerkung nicht gestanden zu haben; vgl. Harnack a. a. O. II 1, 33 A. 1.

2. Geminus von Antiochien. — Geminus, Presbyter zu Antiochien und Zeitgenosse Berylls, ist einer der wenigen griechischen Autoren des 3. Jahrhunderts, welche Hieronymus in die Literaturgeschichte einführte, während Eusebius sie übergangen hatte. Freilich sind die Mitteilungen des abendländischen Historikers überaus dürftig. Seine Chronik (ad a. Abr. 2244 = Alex. Sev. 5) zählt in Verbindung mit Beryllus auch Geminus den berühmten christlichen Schriftstellern unter Alexander Severus bei, und sein Schriftstellerkatalog (c. 64) bemerkt: „Geminus Antiochenae ecclesiae presbyter pauca ingenii sui monumenta composuit“ Weitere Nachrichten über Geminus liegen nicht vor.

Chevalier, Bio-Bibliogr. 825. Ch. Hole im Dict. of Christ. Biogr. II (1880) 625. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 515.

§ 64. Paul von Samosata und Malchion von Antiochien.

(1. Die Disputation zwischen Paul und Malchion und das Rundschreiben der antiochenischen Synode vom Jahre 269. 2. Ein angeblicher Brief an Paul von sechs Mitgliedern der Synode. 3. Schriften Pauls.)

1. Die Disputation zwischen Paul und Malchion und das Rundschreiben der antiochenischen Synode vom Jahre 269. — Paul von Samosata, so genannt von seinem Geburtsorte, der Hauptstadt der syrischen Provinz Commagene am Euphrat, war Statthalter oder Ducenarius der damals auch über Syrien herrschenden Königin Zenobia von Palmyra und zugleich seit etwa 260 Bischof von Antiochien. Schon bald nach Besteigen des Bischofsstuhles erregte er in weiten Kreisen großen Anstoß. „Im Gegensatze zu der kirchlichen Lehre hegte er über Christus niedrige und gemeine Vorstellungen, wie wenn derselbe seiner Natur nach nur ein gewöhnlicher Mensch gewesen wäre“ (Eus., Hist. eccl. VII, 27, 2). Aus Anlaß dieser Häresie wurden zu Antiochien in den Jahren 264—269 drei Synoden veranstaltet. Die zwei ersten verliefen resultatlos. Erst auf der dritten ward Paul überführt, und zwar durch Malchion, Presbyter und gefeierten Lehrer der Rhetorik zu Antiochien. „Malchion war allein unter allen im stande, den versteckten und trügerischen Menschen zu entlarven“ (ebd. VII, 29, 2). Die Disputation zwischen Paul und Malchion wurde von Schnellschreibern aufgenommen und war im 6. Jahrhundert noch in Umlauf. Jetzt liegen nur noch unbedeutende Fragmente vor, welche Leontius von Byzanz, Kaiser Justinian, Petrus Diakonus und andere aufbewahrt haben.

Nachdem Paul überführt war, wurde er abgesetzt und exkommuniziert und an seiner Stelle Domnus, der Sohn seines Vorgängers Demetrianus, auf den Stuhl von Antiochien berufen. Bevor sie sich auflöste, erließ die Synode eine Enzyklika an die ganze katholische Kirche, in welcher über die Irrlehre und den Lebenswandel Pauls

sowie über die mit ihm gepflogenen Verhandlungen eingehend Bericht erstattet wurde (Eus., Hist. eccl. VII, 30, 1). Das Stenogramm der Disputation zwischen Paul und Malchion ward beigelegt (ebd. VII, 30, 11). Die Angabe des hl. Hieronymus (a. a. O.), das Rundschreiben, „grandis epistola“, sei von Malchion verfaßt worden, verdient allen Glauben. Eusebius (a. a. O. VII, 30) hat diesem Rundschreiben einige Stellen entnommen, welche von der Persönlichkeit Pauls ein sehr abstoßendes Bild entwerfen. Derselbe habe durch Erpressungen und Betrügereien ein großes Vermögen gesammelt, sich lieber Ducenarius als Bischof nennen hören, in seinem Auftreten großen Prunk entfaltet und sogar in der Kirche seiner Eitelkeit gefröhnt. Daß der Sohn Gottes vom vom Himmel herabgekommen sei, habe er nicht zugestehen wollen, wohl aber habe er gestattet, daß man ihn selbst als einen vom Himmel herabgestiegenen Engel bezeichnete. Auch habe er mit Syneisakten gelebt und ein Gleiches bei seinem Klerus geduldet. Von jüngeren Schriftstellern werden noch einige weitere Bruchstücke des Rundschreibens angeführt bzw. Mitteilungen über die Beschlüsse der Synode gemacht, wie sie jedenfalls in jenem Schreiben formuliert waren. Wohlverbürgt ist insbesondere auch die Nachricht, daß die Synode den Ausdruck *ὁμοούσιος* als ungeeignet zur Bezeichnung des Verhältnisses zwischen Sohn und Vater verworfen hat. In welchem Sinne aber Paul das Wort gebrauchte bzw. die Synode dasselbe ablehnte, läßt sich nicht mit voller Sicherheit bestimmen. Wahrscheinlich hat Paul gelehrt, der Sohn sei *ὁμοούσιος τῷ πατρί*, insofern er eine bloße Wesenseigenschaft (die Vernunft) des Vaters, nicht aber eine eigene Hypostase neben dem Vater sei, so daß also die Synode in und mit dem Terminus *ὁμοούσιος* die monarchianische Verwischung des Personenunterschiedes zwischen Vater und Sohn verurteilen wollte[1]

Die „Disputatio Malchionis contra Paulum Samos.“ ist, wie angedeutet, in Verbindung mit der „Epistola synodica“ verbreitet worden. Einzelne der erhaltenen Fragmente können nur noch den Synodalakten im allgemeinen, nicht aber mit Bestimmtheit der Disputatio oder der Epistola zugewiesen werden. Die Fragmentensammlung bei Gallandi, Bibl. vet. Patr. III 558 bis 562 ist wieder abgedruckt worden bei Migne, PP Gr. X 247—260. Eine reichhaltigere Sammlung bietet Routh, Reliquiae Sacrae III[2] 300—316; vgl. 324—365. Ein längeres Bruchstück der Disputatio ist erst von Pitra, Analecta sacra III 600—601, ans Licht gezogen worden. Kleine Bruchteile der Disputatio und der Epistola in syrischer Übersetzung hat P Martin bei Pitra a. a. O. IV 183—186 423—425 herausgegeben und ins Lateinische übersetzt. Vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 521—524. — v. Hefele, Konziliengeschichte I[2] (1873) 135—143: „Drei antiochenische Synoden wegen Paul von Samosata im Jahre 264—269.“ H. Hagemann,

---

[1] So v. Hefele, Konziliengeschichte I[2] 141. Ebenso Schwane, Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit[2] 149. Etwas anders Hagemann, Die römische Kirche und ihr Einfluß auf Disziplin und Dogma 474. Vgl. auch Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I[3] (1894) 687 f.

Die römische Kirche und ihr Einfluß auf Disziplin und Dogma in den ersten drei Jahrhunderten, Freiburg i. Br. 1864, 453—482: „Paul von Samosata.“ Vgl. die Artikel über Paul von E. Venables im Dictionary of Christ. Biogr. IV (1887) 250—254; von Funk in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon IX² (1895) 1722—1725; von Harnack in der Realenzyklopädie f. protest. Theol. und Kirche X² (1882) 193—199. A. Réville, La christologie de Paul de Samosate: Etudes de critique et d'histoire. Deuxième Série (Bibliothèque de l'École des hautes études, Sciences religieuses VII), Paris 1896, 189—208.

2. Ein angeblicher Brief an Paul von sechs Mitgliedern der Synode. — Zwei Symbola, welche man ehedem der Synode des Jahres 269 zuschrieb, obwohl dieselben gerade auf den Ausdruck *ὁμοούσιος* großes Gewicht legen, sind längst als unecht erkannt und nachgewiesen worden. Widersprechende Beurteilung fand und findet ein Brief, welchen die sechs Bischöfe Hymenäus (von Jerusalem), Theophilus, Theoteknus (von Cäsarea in Palästina), Maximus (von Bostra), Proklus und Bolanus an Paul geschrieben haben sollen, und zwar laut der Überschrift vor der Absetzung Pauls, also vor der Synode des Jahres 269 oder während derselben. Den Inhalt bildet ein ausführliches Symbolum. Das Schlußwort bittet Paul um eine Erklärung, ob er diesem Symbolum zustimme oder nicht. Aus Eusebius (Hist. eccl. VII, 30, 2) ist zu ersehen, daß die genannten sechs Bischöfe an der Synode des Jahres 269 teilgenommen und das Synodalschreiben unterzeichnet haben, und überdies meldet Theodoret (Haeret. fab. comp. II, 8), daß die Teilnehmer der Synode, bevor sie Paul aus der Kirchengemeinschaft ausschlossen, „durch einen Brief *(γράμμασι)* die Krankheit zu heilen versuchten“ Nichtsdestoweniger unterliegt die Echtheit des überlieferten Briefes schweren Bedenken. Eine sichere Spur desselben ist in der Literatur des christlichen Altertums nicht aufzuzeigen. Paul wird von den sechs Bischöfen recht freundlich behandelt. Des Vorsitzenden der Synode vom Jahre 269, des Bischofs Helenus von Tarsus, geschieht keine Erwähnung. Die Wendung, der aus der Jungfrau geborene Leib sei ohne Verwandlung mit der Gottheit geeint und vergöttlicht worden *(τῇ θεότητι ἀτρέπτως ἥνωται καὶ τεθεοποίηται)*, scheint einen Nachhall des nestorianischen Streites zu enthalten. Dionysius dem Großen von Alexandrien, welcher zu der ersten der drei antiochenischen Synoden gegen Paul eingeladen worden war, sich aber damit begnügen mußte, schriftlich sein Votum einzusenden, ist gleichfalls ein Brief an Paul unterschoben worden (§ 52, 4, c).

Über die zwei unechten Symbola s. v. Hefele, Konziliengeschichte I² 141 f. Zu dem einen derselben, welches auch dem Konzile von Nicäa fälschlich beigelegt wurde, vgl. Routh, Reliquiae Sacrae III² 365—367; C. P. Caspari, Alte und neue Quellen zur Gesch. des Taufsymbols und der Glaubensregel, Christiania 1879, 161—175. — Der Brief der sechs Bischöfe an Paul bei Mansi, SS. Conc. Coll. I 1033—1040; bei Routh a. a. O. III

289—299; vgl. 322—324. v Hefele a. a. O. I 137 A. 4 möchte den Brief für unecht erklären. Dagegen ist Hagemann, Die römische Kirche usw. 458—460 für die Echtheit eingetreten. Auch Harnack. Gesch. der altchristl. Lit. I 526 hält die Echtheit für sehr wahrscheinlich. — Der erste jener sechs Bischöfe, Hymenäus von Jerusalem, soll nach einem späten Zeugen Schriftsteller gewesen sein. Maximus Confessor (Prol. in opp. S. Dion. Areop., bei Migne, PP Gr. IV 20) will Schriften dieses Bischofs kennen, welche Eusebius übersehen habe. Titel oder Inhalt oder irgend etwas Näheres gibt Maximus nicht an.

3. Schriften Pauls. — Sonstige Schriften Malchions kennt die Überlieferung nicht. Wohl aber ist von Schriften Pauls die Rede. Die „Schriftstücke“, *ὑπομνήματα*, freilich, welche dem Rundschreiben der Synode vom Jahre 269 beigegeben waren und welche näheren Aufschluß über Pauls Lehre geben sollten (*ἐξ ὧν ἐπέμψαμεν ὑπομνημάτων δείκνυται πολλαχόθεν*, Eus., Hist. eccl. VII, 30, 11), sind allem Anscheine nach nicht, wie Harnack will [1], Schriften Pauls, sondern die Protokolle der mit Paul geführten Verhandlungen, insbesondere das Stenogramm der Disputation zwischen Paul und Malchion [2]. Vincentius von Lerinum jedoch spricht deutlich von Schriften des Samosateners (Pauli Samosateni opuscula, Commonit. c. 25, al. 35), ohne indessen irgendwie näher auf dieselben einzugehen. Endlich aber werden in der von Mai teilweise herausgegebenen, wohl gegen Ende des 7 Jahrhunderts verfaßten antimonotheletischen Kompilation „Antiquorum patrum doctrina de Verbi incarnatione“ fünf kurze Fragmente „von Paul von Samosata, aus seinen Abhandlungen an Sabinus“ (*Παύλου Σαμοσατέως ἐκ τῶν αὐτοῦ πρὸς Σαβῖνον λόγων*) angeführt, sämtlich christologischen Inhalts. Innere Gründe dürften der Echtheit dieser Zitate bzw. ihrer Quelle nicht entgegenstehen. Die äußere Bezeugung läßt allerdings um so mehr zu wünschen übrig.

Diese fünf Fragmente bei Mai, Script. vet. nova Coll. VII (1833) 1, 68—69; nicht fehlerfrei abgedruckt bei Routh a. a. O. III 329—330; korrekter bei Harnack, Lehrb. der Dogmengesch. I³ (1894) 684 A. 6.

§ 65. Lucian von Antiochien.

(1. Leben und Lehre. 2. Bibelrezension. 3. Andere Schriften.)

1. Leben und Lehre. — Nach einer Notiz bei Suidas, welche wahrscheinlich auf einer alten Quelle beruht [3], stammte Lucian gleichfalls aus Samosata. Ein Kind vornehmer Eltern, erhielt er seine

---

[1] Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 524.

[2] Vgl. Routh, Reliquiae Sacrae III² 325 341 f.

[3] Suidas, Lex. s. v. Lucianus, rec. Bernhardy II 1, 607—609. Der Eingang dieses Artikels berührt sich nahe mit dem Anfange des Berichtes über Lucian bei Symeon Metaphrastes, Migne, PP. Gr. CXIV 397—400. Dieser Bericht aber dürfte auf Akten des Martyriums Lucians aus dem 4. Jahrhundert fußen; s. weiter unten.

Ausbildung zu Edessa, wo ein gewisser Makarius eine christliche Schule leitete. Später ließ er sich zu Antiochien nieder, ward Presbyter und begründete eine theologische Schule, die Pflanz- und Pflegestätte der sog. antiochenischen Exegetenschule, welche in scharfem Gegensatze zu dem Allegorismus der Alexandriner die Aufgabe der Bibelwissenschaft in der Feststellung des Wortsinnes suchte und im 4. und 5. Jahrhundert die hervorragendsten exegetischen Leistungen des christlichen Altertums zeitigte. Mit dem Ansehen des Gelehrten wetteiferte der Ruf des Aszeten. Schon Eusebius nennt Lucian „einen in seinem ganzen Wandel ausgezeichneten Priester“ (Hist. eccl. VIII, 13, 2) und „einen in jeder Hinsicht trefflichen Mann von strenger Lebensweise und großer Gewandtheit in den heiligen Wissenschaften“ (ebd. IX, 6, 3).

Über die unkirchliche Lehrrichtung Lucians schweigt Eusebius. Aber bereits die älteste Nachricht, welche überhaupt über Lucian vorliegt, in einem Schreiben des Bischofs Alexander von Alexandrien (bei Theodor., Hist. eccl. I, 3), besagt, Lucian habe sich an Paul von Samosata, seinen Landsmann und Bischof, angeschlossen und sei während der ganzen Dauer des Episkopates dreier antiochenischen Bischöfe exkommuniziert geblieben (*ἀποσυνάγωγος ἔμεινε*). Unter dem vierten Bischofe, das liegt in Alexanders Worten als stillschweigende Voraussetzung, ist er wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen worden [1]. Er muß aber auch in der Folge noch eine wenigstens stark subordinatianische Christologie vertreten haben. Alexander führt die Wurzeln des Arianismus auf Ebion, Artemas, Paul und Lucian zurück: von der Gottlosigkeit dieser Menschen hätten Arius und seine Genossen „die Hefe eingeschlürft“, die Arianer seien „gleichsam die verborgenen Schößlinge“ jener vier Häresiarchen. Epiphanius bezeichnet speziell Lucian wiederholt als den Bannerträger des Arianismus (Ancorat. 33; Haer. 43, 1; 76, 3). Und Arius selbst rühmt sich, ein Schüler Lucians, ein „Lucianist“, zu sein, und redet seinen Gesinnungsgenossen, Bischof Eusebius von Nikomedien, mit Emphase als „Mitlucianist“ an (*Συλλουκιανιστά*, in dem Briefe des Arius an Eusebius bei Epiph., Haer. 69, 6; Theodor., Hist. eccl. I, 4). Dieser Ausdruck ist lehrreich. Es zeugt für die geistige Bedeutung des Lehrers, daß die Erinnerung daran, zu seinen Füßen gesessen zu haben, die Schüler wie ein festes Band umschlang; es kennzeichnet

[1] Vermutlich fällt die Exkommunikation Lucians der Zeit wie der Ursache nach mit der Absetzung Pauls im Jahre 269 zusammen. Die drei Bischöfe würden Domnus, Timäus und Cyrillus, der vierte Tyrannus sein. Ist jener Lucian, über welchen Dionysius von Alexandrien an Papst Dionysius schrieb (Eus., Hist. eccl. VII, 9, 6), Lucian von Antiochien gewesen (vgl. § 52, 4, c), so wäre anzunehmen, daß Lucian schon zur Zeit der ersten antiochenischen Synode gegen Paul, 264/265, in die Streitigkeiten verwickelt war.

aber auch den dogmatischen Standpunkt des Lehrers, daß die Schüler sich bewußt sind, in arianischen Prämissen die Anschauung des Meisters festzuhalten. Ohne Zweifel ist Lucian als der eigentliche Vater des Arianismus anzusehen.

Durch sein Martyrium aber hat Lucian seine unkirchliche Vergangenheit in den Augen der Nachwelt wieder gut gemacht. Am 7 Januar 312 hat er seinen christlichen Glauben mit dem Blute besiegelt. „Er ward nach Nikomedien geschleppt, wo damals gerade der Kaiser (Maximinus) weilte, und nachdem er daselbst in Gegenwart des Herrschers eine Verteidigungsrede für die Lehre, welche er bekannte, gehalten hatte, wurde er ins Gefängnis geworfen und getötet“ (Eus. a. a. O. IX, 6, 3; vgl. VIII, 13, 2). Auch die antiochenische Kirche verehrte ihn als Märtyrer. Eine Gedächtnisrede des hl. Chrysostomus auf Lucian, gesprochen am 7 Januar 387, ist noch vorhanden (Migne, PP Gr. L 519—526).

Aus der älteren Literatur über Lucian (Chevalier, Bio-Bibliographie 1424) sind hervorzuheben die Ausführungen bei den Bollandisten, Acta SS. Ian. I, Venet. 1734, 357—365, und bei Th. Ruinart, Acta primorum martyrum[2], Amstel. 1713, 503—507. Die von den Bollandisten (a. a. O. 359—362) in lateinischer Übersetzung mitgeteilten „acta auctore anonymo ex Simeone Metaphraste“ sind im griechischen Originale herausgegeben worden von Migne, PP. Gr. CXIV 397—416. Nach Batiffol stellen diese Akten des Martyriums Lucians eine spätere Überarbeitung sehr alter, von arianischer Seite verfaßten Akten dar. P Batiffol, Étude d'hagiographie arienne. La passion de saint Lucien d'Antioche: Compte rendu du congrès scientifique international des Catholiques tenu à Paris 1891, sect. II, 181 bis 186. (Daß die arianische Propaganda eifrig darauf bedacht war, Martyrien und Lebensbeschreibungen hervorragender Vertreter des Arianismus in Umlauf zu setzen, hat Batiffol auch in mehreren späteren Abhandlungen nachgewiesen; vgl. Bardenhewer, Patrologie[2] 209 f). Vielleicht haben aber auch schon in der von Eusebius veranstalteten, freilich nur noch aus Zitaten bekannten Sammlung von Märtyrerakten Akten Lucians gestanden; vgl. Abs. 3. Im übrigen s. über Lucian Harnack in der Realenzyklopädie f. protest. Theol. und Kirche XI[3] (1902) 654—659, und wiederum Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 526—531.

2. Bibelrezension. — Auf Mitteilungen über die literarische Tätigkeit Lucians hat Eusebius verzichtet. Hieronymus rühmt vor allem die eifrigen Bemühungen Lucians um den Text der heiligen Schriften (tantum in scripturarum studio laboravit, ut usque nunc quaedam exemplaria scripturarum Lucianea nuncupentur, De vir. ill. c. 77). Wie Hesychius der Alexandriner (§ 58), so besorgte auch Lucian eine kritische Revision der Septuaginta und eine Rezension des Textes des Neuen Testamentes oder doch der Evangelien. Wert und Bedeutung hat übrigens Hieronymus den Arbeiten des Antiocheners ebensowenig beigemessen wie denjenigen des Alexandriners. Seine wegwerfende Kritik der beiderseitigen Leistungen und das an diese Kritik sich anschließende Verwerfungsurteil der Dekretale De

recip. et non recip. libris ist vorhin bereits (S. 213) im Wortlaute angeführt worden. In Fragen wie die vorliegende ist jedoch die Stellungnahme des hl. Hieronymus nicht von weiterem Belang.

Die Septuaginta-Revision Lucians war im 4. Jahrhundert in den Kirchen von Antiochien bis nach Konstantinopel, in Syrien, Thrakien, Kleinasien, als maßgebender Text anerkannt (Constantinopolis usque Antiochiam Luciani martyris exemplaria probat, Hier., Praef. in Paral.; Apol. adv. Ruf. II, 27; vgl. Ep. 106, ad Sunn. et Fret., c. 2). In erster Linie sind es die umfassenden Bibelzitate in den Schriften der großen antiochenischen Exegeten Chrysostomus und Theodoret gewesen, welche die Möglichkeit gewährten, die Revision Lucians in den erhaltenen Septuaginta-Handschriften zu identifizieren und von andern Textgestaltungen zu unterscheiden. Aus Handschriften, welche von Vercellone als zusammengehörig erkannt, von Ceriani und Field als Zeugen der Revision Lucians ermittelt worden waren, hat dann de Lagarde (1883) den Pentateuch und die geschichtlichen Bücher des jüdischen Kanons herausgegeben. Dem Erscheinen eines zweiten Bandes mit den übrigen Teilen des Alten Testamentes sollte der Tod des hochverdienten Bibelkritikers vorgreifen. Auf zweien der von Lagarde benutzten Handschriften beruht der Septuagintatext der Komplutenser Polyglotte, und stellt also auch dieser, wenngleich in sehr verbesserungsbedürftiger Form, die Revision Lucians dar. Sehr wahrscheinlich haben übrigens auch der gotischen Bibelübersetzung Handschriften dieser Revision zu Grunde gelegen. Über die spezifischen Eigentümlichkeiten dieses Septuagintatextes wird sich erst nach genauerer Erforschung der anderweitigen Septuagintarezensionen ein Urteil gewinnen lassen. Wie es scheint, hat Lucian auf Grund des hebräischen Originals, welches er selbst lesen konnte[1], und unter Berücksichtigung anderer griechischen Übersetzungen die umlaufende Septuaginta einer mehr oder weniger durchgreifenden Korrektur unterzogen. Die früher schon von Edersheim und Nestle ausgesprochene Vermutung, daß Lucian auch die syrische Peschittho zu Hilfe genommen habe — er war, wie gesagt, zu Edessa gebildet worden —, wollen Stockmayer und Méritan bei näherer Untersuchung einzelner Bücher bestätigt gefunden haben.

Das Eingreifen Lucians in die Überlieferung des Textes des Neuen Testamentes ist noch sehr wenig aufgehellt. Westcott und Hort waren geneigt, Lucian einen hervorragenden Anteil an jener Textform einzuräumen, welche im Unterschiede von dem neutralen,

[1] Daß Lucian Hebräisch verstand, wird namentlich in dem Artikel bei Suidas (Lex. s. v. Luc.) ausdrücklich hervorgehoben und dürfte mit Unrecht bezweifelt worden sein (von C. J. Elliott im Dict. of Christ. Biography II 859). Der antiochenische Presbyter Dorotheus, ein Zeitgenosse Lucians, hat gleichfalls „die hebräischen Schriften fertig zu lesen vermocht“ (Eus., Hist. eccl. VII, 32, 2).

dem abendländischen und dem alexandrinischen Texte als der syrische oder antiochenische Text bezeichnet werden könne[1]. Sein eigentliches Gepräge sei jedoch diesem syrischen Texte, welcher in späteren Jahrhunderten weite Verbreitung gefunden, ja innerhalb der griechischen Welt fast uneingeschränkte Herrschaft erlangt habe, erst durch eine um 350 erfolgte Revision aufgedrückt worden. Lucian und seine Nachfolger hätten sich nicht sowohl die Aufgabe gesetzt, einen kritisch möglichst genauen, als vielmehr einen möglichst klaren und abgerundeten und in seiner Diktion für gebildete Griechen möglichst ansprechenden Text herzustellen. Nestle hat die Hypothese, daß die sog. Farrar-Gruppe unter den neutestamentlichen Minuskelhandschriften auf Lucian zurückgehe, fallen gelassen und glaubt nunmehr, der neutestamentliche Text Lucians werde erst durch den Nachweis wiedererkannt werden können, daß diese oder jene neutestamentliche Handschrift mit einer Handschrift des alttestamentlichen Textes Lucians in Zusammenhang stehe und ein Ganzes, eine Bibelhandschrift, bilde[2].

Librorum Veteris Testamenti canonicorum pars prior graece, Pauli de Lagarde studio et sumptibus edita. 8° Gottingae 1883. Vgl. de Lagarde, Ankündigung einer neuen Ausgabe der griechischen Übersetzung des Alten Testaments. 8° Göttingen 1882; de Lagarde, Mitteilungen III (1890) 229—256: „Noch einmal meine Ausgabe der LXX.“ Jene „pars prior“ der Ausgabe umschließt den Pentateuch, Josue, Richter, Ruth, Könige, Paralipomena, Esdras, Esther. Über die handschriftliche Überlieferung der weiteren Bücher des Alten Testamentes nach der Rezension Lucians s. namentlich A. M. Ceriani, Le recensioni dei LXX e la versione latina detta Itala: Rendiconti del R. Istituto Lombardo di scienze e lettere, Ser. 2, XIX (1886) 206—213, sowie C. H. Cornill, Das Buch des Propheten Ezechiel, Leipzig 1886, 65 f. Über die Hilfsmittel Lucians s. Th. Stockmayer, Hat Lucian zu seiner Septuagintarevision die Peschito benutzt? Zeitschr. f. die atl Wissenschaft XII (1902) 208—223. Vgl. J. Méritan, La version grecque des livres de Samuel, précédée d'une introduction sur la critique textuelle, Paris 1898, 96—113. Im allgemeinen vgl. noch H. B. Swete, An introduction to the Old Testament in Greek, Cambridge 1900, 80—85.

3. Andere Schriften. — Außer der Bibelrezension kennt Hieronymus (De vir. ill. c. 77) noch einige andere kleine Schriften von der Hand Lucians: „de fide libelli“ und „breves ad nonnullos epistolae“ Unter „de fide libelli“ müssen wohl symbolartige Darlegungen des christlichen Glaubens verstanden sein, vielleicht bei Gelegenheit der Wiederaufnahme Lucians in die Kirchengemeinschaft verfaßt, jedenfalls aber in erster Linie das christologische Dogma betreffend. Soviel bekannt, sind dieselben zu Grunde gegangen. Die

---

[1] Westcott and Hort, The New Testament in the original Greek, Cambridge and London 1881; 2. ed. 1896, Introduction 138—139.

[2] E. Nestle, Einführung in das griechische Neue Testament[2]. Göttingen 1899, 146—148.

auf Angaben des Kirchenhistorikers Sozomenus zurückgehende Meinung, ein von der antiochenischen Synode des Jahres 341 rezipiertes Glaubensbekenntnis (mitgeteilt von Athan., Ep. de synod. Arim. et Seleuc. c. 23 und andern) sei von Lucian redigiert worden, erscheint wenigstens recht fragwürdig[1], und die von Kattenbusch verfochtene Hypothese, das Taufsymbol im siebten Buche der Apostolischen Konstitutionen (VII, 41) gehöre Lucian an, ist auch nur sehr schwach begründet[2]. Rufinus hat seiner Übersetzung oder Neubearbeitung der Eusebianischen Kirchengeschichte (IX, 6) eine schöne Rede zur Verteidigung des Christentums eingeflochten, welche Lucian bei seinem Verhöre zu Nikomedien gehalten habe (data sibi facultate dicendi huiuscemodi orationem de fide nostra habuisse dicitur)[3]. An der wesentlichen Echtheit dieser Rede braucht nicht gezweifelt zu werden; Rufins Quelle sind wohl Akten des Martyriums Lucians gewesen, wie sie vielleicht in der verloren gegangenen Eusebianischen Sammlung von Märtyrerakten eine Stelle gefunden hatten; zur Aufnahme der Rede in die Kirchengeschichte gab ohne Zweifel jene Notiz der Eusebianischen Kirchengeschichte Anlaß, nach welcher Lucian im Angesichte des Todes eine *ἀπολογία* des christlichen Glaubens vortrug (IX, 6, 3; vgl. VIII, 13, 2). Daß aber diese Rede den von Hieronymus erwähnten „de fide libelli" zuzuzählen sei[4], daß also Hieronymus die „oratio" einen „libellus" genannt habe, ist sehr unwahrscheinlich, ganz abgesehen davon, daß die kleine Rede doch wohl nicht für sich allein in Umlauf gekommen sein wird.

Briefe Lucians erwähnt auch Suidas (Lex. s. v. Luc.). Erhalten haben sich nur die Schlußworte eines Briefes, welchen Lucian von Nikomedien aus an die Antiochener richtete (zitiert im Chronicon paschale, bei Migne, PP Gr. XCII 689).

---

[1] v. Hefele (Konziliengeschichte I² 259 524) läßt die Richtigkeit dieser Meinung dahingestellt sein. C. P Caspari (Alte und neue Quellen zur Gesch. des Taufsymbols und der Glaubensregel, Christiania 1879, 42 A. 18) sieht das Bekenntnis „für ein von den Mitgliedern der antiochenischen Synode zu ihren Zwecken zurechtgemachtes lucianisches an" F. Kattenbusch (Das Apostolische Symbol I, Leipzig 1894, 255 ff) hält es für „durchaus unwahrscheinlich", daß das Bekenntnis eine von Lucian aufgestellte Formel wiedergebe.

[2] Siehe Kattenbusch a. a. O. 252—273; vgl. 392—395. Nach Caspari (Ungedruckte usw. Quellen zur Gesch. des Taufsymbols und der Glaubensregel I, Christiania 1866, Vorw. vi) würde dieses Taufsymbol vielmehr aus der Mitte des 4. Jahrhunderts stammen und gegen Marcellus von Ancyra gerichtet sein. F. X. Funk (Die Apostolischen Konstitutionen, Rottenburg 1891, 121 ff) scheint das Symbol als Eigentum und Erzeugnis des Kompilators der Apostolischen Konstitutionen selbst zu betrachten.

[3] In der Ausgabe der Kirchengeschichte Rufins von P. Th. Cacciari, Rom 1740—1741, I 515—517; auch bei Routh, Reliquiae Sacrae IV² 5—7; vgl. 12—14.

[4] So auch Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 529. S. dagegen Routh a. a. O. IV 12 f.

Der Monophysit Julianus von Halikarnassus, das Haupt der Aphthartodoketen, teilt in seinem Komentare zum Buche Job eine längere Erklärung Lucians des Märtyrers über Jb 2, 9—10, das Gespräch zwischen Job und seinem Weibe, mit. Er will dieselbe mündlicher Überlieferung verdanken (accepi, heißt es in der lateinischen Übersetzung des Komentares, a sanctis viris), und seine Gewährsmänner wollten aus dem mündlichen Lehrvortrage Lucians schöpfen (dicebant illi, ut beatus Lucianus explanans docebat)[1]. Natürlich ist nicht anzunehmen, daß zur Zeit Julians von Halikarnassus, in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts, die Erinnerung an den Vortrag Lucians noch fortgelebt habe. Wohl aber könnte die ganze Mitteilung Julians einem älteren antiochenischen Exegeten, etwa Theodor von Mopsuestia, entlehnt sein. Auf die *Σύροι* oder Antiochener wird in dem Kommentare häufiger Bezug genommen.

Eine Sammlung der genannten Überbleibsel von Schriften oder Vorträgen Lucians bietet nur Routh, Reliquiae Sacrae IV[2] 1—17.

§ 66. Dorotheus von Antiochien.

Gelegentlich der Erwähnung des Bischofs Cyrillus von Antiochien, etwa 280—306, schreibt Eusebius (Hist. eccl. VII, 32, 2—4): „Unter dessen Amtsführung haben wir den antiochenischen Presbyter Dorotheus als einen gelehrten Mann der damaligen Zeit kennen gelernt. Er beschäftigte sich sehr eifrig mit den heiligen Schriften und erlernte auch die hebräische Sprache, so daß er die hebräischen Schriften selbst fertig zu lesen vermochte. Er hatte eine vorzügliche Erziehung genossen und war in den griechischen Wissenschaften wohl bewandert, übrigens von Natur aus und von Geburt an Eunuch. Seiner hervorragenden Eigenschaften wegen schenkte ihm auch der Kaiser seine Gunst und betraute ihn mit der Aufsicht über die Purpurfärberei zu Tyrus. Wir haben ihn mit vielem Geschick die heiligen Schriften vor der Gemeinde erklären hören“

An einer späteren Stelle gedenkt Eusebius eines Dorotheus, welcher unter Diokletian kaiserlicher Hofbeamter war und in der Folge Märtyrer wurde (ebd. VIII, 1, 4; 6, 1 5). Ob derselbe mit dem früher genannten Dorotheus zu identifizieren oder von demselben zu unterscheiden ist, läßt sich nicht erkennen.

---

[1] Eine lateinische Übersetzung des Kommentares Julians ist in der lateinischen Sammlung der Werke des Origenes von G. Genebrardus, Paris 1574 und öfters, gedruckt. Die Erklärung Lucians auch bei Routh a. a. O. IV 7—10; vgl. 15. Einige Auszüge aus dem griechischen Texte des Kommentares gab H. Usener, Aus Julian von Halikarnaß: Rhein. Museum f. Philol. N. F. LV (1900) 321—340. Usener gedenkt auch der Stelle über Lucian (322), ohne jedoch den Wortlaut derselben anzugeben.

Auf Grund der Schilderung Eusebs wird Dorotheus von Antiochien gerne als Lehrer an der antiochenischen Schule neben Lucian bezeichnet[1]. Von einer schriftstellerischen Tätigkeit desselben ist bei Eusebius nicht die Rede. Auch der Schriftstellerkatalog des hl. Hieronymus kennt keinen Dorotheus. Erst in viel späterer Zeit tauchen unter dem Namen eines Bischofs Dorotheus von Tyrus, welcher unter Julian dem Apostaten als Märtyrer gestorben sein soll, Schriften über die Propheten, über die Apostel und über die siebzig Jünger auf, Schriften, welche freilich anderweitig auch Hippolytus und Epiphanius zugeeignet werden. Dieser Bischof Dorotheus von Tyrus ist „eine Erfindung der Byzantiner“[2]. Wie es scheint, hat man aus dem Inspektor der Purpurfärberei zu Tyrus einen Bischof von Tyrus gemacht und die Lebenszeit desselben aus irgend einem Grunde um ein halbes Jahrhundert hinabgerückt. Unter Dorotheus von Tyrus würde also Dorotheus von Antiochien verstanden sein. Letzterer aber steht jenen Schriften ohne allen Zweifel völlig fern. Ist der Name Dorotheus historisch, d. h. hat ein Dorotheus die Schriften verfaßt oder bearbeitet — der Text ist in sehr verschiedenen Redaktionen überliefert —, so ist dieser Dorotheus jedenfalls um mehrere Jahrhunderte jünger gewesen als Dorotheus von Antiochien.

Über die angeblichen Schriften des Bischofs Dorotheus von Tyrus s. R. A. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden I, Braunschweig 1883, 193—205. Das Schriftchen über den Geburtsort und die Todesstätte der Propheten soll später, bei Epiphanius, näher besprochen werden. Die Verzeichnisse der zwölf Apostel und der siebzig Jünger erklärte Lipsius (ebd. 198 f) und im Anschluß an ihn auch Harnack und Lightfoot für das Eigentum des Chronisten Hippolytus von Theben. Diekamp, welcher zum erstenmal auf Grund handschriftlicher Quellen ein geschichtliches Bild des Chronisten und seiner Chronik zeichnete, hat diese Hypothese abgelehnt. Fr. Diekamp, Hippolytos von Theben, Münster i. W 1898, LIX—LXI. Erfolgverheißenden Untersuchungen über die Herkunft der Verzeichnisse muß erst der Weg gebahnt werden durch Klarstellung der handschriftlichen Überlieferung bzw. Ermittlung der ältesten Textgestalt. Eine neue Edition, welche diesem Bedürfnisse voraussichtlich abhilft, ist auch schon lange angekündigt. Sie soll den fünften Teil des von den Jenenser Philologen herausgegebenen Sammelwerkes „Scriptores sacri et profani“ bilden und den Titel führen: „Dorothei, Epiphanii, Hippolyti, Irenaei, Symeonis Logothetae quae feruntur de XII Domini nostri Iesu Christi apostolis et LXX discipulis fabulae, ex codicibus graecis, syriacis, armeniacis sociata opera ediderunt Henricus Gelzer et Ernestus de Dobschütz.“

§ 67. Pamphilus von Cäsarea.

(1. Leben und Wirken. 2. Die Apologie für Origenes. 3. Bemühungen um den Bibeltext.)

1. Leben und Wirken. — Wenige Persönlichkeiten der ältesten Kirchengeschichte sind bereits von Zeitgenossen in so vollen Tönen

[1] Vgl. etwa H. Kihn, Theodor von Mopsuestia und Junilius Afrikanus, Freiburg i. Br. 1880, 17. [2] H. Gelzer in der Theol. Literaturzeitung 1892, 449.

gefeiert worden wie der Presbyter und Märtyrer Pamphilus von Cäsarea. Sein Lehrer, der alexandrinische Katechet Pierius, veröffentlichte eine Gedächtnisrede auf ihn; sein Schüler, Eusebius von Cäsarea, legte sich ihm zu Ehren den Namen *ὁ τοῦ Παμφίλου*, „der geistige Sohn des Pamphilus“, bei und widmete ihm eine Biographie, welche drei Bücher zählte. Beide Schriften sind der Zeit zum Opfer gefallen. Erhalten aber blieben die warmen Worte der Erinnerung, welche Eusebius seiner Kirchengeschichte und seinen beiden Schriften über die zeitgenössischen Märtyrer Palästinas einflocht. Die Kirchengeschichte bezeichnet Pamphilus als die große Zierde der Gemeinde zu Cäsarea und den berühmtesten Mann seiner Zeit (Hist. eccl. VIII, 13, 6; vgl. VII, 32, 26). Die kleinere Schrift über die Märtyrer Palästinas schildert ihn als ein Muster jeglicher Tugend, „ausgezeichnet durch Flucht und Verachtung der Welt, durch Freigebigkeit gegen Dürftige, durch Geringschätzung aller irdischen Hoffnungen, durch philosophische und strenge Lebensführung. Namentlich aber tat er sich unter allen unsern Zeitgenossen hervor durch lautern Eifer für die göttlichen Schriften, durch unermüdliche Ausdauer in allem, was er sich vorgesetzt hatte, und durch gewinnende Güte gegen seine Angehörigen und alle, welche sich ihm nahten“ (De mart. Pal. c. 11, 2; vgl. c. 7, 4).

Der äußere Lebenslauf des Märtyrers ist jetzt nur noch spärlich erhellt. Folgende Daten sind die wichtigsten. Pamphilus entstammte einer vornehmen Familie zu Berytus in Phönizien und erhielt dort auch seine erste Ausbildung (Eus., Pass. SS. Pamph. et soc. c. 7). Theologie studierte er zu Alexandrien bei Pierius (Phot., Bibl. cod. 118 119), und Origenes der Jüngere, wie der Katechet genannt wurde, wird ihm auch die Verehrung gegen den alten Origenes in das Herz gepflanzt haben. Zu Cäsarea in Palästina nahm er bleibenden Wohnsitz, empfing dort, wie es scheint, aus den Händen des Bischofs Agapius die Priesterweihe und stellte sein Leben in den Dienst derselben Aufgaben, wie sie früher Origenes zu Cäsarea verfolgt hatte (vgl. Eus., Hist. eccl. VII, 32, 25). Er eröffnete eine theologische Schule und war mit besonderem Eifer auf Bereicherung und Erweiterung der von Origenes angelegten Bibliothek bedacht (vgl. oben § 44, 4). In der Verfolgung unter Maximinus wurde er in unmenschlicher Weise mißhandelt und gepeinigt und sodann ins Gefängnis geworfen (Eus., De mart. Pal. c. 7, 5), um nach langwieriger Haft im Jahre 309 enthauptet zu werden.

Die Vita S. Pamphili von der Hand Eusebs ist nur mehr aus Zitaten bekannt. In der Kirchengeschichte nimmt Eusebius wiederholt Gelegenheit, auf diese Schrift zu verweisen (Hist. eccl. VI, 32, 3; VII, 32, 25; VIII, 13, 6), und bei einem andern Anlasse (De mart. Pal. c. 11, 3) bemerkt er, die Schrift umfasse drei Bücher. Hieronymus hat die gleiche Zahl von

Büchern überliefert (De vir. ill. c. 81) und aus dem dritten Buche ein Fragment aufbewahrt (Apol. adv. Ruf. I, 9; vgl. II, 23; III, 12).

Die kleinere Schrift Eusebs über die Märtyrer Palästinas pflegt in den Handschriften wie in den Drucken dem achten Buche der Kirchengeschichte als Anhang beigegeben zu werden. Die größere Schrift ist vollständig in syrischer Version überliefert, im griechischen Originale hingegen nur fragmentarisch erhalten. Eines dieser Fragmente ist die Passio SS. Pamphili et sociorum, gedruckt in den Acta SS. Iunii I, Venet. 1741, 64—70; bei Gallandi, Bibl. vet. Patr. IV 41—48; bei Migne, PP Gr. X 1533—1550; bei H. Delehaye in den Analecta Bollandiana XVI (1897) 129—139.

Die sonstigen Zeugnisse des Altertums über Pamphilus sind am vollständigsten zusammengestellt worden von Preuschen bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 543—550.

Ältere Literatur über Pamphilus verzeichnen Chevalier, Bio-Bibliogr. 1711; Richardson, Bibliogr. Syn. 72.

2. Die Apologie für Origenes. — In dem dritten Buche seiner Biographie des hl. Pamphilus schrieb Eusebius, außer gelegentlichen Briefen an Freunde habe der Märtyrer nichts Schriftliches hinterlassen. Hieronymus hat die betreffenden Worte angeführt und dieselben wie folgt übersetzt: „Et ipse quidem proprii operis nihil omnino scripsit, exceptis epistolis quas ad amicos forte mittebat; in tantum se humilitate deiecerat“ (Hier., Apol. adv. Ruf. I, 9). Über diese Briefe verlautet sonst nichts. Wenn aber Hieronymus aus den Worten Eusebs folgerte, die Apologie für Origenes könne nicht von Pamphilus geschrieben sein (ebd. I, 9; II, 23; III, 12), so tritt er nicht etwa nur zu anderweitigen Zeugen, sondern auch zu Eusebius selbst in Widerspruch. In den heißen Tagen des Kampfes mit seinem früheren Freunde Rufinus hat Hieronymus sich mehrfach übereilte Äußerungen entschlüpfen lassen.

Kurz vor seinem Tode, im Gefängnisse, schrieb Pamphilus unter Beihilfe Eusebs eine weitläufige Apologie für Origenes (*ἀπολογία ὑπὲρ Ὠριγένους*, (ebd. III, 12) in fünf Büchern. Nach dem Hingang des Märtyrers hat Eusebius seinerseits noch ein sechstes Buch angereiht. Laut der Vorrede war das Werk den Bekennern gewidmet, welche zur Arbeit in den Bergwerken oder Steinbrüchen Palästinas verurteilt worden waren (vgl. Eus., De mart. Pal. c. 13) und welche wenigstens zum großen Teile der Theologie des Origenes gegenüber eine entschieden ablehnende Haltung beobachteten. Um sie eines Besseren zu belehren, versuchen Pamphilus und Eusebius die gegen Origenes erhobenen Vorwürfe, unter reicher Heranziehung von Stellen aus seinen eigenen Schriften, zu entkräften, indem sie zugleich den gesamten Lebenslauf des Alexandriners, insbesondere, wie es scheint, die früheren Anfechtungen seiner Orthodoxie, einer eingehenden Beleuchtung unterziehen.

Das Werk würde von unschätzbarem Werte sein. Aber nur das erste der sechs Bücher ist uns überliefert worden, und zwar nicht

im Originale, sondern in einer nicht sehr zuverlässigen Übersetzung Rufins von Aquileja (Migne, PP Gr. XVII 521—616). Hieronymus wenigstens wirft dieser Übersetzung willkürliche Abweichungen vom griechischen Texte, namentlich eigenmächtige Abänderungen anstößiger Stellen über den Sohn und den Heiligen Geist „in bonam partem", vor (Hier. a. a. O. I, 8; II, 23; III, 12). Auch Photius hat den Originaltext des Ganzen noch in Händen gehabt. Ein klarer Einblick in die Disposition und Gliederung läßt sich jedoch aus seinem Referate (Bibl. cod. 118) nicht gewinnen. Im ersten Buche werden einer Reihe von Anklagen auf heterodoxe Lehrmeinungen orthodoxe oder orthodox klingende Aussprüche des Angeklagten selbst nebst gelegentlichen Erläuterungen entgegengestellt (vgl. oben S. 126). Im zweiten Buche war nach einer Bemerkung Eusebs (Hist. eccl. VI, 23, 4) von den Verwicklungen die Rede, welche die um 230 zu Cäsarea erfolgte Ordination des Origenes zum Priester nach sich zog (vgl. § 48, 2). Im sechsten Buche vertrat Eusebius wiederum die Rechtgläubigkeit des Origenes (ebd. VI, 36, 4) und versuchte unter anderem die neuen Angriffe des hl. Methodius von Olympus zurückzuweisen (Hier. a. a. O. I, 11). Eine Notiz bei Sokrates endlich (Hist. eccl. IV, 27) scheint die Vermutung herauszufordern, daß die Dankesrede Gregors des Wundertäters an Origenes vom Jahre 238 der Apologie beigegeben wurde.

Daß die fünf ersten Bücher von Pamphilus während seiner Kerkerhaft und das letzte Buch von Eusebius verfaßt wurde, berichtet Photius (a. a. O.) ausdrücklich. Rufinus veröffentlichte die Übersetzung des ersten Buches unter dem Namen des hl. Pamphilus. Eusebius selbst spricht von der „von uns und dem hl. Märtyrer Pamphilus verfaßten Schutzschrift für Origenes, welche wir tadelsüchtiger Menschen wegen gemeinsam mit allem Fleiße ausgearbeitet haben" (Eus. a. a. O. VI, 33, 4). Freilich redet Eusebius auch kurzweg von „unserem Berichte in dem zweiten Buche der Schutzschrift, welche wir für Origenes ausgearbeitet haben" (ebd. VI, 23, 4) und wiederum von „dem sechsten Buche der von uns verfaßten Schutzschrift für Origenes" (ebd. VI, 36, 4); die fünf ersten Bücher waren eben, wie Photius bezeugt, von Pamphilus unter den Augen Eusebs niedergeschrieben worden (*συμπαρόντος καὶ Εὐσεβίου ἐξεπονήθησαν*, Phot. a. a. O.). Hat Eusebius in der Biographie des hl. Pamphilus gesagt, der Märtyrer habe nur Briefe an Freunde geschrieben, so hat er entweder in summarischer und ungenauer Weise die ganze Apologie für sich in Anspruch nehmen oder aber, und dies dürfte das Wahrscheinlichere sein, eine schriftstellerische Tätigkeit des Märtyrers während seines früheren Lebens in Abrede ziehen wollen.

Eine andere Deutung der Worte ward Hieronymus nicht durch historische, sondern durch dogmatisch-polemische Rücksichten nahe

gelegt. Im Jahre 392 schrieb Hieronymus, zuerst habe Pamphilus und dann habe Eusebius ein „apologeticum pro Origene“ verfaßt (De vir. ill. c. 75). Zehn Jahre später, in seinen Büchern gegen Rufinus, nahm er diese Angabe als unzutreffend zurück, um nunmehr zu behaupten, nicht Pamphilus, der verehrungswürdige Märtyrer, sondern Eusebius, der arianische Ketzer, sei der eigentliche Autor der Apologie (sex libros Eusebius Caesariensis episcopus, Arianae quondam signifer factionis, pro Origene scripsit horum tu primum librum vertis sub nomine martyris, Hier., Apol. adv. Ruf. I, 8; vgl. II, 23; III, 12 al.). Inzwischen hatte Hieronymus Origenes als einen Häretiker fallen gelassen, war an die Spitze der Antiorigenisten getreten und witterte hinter der Übersetzung Rufins origenistische Propaganda (perspicuum est te idcirco librum hunc disseminare voluisse, ut sub persona martyris haeresim introduceres, ebd. II, 23). Die frühere Angabe enthielt das Richtige. Bei der Abfassung der fünf ersten Bücher der Apologie durch Pamphilus hat Eusebius, soviel wir wissen, sich auf die Rolle eines Beraters beschränkt.

Auch Gennadius ist in die Irre gegangen, wenn er zu erzählen weiß, Rufinus habe des Märtyrers Pamphilus Buch „Adversum mathematicos“ ins Lateinische übersetzt (Genn., De vir. ill. c. 17). Es liegt aber wohl nicht eine Verwechslung der Apologie für Origenes mit einer anderweitigen Schrift vor, sondern ein Mißverständnis der Mitteilungen Rufins (Apol. I, 11) über die Veranlassung seiner Übersetzung des ersten Buches der Apologie. Rufinus hatte seinen mit „opuscula adversus fatum vel mathesim“ beschäftigten Freund Makarius auf die Apologie des hl. Pamphilus verwiesen (Pamphilum martyrem dixi quadam ex parte tale aliquid operis conscripsisse in apologetico suo), und Makarius verlangte nun mit Ungestüm nach einer lateinischen Übersetzung dieser Apologie. Daraus muß Gennadius geschlossen haben, die Apologie sei „adversum mathematicos“ gerichtet, während Rufinus nur sagen wollte, in dem ersten Buche der Apologie komme auch etwas über astrologischen Fatalismus vor [1].

Über die handschriftliche Überlieferung der lateinischen Übersetzung des ersten Buches der Apologie s. Preuschen bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 580. Gedruckt ist diese Übersetzung unter den Werken des Origenes; so in der Ausgabe dieser Werke von de la Rue, Paris 1733 bis 1759, IV 2, 3—48; in der Ausgabe von Lommatzsch, Berlin 1831 bis 1848, XXIV 263—412; bei Migne, PP. Gr. XVII 521—616. Dieselbe steht auch bei Gallandi, Bibl. vet. Patr. IV 7—40. Dagegen findet man bei Routh, Reliquiae Sacrae IV [2] 339—392 nur einen Auszug aus der Übersetzung, „plerumque omissis excerptis ex Origene, quae tantum Latine supersunt“

---

[1] Rufinus meinte jedenfalls die Stelle Apol. pro Orig. I, c. 1, bei Migne, PP. Gr. XVII 551. Über das Mißverständnis des Gennadius vgl. Br. Czapla, Gennadius als Literarhistoriker, Münster i. W 1898, 47 f.

Die Zeugnisse des Altertums über die Apologie sind bei Routh a. a. O. III 485—512 zusammengestellt.

Einige kleine, inhaltlich zusammengehörige Bruchstücke der Apologie sind in syrischer Übersetzung überliefert, und zwar unter der Aufschrift: S. Gregorii Thaumaturgi episcopi Neocaesarensis ex sermone de resurrectione, gedruckt bei de Lagarde, Analecta Syriaca, Lips. et Lond. 1858, 64—65; bei Pitra, Analecta sacra IV 120—122 376—377. Die vier ersten Stücke sind dem fünften Kapitel des ersten Buches der Apologie entnommen; das fünfte und letzte Stück findet sich in der Übersetzung Rufins nicht. Näheres bei V Ryssel, Gregorius Thaumaturgus, Leipzig 1880, 47—51. Die Zueignung dieser Fragmente an Gregor den Wundertäter ist jedenfalls mit Ryssel (ebd. 47) aus der Überlieferung der Apologie zu erklären. Sokrates (Hist. eccl. IV, 27) bemerkt ausdrücklich, daß die Apologie ihm in Verbindung mit der Dankesrede Gregors an Origenes vorlag, und läßt wenigstens vermuten, daß die Verfasser selbst ihrer Apologie jene Dankesrede beigelegt oder einverleibt haben.

3. Bemühungen um den Bibeltext. — In Alexandrien und Ägypten gebrauchte man im 4. Jahrhundert die Septuaginta-Rezension des Hesychius, in den Kirchen von Antiochien bis nach Konstantinopel die Rezension Lucians und in Palastina den sog. hexaplarischen Text, wie er in den Hexapla und Tetrapla des Origenes vorlag und von Pamphilus und Eusebius in Abschriften verbreitet worden war (mediae inter has provinciae Palaestinos codices legunt, quos ab Origene elaboratos Eusebius et Pamphilus vulgaverunt, Hier., Praef. in Paral.; Apol. adv. Ruf. II, 27). Auch auf zuverlässige Abschriften des Neuen Testamentes nach der Textgestalt, welche Origenes gebraucht und seinen exegetischen Schriften zu Grunde gelegt hatte, haben Pamphilus und Eusebius großen Fleiß verwendet (vgl. § 48, 3). Unter den noch erhaltenen Bibelhandschriften, den alttestamentlichen sowohl wie den neutestamentlichen, finden sich nicht wenige direkte oder indirekte Kopien von Codices, welche Pamphilus und Eusebius selbst geschrieben bzw. korrigiert haben [1].

Die Tätigkeit des hl. Pamphilus im besondern scheint sich aber auch auf Herstellung und Kollation von Bibelhandschriften beschränkt zu haben. Eine neue Rezension des Bibeltextes hat er, soweit ersichtlich, nicht veranstaltet. Die allerdings weitverbreitete Annahme einer Pamphilus-Rezension des Alten Testamentes dürfte sich weder durch die Zeugnisse des hl. Hieronymus noch durch die Unterschriften von Bibelcodices begründen lassen [2]. Für die Existenz einer Pam-

---

[1] Bezüglich alttestamentlicher Handschriften s. E. Lindl, Die Oktateuchkatene des Prokop von Gaza und die Septuagintaforschung, München 1902, 94 ff; bezüglich neutestamentlicher Handschriften W Bousset, Textkritische Studien zum Neuen Testament, Leipzig 1894 (Texte u. Untersuchungen XI 4), 45 ff.

[2] Manche Unterschriften reden von einem *διορθοῦν* des hl. Pamphilus, wie z. B. die nach Tischendorfs Urteil ins 7. Jahrhundert zurückreichende Bemerkung eines Korrektors des Codex Sinaiticus: *ἀντεβλήθη πρὸς παλαιώτατον λίαν ἀντίγραφον δε-*

philus-Rezension des Neuen Testamentes sind namentlich Bousset und Frhr. v. d. Goltz eingetreten, ohne jedoch ihre These zu ausreichender Wahrscheinlichkeit erheben zu können, wenngleich zugestanden werden muß, daß die Akten über diese Frage noch nicht geschlossen sind[1].

Unter dem Namen eines Euthalius, welcher in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts in Ägypten gelebt haben und Diakon und später Bischof gewesen sein sollte, hat zuerst L. A. Zaccagni, Rom 1698, Bearbeitungen des Textes der paulinischen Briefe, der Apostelgeschichte und der katholischen Briefe herausgegeben (abgedruckt bei Migne, PP Gr. LXXXV 619 bis 790). Eines der drei Stücke, die Bearbeitung der Apostelgeschichte (ἔκθεσις κεφαλαίων τῶν πράξεων, expositio capitum actuum apostolorum) ist in der Handschrift Nr 15 der Apostelgeschichte (cod. Coislin. 25) unter dem Namen des hl. Pamphilus überliefert und nach dieser Handschrift unter dem Namen des hl. Pamphilus veröffentlicht worden von B. de Montfaucon (Bibliotheca Coisliniana, Paris. 1715, 78—82; abgedruckt bei Migne, PP. Gr. X 1549—1558). J. A. Robinson (Euthaliana: Texts and Studies III 3, Cambridge 1895) hat nachgewiesen, daß diese Arbeit schichtenweise entstanden ist und verschiedenen Händen angehört. In der Grundschrift, welche dem 4. Jahrhundert entstammte, waren die genannten biblischen Texte nur nach Sinnzeilen (stichisch) geschrieben. Im 5. Jahrhundert, wie es scheint, wurden die stichometrische Ausmessung der Texte, die Kollation mit Pamphilus-Codices und sonstige Nachträge beigefügt. Vgl. E. v. Dobschütz, Euthaliusstudien: Zeitschr. f. Kirchengesch. XIX (1899) 107—154. — Diese Notiz mag hier genügen. An einer späteren Stelle soll auf die neueren Verhandlungen über Euthalius und die ihm beigelegte Arbeit näher eingegangen werden.

§ 68. Der Dialog De recta in Deum fide.

Unter dem Namen des Origenes ist griechisch und lateinisch ein umfangreicher Dialog überliefert, welcher in zwei Teilen die Lehren der Gnostiker Marzion und Bardesanes bzw. Valentinus bekämpft. Der griechische Text wurde zuerst 1674 durch J. R. Wetstein herausgegeben; die lateinische, von Rufinus von Aquileja gefertigte Übersetzung hat erst C. P Caspari 1883 ans Licht gezogen. Ein Vergleich läßt alsbald erkennen, daß die lateinische Übersetzung den ursprünglichen Wortlaut der Schrift im großen und ganzen getreu bewahrt hat, während der griechische Text wenigstens an einzelnen Stellen deutliche Spuren einer späteren Überarbeitung aufweist[2].

διορθωμένον χειρὶ τοῦ ἁγίου μάρτυρος Παμφίλου. Dieses *διορθοῦν* ist nicht von einer Revision oder Korrektur des biblischen Textes, sondern von der Korrektur oder Kollation der jedesmaligen Abschrift zu verstehen.

[1] S. vorhin S. 89.

[2] Siehe Zahn in der Zeitschr. f. Kirchengesch. IX (1887—1888) 196 ff. Vgl. jedoch die neue Ausgabe des Dialoges von van de Sande Bakhuyzen, Leipzig 1901, Einleit. XVIII—XXII XLI—XLIX. van de Sande Bakhuyzen hat nachgewiesen, daß die Überarbeitung des griechischen Textes nicht so weitreichend und tiefgehend gewesen ist, wie Zahn behauptete, und daß anderseits die Übersetzung Rufins nicht den Grad von Treue und Zuverlässigkeit besitzt, welchen Zahn ihr zusprach. Dabei

Besonders lehrreich ist eine Stelle gegen Eingang, an welcher die lateinische Übersetzung sich noch in der Zeit der Christenverfolgungen bewegt, der griechische Text hingegen schon die Tage des Friedens zwischen Staat und Kirche kennt[1]

Der ursprüngliche Titel des Dialoges ist unbekannt. Die gebräuchlich gewordene Bezeichnung, de recta in Deum fide, *περὶ τῆς εἰς θεὸν ὀρθῆς πίστεως*, ist einem dem griechischen Texte in den Handschriften beigegebenen Prologe entnommen, welcher indessen nicht auf die Hand des Verfassers zurückgeht, wie er denn auch in der lateinischen Übersetzung fehlt[2]. In mehreren griechischen Handschriften sowie auch in der einzigen Handschrift der lateinischen Übersetzung ist die Schrift in fünf Bücher oder Dialoge abgeteilt, vermutlich mit Rücksicht darauf, daß dem einen Verfechter der Orthodoxie, Adamantius, fünf Anhänger der Häresie entgegentreten. Andere griechische Handschriften wollen drei Teile unterschieden wissen, ohne daß der Einteilungsgrund ersichtlich wäre. Von Haus aus zerfällt die Schrift in zwei Teile oder zwei Disputationen, eine mit Marzioniten und eine mit Bardesaniten und Valentinianern. Diese beiden Teile bilden jedoch nur einen Dialog. Gleich zu Beginn des ersten Teiles wird Eutropius, ein philosophisch gebildeter Heide, von den streitenden christlichen Parteien zum Schiedsrichter erwählt und er waltet seines Schiedsrichteramtes bis zum Schlusse des zweiten Teiles. Am Ende des ersten Teiles erhebt er sich, um Adamantius den Sieg über die Vertreter des Marzionitismus zuzuerkennen, und am Ende des zweiten Teiles erhebt er sich wiederum, um auch die Bardesaniten und Valentinianer für Irrlehrer zu erklären. Er hat sich im Laufe der Verhandlungen immer mehr von der Wahrheit der Lehre des Adamantius überzeugen lassen und wünscht nunmehr in die katholische Kirche aufgenommen zu werden.

Im ersten Teile disputiert Adamantius mit Megethius und Markus. Megethius vertritt den vulgären Marzionitismus und behauptet drei Prinzipien (*ἀρχαί*), einen guten Gott, den Vater Christi und Gott der Christen, einen mittleren Gott, den nur gerechten Demiurgen und Gott der Juden, und einen bösen Gott, den Teufel, den Gott der Heiden. Zugleich will Megethius beweisen, daß es nur ein echtes

---

bleibt jedoch bestehen, daß Rufin in der Übersetzung unseres Dialoges viel weniger eigenmächtig geschaltet hat als in der Übersetzung so mancher echten Schriften des Origenes. Zu dogmatischen Korrekturen gab eben der Dialog keinen Anlaß. In der Vorrede seiner Übersetzung, welche einem gewissen Paulus gewidmet ist, sagt Rufin von der Hauptperson des Dialoges, Adamantius, mit Recht, es liege klar zu Tage, „quam catholice, quam integre ecclesiastici dogmatis defensor exstiterit“

[1] Siehe die genannte neue Ausgabe 40—41. Der griechische Text und die lateinische Übersetzung sind hier einander gegenübergestellt.

[2] S. den Text des Prologes in der neuen Ausgabe XXIII.

Evangelium, das Evangelium der Marzioniten, gebe, und alle andern Evangelien falsch seien. Markus trägt einen verschärften, dem kirchlichen Glauben noch schroffer widersprechenden Marzionitismus vor. Er kennt nur zwei Prinzipien, den guten Gott der Christen und den bösen Weltschöpfer, welcher auch der Gott der Juden gewesen sei. Und während Megethius, in die Debatte zwischen Adamantius und Markus eingreifend, den guten Gott gekommen sein läßt, um die Seele, aber nicht auch den Leib des Menschen zu retten, ist nach Markus weder Leib noch Seele, sondern nur der Geist erlösungsfähig. Als Heilige Schrift will auch Markus nur das Evangelium und das Apostolikum Marzions anerkennen. Im zweiten Teile des Dialoges steht, wie schon gesagt, die Lehre des Bardesanes zur Diskussion. Der Verteidiger derselben, Marinus, stellt drei Thesen auf: Der Teufel oder das Böse könne nicht von Gott geschaffen sein, der Logos könne nicht menschliches Fleisch angenommen haben, der menschliche Leib könne nicht wieder auferstehen. Nach Erledigung der ersten These wird die Verhandlung mit Marinus durch ein längeres Gespräch zwischen Adamantius und den Valentinianern Droserius und Valens unterbrochen, welches sich gleichfalls um den Ursprung des Bösen dreht. So deutlich es sich auch als eine bloße Episode abhebt, so sicher hat dieses Gespräch doch als echter und ursprünglicher Bestandteil des Dialoges zu gelten. Kaum sind Droserius und Valens zum Schweigen gebracht, so nimmt Marinus die Rede wieder auf, um die Menschwerdung des Logos und die Auferstehung des Fleisches zu bekämpfen. Übrigens mischt sich auch der vorhin genannte Marzionit Megethius wiederholt in die Verhandlungen mit Marinus ein, und Adamantius erklärt zweimal mit Rücksicht auf den gleichfalls anwesenden Megethius seine Bibelzitate dem Evangelium und Apostolikum der Marzioniten entnehmen zu wollen [1].

Der Verfasser verrät eine treffliche, dialektische und theologische Schulung. Sein Adamantius ist ein recht schlagfertiger Advokat. Auch die Gedrängtheit und Präzision des Ausdrucks verdient Anerkennung. Die Anlage des Ganzen aber ist steif und unbeholfen. Ein Kunstwerk kann der Dialog nicht genannt werden. Es fehlt durchaus an einer entsprechenden Vermittlung und Verknüpfung der einzelnen Abschnitte und Szenen. Ein schreiender Verstoß gegen die Forderungen ästhetischen Geschmackes liegt insbesondere darin,

[1] S. die neue Ausgabe 200—201 und 222—223. Trotz dieser und anderer ähnlichen Stellen hält der Herausgeber (xv) es für wahrscheinlich, daß Adamantius bzw. der Verfasser des Dialoges niemals eine marzionitische Bibel in Händen gehabt, sondern ältere antimarzionitische Schriften benutzt habe, in welchen Mitteilungen über die marzionitische Bibel enthalten waren. Mit größerem Rechte, wie es scheint, entschied Zahn (Gesch. des ntl Kanons II 419 ff) sich für die Annahme, es sei direkt und unmittelbar aus der Bibel Marzions geschöpft worden.

daß im zweiten Teile, während der Auseinandersetzung zwischen Adamantius und Marinus, ganz unmotiviert die Valentinianer Droserius und Valens auf der Bühne erscheinen, und nachdem sie ihre Rolle ausgespielt haben, Marinus, wie wenn nichts vorgefallen wäre, zu einer weiteren These übergeht, während Droserius und Valens spurlos von der Bildfläche verschwinden. Dieses Gespräch des Adamantius mit den Valentinianern, eine aus dem Zusammenhange des Dialoges herausfallende Abschweifung, ist auch keine Schöpfung des Verfassers, ist vielmehr sozusagen seinem ganzen Umfange nach der Schrift des hl. Methodius von Olympus über den freien Willen entlehnt (vgl. unten § 74, 3, b). Der Freude am Kompilieren ist die Einheitlichkeit des Werkes zum Opfer gefallen. Ausgiebige Benutzung älterer Vorlagen macht sich auch an andern Stellen bemerkbar. In dem Schlußabschnitte des zweiten Teiles, über die Auferstehung des Fleisches, ist die Schrift des hl. Methodius über die Auferstehung (§ 74, 3, c) nicht sowohl verwertet, als vielmehr geplündert worden [1]. Dem ersten Teile muß eine antimarzionitische Schrift zu Grunde liegen, welche auch schon Irenäus und Tertullian bekannt gewesen zu sein scheint und welche nach Zahn mit der verloren gegangenen Schrift des Apologeten Theophilus von Antiochien gegen Marzion (Eus., Hist. eccl. IV, 24) identifiziert werden darf [2]

Auf die Frage nach seiner Herkunft gibt der Dialog selbst keine direkte Antwort. In dem schon erwähnten Prologe der griechischen Handschriften, welcher jedoch nicht dem Verfasser angehört, wird der Dialog als ein Werk „des Adamantius oder Origenes“, *Ἀδαμαντίου τοῦ καὶ Ὠριγένους*, bezeichnet, und die Übersetzung Rufins ist in der einzigen bisher bekannt gewordenen Handschrift, aus dem 12. Jahrhundert, „libri Adamantii Origenis adversus haereticos numero quinque“ betitelt. Dieser Titel wird nun freilich nicht auf den Übersetzer, sondern auf irgend einen Abschreiber zurückzuführen sein; ohne Zweifel aber hat auch Rufin selbst den Adamantius des Dialoges mit dem großen Alexandriner identifiziert und zugleich für den Verfasser des Dialoges gehalten [3]. Ebenso reden schon Basilius und Gregor von Nazianz von „dem Dialoge des Origenes gegen Marzio-

---

[1] Über den Umfang der Ausbeutung der genannten Schriften des hl. Methodius s. van de Sande Bakhuyzen, Der Dialog des Adamantius usw. XXXVII ff.

[2] Siehe Zahn in der Zeitschr. f. Kirchengesch. IX 230 ff.

[3] Die gegen Ende des Dialoges in der lateinischen Handschrift stehenden Worte „Origenes qui et Adamantius“ (in der neuen Ausgabe 237—241) sind nicht beweiskräftig, weil allem Anscheine nach spätere Erweiterung eines ursprünglichen „Adamantius“ (vgl. ebd. XVII f). Die Schlußbemerkung der Vorrede Rufins aber: „considerans, quam catholice, quam integre ecclesiastici dogmatis defensor exstiterit (sc. Adamantius), arbitror quod suinum et foetidum quorundam vitium de conculcandis verborum margaritis et rumpendis doctoribus perhorrebis“, ist jedenfalls im Hinblick auf die Streitigkeiten über die Rechtgläubigkeit des Origenes geschrieben.

niten und andere Häretiker (*ἐν τῷ Ὠριγένους πρὸς Μαρκιωνιστὰς καὶ ἄλλους αἱρετικοὺς διαλόγῳ*), in welchem Eutropius der Richter und Megethius der Gegner ist" (Philoc. Orig. c. 24, 8)[1]. Dagegen führt Theodoret von Cyrus, mit augenscheinlicher Bezugnahme auf unsern Dialog, neben Origenes und außer Origenes einen Adamantius unter den antihäretischen Schriftstellern auf (Haeret. fab. comp. praef.; I, 25).

Der Ursprung der Meinung, Adamantius sei der Verfasser, liegt zu Tage. Die Hauptperson der Schrift, der Anwalt der Kirchenlehre, ist, wie es in ähnlichen Fällen nicht selten geschah[2], zum Verfasser der Schrift gestempelt worden. Es erklärt sich auch leicht, daß man den Namen Adamantius auf Origenes bezog. Origenes hat vielleicht schon bei Lebzeiten den Beinamen Adamantius geführt (§ 48, 2), und ein anderer Kirchenschriftsteller des Altertums mit Namen Adamantius ist nicht bekannt. Allerdings wird nun durch innere Gründe — es sei nur die Benutzung von Schriften des hl. Methodius hervorgehoben — die Autorschaft des Origenes sofort als eine Unmöglichkeit erwiesen. Möglich aber bleibt es, daß schon der Verfasser selbst unter Adamantius Origenes hat verstanden wissen wollen. Der berühmte Alexandriner wäre eben des Glanzes seines Namens wegen zum Vorkämpfer des von Häretikern angefeindeten Glaubens der Kirche gemacht worden, ähnlich wie etwa Rabbi Tryphon oder Tarphon seines besondern Rufes wegen von Justin dem Märtyrer als Repräsentant des das Christentum befehdenden Judentums benutzt wurde. Diese Annahme[3] leidet indessen an großer Unwahrscheinlichkeit. Die notwendige Voraussetzung, daß der Verfasser ein Verehrer des Origenes gewesen, trifft nicht zu. Der Verfasser läßt seinen Adamantius mit allem Nachdruck eben jene Lehre von der Auferstehung verteidigen, welche Origenes bekämpft hat (vgl. § 48, 10, c), und er gibt überdies seinem Adamantius die Waffen in die Hand, welche Methodius, der schärfste Antiorigenist, geschmiedet hatte. Die Sprecher des Dialoges sind wohl sämtlich keine geschichtlichen Personen, sondern literarische Figuren. Der Name Adamantius im besondern dürfte lediglich seiner etymologischen Bedeutung wegen gewählt worden sein, weil der Vertreter des kirchlichen Glaubens sich als einen „Mann von Stahl" bewährt, an welchem alle Angriffe der Häresie ohnmächtig abprallen. Und wenn der heidnische Schiedsrichter den Namen Eutropius erhält, so dürfte darin ein Hinweis auf

---

[1] The Philocalia of Origen, by J. A. Robinson, Cambridge 1893, 225 f. Es liegt kein Grund vor, daran zu zweifeln, daß die zitierten Worte von den Bearbeitern der Philokalia selbst herrühren (gegen van de Sande Bakhuyzen, Der Dialog des Adamantius usw. XIII).

[2] Z. B. bei dem Dialoge „des Bardesanes" gegen das Fatum. S. Bd I 338 f.

[3] Zahn (in der Zeitschr. f. Kirchengesch. IX 209 ff) hat dieselbe befürwortet; van de Sande Bakhuyzen (a. a. O. XVII f) hat sie abgelehnt.

die „gute Sinnesart“ liegen, welche dieser Schiedsrichter dadurch bekundet, daß er Adamantius die Palme reicht und zum kirchlichen Glauben übertritt.

Auf Bestimmung der Persönlichkeit des Verfassers muß vorläufig verzichtet werden. Das Datum der Schrift aber läßt sich mit ausreichender Sicherheit auf etwa 295—305 fixieren. Als terminus a quo ist die freilich nicht genau festzustellende, aber spätestens in die Jahre 300—310 fallende Abfassungszeit der genannten Schriften des hl. Methodius anzusehen. Als terminus ad quem hat das Ende der Christenverfolgungen oder das Jahr 313 mit seinen entscheidenden Ereignissen, dem Mailänder Edikte und dem Tode des Maximinus, zu gelten. Zur Zeit der Entstehung des Dialoges nämlich waren Christenverfolgungen von seiten der römischen Kaiser an der Tagesordnung (in persecutionibus sumus semper etc.). Die Worte, welche dies besagen, sind, wie schon bemerkt, nur in der lateinischen Übersetzung noch erhalten, während sie in dem überlieferten griechischen Texte eine durchgreifende Umgestaltung, ja eine Verkehrung in das Gegenteil erfahren haben. In den Tagen, in welchen der griechische Text überarbeitet wurde, war eben schon eine völlige Wendung der Dinge zum Besseren eingetreten. Der Kaiser war christlich geworden und bereits zu entschieden christlichen Regierungsmaßnahmen übergegangen, er hatte christliche Kirchen erbaut und den Götzendienst unterdrückt *(νῦν δὲ τοῦ βασιλέως ὄντος θεοσεβοῦς κτλ.)*[1]. Es ist offenbar nicht von einem beliebigen christlichen Kaiser, sondern von dem ersten christlichen Kaiser, Konstantin, die Rede, und der überarbeitete griechische Text mag etwa aus den Jahren 325—335 stammen. Die Heimat oder der Wohnort des Verfassers bleibt zweifelhaft. Zahn dürfte indessen das Richtige treffen, wenn er das westliche, vorwiegend griechische Syrien, Antiochien und seine Umgebung, in Vorschlag bringt[2]. Da nämlich der Verfasser Schriften des hl. Methodius von Olympus so frühzeitig, jedenfalls bald nach ihrer Abfassung, verwerten konnte, so wird er in Kleinasien oder doch in der Nähe Kleinasiens zu suchen sein, und da er so lebhaftes Interesse an der Unterdrückung der Lehre des Bardesanes nahm, so wird er in Syrien gelebt haben, weil jene Lehre, aus Edessa stammend, nur in ihrem Vaterlande größere Bedeutung erlangt zu haben scheint[3].

---

[1] S. die neue Ausgabe 40—41. Vielleicht ist auch an einer späteren Stelle, 242—243, der griechische Text mit Rücksicht auf die veränderten Zeitverhältnisse umgestaltet worden. Vgl. die Einleitung der Ausgabe XIX.

[2] Zahn a. a. O. 238 f.

[3] Zahn macht noch ein weiteres Argument geltend: „Zu Antiochien, vor dessen Toren man syrisch sprach, paßt es vorzüglich, daß Adamantius die Worterklärung von Mammonas mit den Worten gibt: Pecuniam dicit gentili lingua. Ein Alexandriner oder ein Okzidentale würde das semitische Wort nicht aus der Volkssprache, sondern

Der griechische Text des Dialoges ist durch mindestens zehn Handschriften überliefert, welche jedoch sämtlich auf einen und denselben Archetypus zurückgehen. Dieser Archetypus aber war namentlich in dem zweiten, gegen Bardesaniten und Valentinianer gerichteten Teil des Dialoges schon stark verderbt. Außerdem war durch einen Fehlgriff des Buchbinders ein ganzer Quaternio, welcher nach Ausweis des Zusammenhanges und der lateinischen Übersetzung Rufins dem zweiten Teile angehört, in den ersten Teil hineingeraten. S. van de Sande Bakhuyzen in der Einleitung seiner sogleich zu nennenden Ausgabe des Dialoges xxvi ff.

Die erste Ausgabe des griechischen Textes veranstaltete J. R. Wetstein, Basel 1674. Vor dem Erscheinen derselben waren indessen bereits drei lateinische Übersetzungen des griechischen Textes ausgegeben worden: von J. Picus (Picot), Paris 1556; von J. Perionius, Paris 1556; und von L. Humfridus (Humfrey), Basel 1571. Eine zweite, über Wetsteins Leistung nicht weit hinausgehende Edition des griechischen Textes lieferte der Mauriner Charles de la Rue in seiner Ausgabe der Werke des Origenes, Paris 1733—1759, I 800—872. Abdrücke dieser Edition finden sich in der Ausgabe der Werke des Origenes von C. H. Ed. Lommatzsch, Berlin 1831—1848, XVI 246—418, sowie bei Migne, PP Gr. XI 1711—1884.

Die lateinische Übersetzung Rufins ward nach einer Schlettstadter Handschrift des 12. Jahrhunderts mit bekannter Sorgfalt herausgegeben von C. P. Caspari, Kirchenhistorische Anecdota I, Christiania 1883, 1—129; vgl. III—IV. Eine andere Handschrift ist nicht bekannt.

Eine tüchtige neue Ausgabe des griechischen Textes sowohl wie der Übersetzung Rufins lieferte W H. van de Sande Bakhuyzen: Der Dialog des Adamantius περὶ τῆς εἰς θεὸν ὀρθῆς πίστεως, Leipzig 1901 (die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte). Zur Kritik vgl. P Koetschau in der Theol. Literaturzeitung 1901, 474—480. Koetschau hält es für einen methodischen Fehler, daß van de Sande Bakhuyzen die zehn Handschriften des griechischen Textes als mehr oder weniger gleichwertige Zeugen behandelte, weil sich nachweisen lasse, daß die älteste dieser Handschriften, cod. Venetus 496 saec. XII, zugleich die Vorlage der neun übrigen gebildet habe, diese neun also keinen selbständigen Wert beanspruchen könnten. Die Beweisführung Koetschaus ist etwas sprunghaft. Jedenfalls aber ist die Berücksichtigung der neun jüngeren Handschriften, schon wegen der Geringfügigkeit ihrer Abweichungen von der älteren, von keinem irgendwie erheblichen Einflusse auf die Gestaltung des Textes gewesen.

F. J. A. Hort im Dictionary of Christian Biography I (1877) 39—41 s. v. Adamantius. Th. Zahn, Die Dialoge des „Adamantius" mit den Gnostikern: Zeitschr. f. Kirchengesch. IX (1887—1888) 193—239. Ders., Gesch. des ntl Kanons II 2 (1892), 419—426 (der Dialog als Hilfsmittel

---

aus der bestimmten, in seinem Lande und seinen Lesern unbekannten syrischen oder hebräischen Sprache erklärt haben. Hier dagegen redet einer, der griechisch schreibt, in einer Gegend, deren Bauern syrisch sprechen." Dieses Argument ist nicht stichhaltig. Erstens lautet die Erklärung des Wortes Mamonas (Mt 6, 24) nur im Lateinischen: pecuniam dicit gentili lingua, im Griechischen dagegen: *τὰ χρήματα, τὰ ἀργυρά* (in der neuen Ausgabe 58 f), und die Worte gentili lingua sind deshalb sehr wahrscheinlich als ein Zusatz von der Hand Rufins zu betrachten. Zweitens muß Rufin seine Übersetzung in Italien gefertigt haben; laut der Vorrede war er kurz vorher in Padua gewesen. Drittens ist gentilis lingua nicht Volkssprache (rustica lingua), sondern fremdländische oder barbarische, d. h. nicht römische Sprache.

zur Wiederherstellung des Neuen Testamentes Marzions). Preuschen bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I (1893) 478—480. van de Sande Bakhuyzen in der Einleitung seiner vorhin genannten Ausgabe.

§ 69. Die Apostolische Didaskalia.

Apostolische Didaskalia pflegt eine unter der Maske der Apostel auftretende Sammlung von Sittenvorschriften und Rechtsnormen genannt zu werden, der älteste uns bekannte Versuch eines „corpus iuris canonici“ Die früher besprochene Didache oder Zwölfapostellehre, ein altkirchliches Rituale, hat dem unbekannten Verfasser als Vorlage und Quelle gedient, während seine eigene Arbeit eine hervorragende Stelle unter den Materialien einnahm, aus welchen eine spätere Hand die Apostolischen Konstitutionen schuf. Alle drei Schriften scheinen auf syro-palästinensischem Boden erwachsen zu sein.

Der griechische Urtext der Didaskalia ist bis auf verschwindend geringe Bruchstücke zu Grunde gegangen. Vollständig ist dieselbe nur in einer syrischen Übersetzung erhalten, welche schon 1854 durch de Lagarde nach einer Handschrift des 9. oder 10. Jahrhunderts herausgegeben wurde [1]. Die Übersetzung selbst reicht jedenfalls in viel frühere Zeiten zurück und macht durchaus den Eindruck einer treuen und zuverlässigen Wiedergabe des Originals. Nur die Abteilung des Textes in 26 Kapitel weckt Bedenken, insofern sie dem Inhalt so wenig angemessen ist, daß sie wohl kaum auf den Verfasser zurückgeführt werden kann. Die Vertrauenswürdigkeit und Ursprünglichkeit des Textes erschloß Funk im Jahre 1891 aus inneren Gründen [2]. Wenige Jahre später sollte dieselbe durch eine überraschende Entdeckung sichergestellt werden. In dem unteren Texte einer Palimpsesthandschrift der Kapitularbibliothek zu Verona fanden sich bedeutende, etwa drei Achtel des Ganzen ausmachende, Fragmente einer lateinischen Übersetzung der Didaskalia, welche Hauler, soweit es möglich war, entzifferte und 1900 veröffentlichte [3]. Die Entstehung der in vulgärlateinischer Sprache verfaßten Übersetzung verlegt Hauler in das Ende oder die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts; die Handschrift d. h. der untere Text derselben dürfte bald nach 500 geschrieben sein. Die Fragmente erstrecken sich über die ganze Schrift von Anfang bis zu Ende, und der lateinische Wortlaut stimmt in allem wesentlichen mit dem syrischen Wortlaute auf das genaueste überein. Die beiden Übersetzungen decken sich also gegenseitig; sie sind nach einer und derselben Vorlage gefertigt; Spuren von Interpolationen zeigen sich weder hier noch dort. Die

[1] Didascalia apostolorum syriace, Lipsiae 1854.

[2] Funk, Die Apostolischen Konstitutionen, Rottenburg 1891, 40 ff.

[3] Didascaliae apostolorum fragmenta Ueronensia Latina, fasc. I, Lipsiae 1900.

Kapitelabteilung der syrischen Übersetzung jedoch ist der lateinischen Übersetzung fremd.

Die syrische Übersetzung trägt den Titel: „Didaskalia *(διδασκαλία)* d. h. katholische Lehre der zwölf Apostel und heiligen Jünger unseres Erlösers" Im Verlaufe des Textes ist wiederholt von „dieser katholischen Didaskalia" die Rede [1]. In der lateinischen Handschrift ist der Titel der Schrift nicht mehr zu erkennen.

Auf kunstgerechte Anlage und planmäßige Durchführung hat der Verfasser sehr wenig Wert gelegt. Die verschiedenen zur Behandlung kommenden Gegenstände sind in der Regel so äußerlich wie möglich aneinandergereiht, und auch innerhalb der kleineren Abschnitte mangelt es an geordnetem Gedankengange, während störende Wiederholungen sich häufen. Überdies leidet der Ausdruck an großer Breite und Weitschweifigkeit.

Den Eingang bilden Mahnungen an die Christen im allgemeinen (c. 1 im Syrischen) und an gewisse Stände im besondern, in erster Linie an die Ehegatten (c. 2—3). Alsdann wendet sich die Rede den Bischöfen zu, um die Erfordernisse zum bischöflichen Amte und die Pflichten und Rechte eines Bischofs zu entwickeln (c. 4—9). Mit auffälliger Einläßlichkeit und Dringlichkeit wird dabei dem Bischofe ein mildes Entgegenkommen gegen die Sünder an das Herz gelegt (c. 5—7). Die Vorschrift, den Bischof und den Bruder nicht zu richten, das Gericht vielmehr demjenigen zu überlassen, welchem es übertragen sei (c. 9), leitet zu den Streitsachen der Christen über (c. 10—11). Es wird vor Anrufung des Gerichtes der Heiden und vor Annahme eines Zeugnisses von Heiden gewarnt und bestimmt, das Gericht solle am Montag gehalten werden, damit bis zum Sonntag der Friede wiederhergestellt sei, und bei der Untersuchung solle ohne alles Ansehen der Person verfahren werden, wie wenn Christus selbst gegenwärtig sei und wie wenn es sich um ewiges Leben oder bittern Tod handle (c. 11). Ein weiterer Abschnitt betrifft die gottesdienstlichen Versammlungen (c. 12—13), welche schön und feierlich abgehalten werden sollen. Je nach Geschlecht und Alter sind den Mitgliedern der Gemeinde sorgfältig ihre Plätze in der Kirche anzuweisen (c. 12); den Laien ist die Pflicht der Teilnahme am sonntäglichen Gottesdienste auf das nachdrücklichste einzuschärfen (c. 13). Es folgen Bestimmungen über die Witwen, ihre Eigenschaften und Obliegenheiten (c. 14—15), über die Bestellung und die Aufgabe der Diakonen und der Diakonissen (c. 16) und über die kirchliche Armenpflege, insbesondere die Fürsorge für die Waisen (c. 17—18).

---

[1] Eine der betreffenden Stellen findet sich auch in den lateinischen Fragmenten, und hier heißt es, bei Hauler, Didascaliae usw. 67, „hanc catholicam Doctrinam"

Den um ihres Glaubens willen verurteilten Christen solle man von dem Schweiße seines Angesichtes Unterstützungen zukommen lassen, auch auf die Gefahr hin, selbst ergriffen zu werden (c. 19); das Martyrium bewirke volle Reinheit und Sündenfreiheit, die Taufe lösche zwar gleichfalls die früheren Sünden aus, aber nach dem Empfange der Taufe trete leicht wieder eine neue Verschuldung ein (c. 20). Fasten solle man das ganze Jahr hindurch am Mittwoch und am Freitag, in der Woche vor Ostern aber müsse man von Montag bis Donnerstag bei Brot, Salz und Wasser fasten und Freitag und Samstag sich aller Speisen enthalten (c. 21)[1]. Auf die Erziehung der Kinder sei die größte Sorgfalt zu verwenden (c. 22). Alle Häresien müsse man fliehen wie brennendes Feuer, mehr noch als das Schisma, weil sie noch größere Verdammnis bringen als dieses (c. 23). Die Häresien seien es gewesen, welche den zwölf Aposteln Anlaß gaben, in Jerusalem zusammenzukommen (zum Apostelkonzil) und bei dieser Gelegenheit gemeinsam die vorliegende Didaskalia zu schreiben (c. 24). Dann seien sie zum zweiten Male zu den Kirchen gegangen, um die Gläubigen zu befestigen und mit dem Hinweis auf die Vorhersagungen des Herrn vor den falschen Lehren zu warnen (c. 25). Die Judenchristen im besondern sollten die früheren Gewohnheiten aufgeben und Reinigungen, Besprengungen, Taufen und den Unterschied (der Speisen) nicht mehr für verbindlich erachten (c. 26)[2].

In seinen theologischen Ausführungen steht der Verfasser auf dem Boden der kirchlichen oder katholischen Lehre. Doch tritt die Theologie im engeren Sinne sehr in den Hintergrund, weil das Absehen der Schrift nur auf die christliche Sittenlehre und die kirchliche Verfassung und Disziplin gerichtet ist. Auf die Glaubenslehre geht dieselbe lediglich behufs Abwehr von Häresien ein, und diese Häresien sind der Gnostizismus und der Judaismus.

Der erste Blick auf die syrische Übersetzung ließ erkennen, daß die Vorlage des Übersetzers eine kürzere Rezension der sechs ersten Bücher der Apostolischen Konstitutionen darstellte. Fraglich konnte nur erscheinen, ob die kürzere Rezension auf Zusammenfassung der längeren oder aber die längere Rezension auf Erweiterung der kürzeren

---

[1] Zum Zweck einer biblischen Begründung dieser Fastengebote (c. 21) wird eine ganz eigentümliche Berechnung der Leidenswoche vorgetragen. Das Paschamahl wird auf den Abend des dritten Wochentages, d. i. des Dienstag, angesetzt. In der Nacht vom Dienstag auf den Mittwoch sei der Herr verraten und gefangen genommen worden. Am Mittwoch sei er im Gefängnis verblieben, während die Häupter des Volkes Rat über ihn hielten. Am Donnerstag sei er zu Pilatus ins Gefängnis geführt, in der folgenden Nacht, bei Anbruch des Freitag, vor Pilatus angeklagt und am Freitag gekreuzigt worden.

[2] Eine ausführlichere Inhaltsskizze der syrischen Übersetzung hat Funk, Die Apostolischen Konstitutionen 28 ff mit Unterstützung Socins entworfen.

beruhe. Indessen glaubte bereits der erste Herausgeber, de Lagarde, mit Sicherheit in dem längeren Texte den späteren, in dem kürzeren den früheren zu erkennen, und wenn im Verlaufe der Verhandlungen auch für das Gegenteil einzelne Stimmen abgegeben wurden, so hat nunmehr de Lagardes Urteil sich allgemeine Anerkennung errungen. Die Didaskalia ist die Grundschrift der sechs ersten Bücher der Apostolischen Konstitutionen, nicht ein Auszug aus denselben. Sie knüpft aber doch auch ihrerseits an ein älteres Vorbild an. Schon Bryennios, der Entdecker der Didache, bezeichnete seinen Fund als eine Quelle der Didaskalia bzw., da er die Didaskalia selbst nicht kannte, der sechs ersten Bücher der Apostolischen Konstitutionen, und diese These, welche freilich auch nicht unwidersprochen blieb, darf jetzt gleichfalls zu den gesicherten Forschungsergebnissen gerechnet werden. Die Didaskalia wollte für ihre Zeit etwas Ähnliches sein, wie es vordem die Didache gewesen war. Nicht nur in den allgemeinen Grundzügen, Zweck, Titel, Gegenstand, sind die beiden Schriften auf das engste miteinander verwandt, sie begegnen sich auch, wie Funk und namentlich Holzhey[1] zeigte, in einer Menge sehr hervorstechender Parallelstellen. Wenn übrigens Holzhey die Didaskalia geradezu „eine erweiterte, vermehrte und verbesserte Ausgabe der Didache" nannte, so ist dieser Ausdruck allerdings mißverständlich, weil die Didaskalia ihrer ganzen Haltung nach sich immerhin als eine eigenartige und selbständige Arbeit erweist, wenn ihr auch die Didache gewissermaßen als Muster vor Augen geschwebt hat. Gelegentliche Anleihen machte der Verfasser auch bei andern Schriften der christlichen Vorzeit, namentlich, wie es scheint, bei den Briefen des hl. Ignatius, bei dem apokryphen Petrusevangelium und vielleicht auch noch bei andern Apokryphen. Über diesen Punkt müssen weitere Untersuchungen noch mehr Licht verbreiten. Mit der ausgesprochensten Vorliebe aber schöpfte der Verfasser aus dem Borne der Heiligen Schrift. Hunderte von Stellen des Alten und Neuen Testamentes, darunter Stellen von erheblichem Umfange, hat er herübergenommen. Zur Beleuchtung der Pflicht des Bischofes, den bußfertigen Sündern gegenüber barmherzig zu sein, zieht er auch die Perikope von der Ehebrecherin (Jo 7, 53 bis 8, 11) an (c. 7).

Was den Ursprung der Schrift angeht, so ist aus äußeren Anhaltspunkten zu folgern, daß dieselbe spätestens in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts ans Licht getreten ist. Abgesehen von dem mutmaßlichen Alter der lateinischen Übersetzung, ist der Umstand entscheidend, daß Epiphanius in seinem „Arzneikasten" gegen die Häresien aus

[1] Funk, Die Apostolischen Konstitutionen 65 ff. Holzhey in dem Compte rendu du IVe Congrès scientif. internat. des Catholiques, Fribourg (Suisse) 1898, Sect. I 249 ff. Holzhey gibt hier eine umfassende und sorgfältige Gegenüberstellung und Würdigung der parallelen oder analogen Stellen der beiden Schriften.

den Jahren 374—377 wiederholt auf die Didaskalia Bezug nimmt, wenngleich er derselben einen etwas abweichenden Namen gibt: *ἡ διάταξις τῶν ἀποστόλων* (Haer. 45, 4; 70, 10 11 12; 75, 6) und einmal *αἱ διατάξεις τῶν ἀποστόλων* (ebd. 80, 7)[1] Der Inhalt der Schrift selbst nötigt, bis in das 3. Jahrhundert hinaufzugehen. Blutige Christenverfolgungen sind mehr oder weniger an der Tagesordnung (c. 19—20). Im Gegensatze zu einem auch in kirchlichen Kreisen verbreiteten Rigorismus wird mit lebhaftem Eifer einem milden Verfahren gegen die Sünder das Wort geredet (c. 5—7). Der Name Novatian kommt nicht vor. Jener Rigorismus ist aber wahrscheinlich Novatianismus. Als allenthalben bestehende Stufen der kirchlichen Hierarchie werden nur der Episkopat, der Presbyterat und der Diakonat namhaft gemacht. Nur einmal wird des Subdiakonats und einmal auch des Lektorats gedacht (c. 9)[2]; diese beiden Ordines sind erst in der Ausbildung begriffen und noch keineswegs allgemein eingeführt. Die Hierarchie befindet sich somit in einem Entwicklungsstadium, welches nach anderweitigen Zeugnissen der Mitte des 3. Jahrhunderts angehört. Die Didaskalia pflegt demgemäß in die zweite Hälfte des 3. Jahrhunderts verwiesen zu werden, und auch Funk hat diesem Ansatze schließlich zugestimmt[3], nachdem er früher die erste Hälfte oder das erste Viertel des 3. Jahrhunderts empfohlen hatte.

Für die Bestimmung des Ortes der Abfassung liegt wohl schon darin ein beachtenswerter Wink, daß die Schrift selbst zu Jerusalem, bei Gelegenheit des Apostelkonzils und in den ersten Tagen nach demselben, entstanden sein will (c. 24)[4]. Die einläßlichen Warnungen

---

[1] Näheres über diese Zitate bei Funk a. a. O. 44 ff 86 ff. Epiphanius ist übrigens auch der einzige griechische Kirchenschriftsteller des ganzen Altertums, welcher Kenntnis der Didaskalia verrät. Und unter den Lateinern gibt es wiederum, soviel bis jetzt bekannt, nur einen einzigen Zeugen der Didaskalia, den arianischen Verfasser des Opus imperfectum in Matthaeum. Er nennt die Schrift „liber canonum qui est de episcopis“ oder auch „canones apostolorum“ Vgl. ebd. 49 90 ff.

[2] „Wenn aber auch ein Lektor da ist, so empfange auch er mit den Presbytern“ (von den Gaben der Gläubigen) c. 9, bei de Lagarde, Didascalia apostolorum syriace, Lipsiae 1854, 37. — „Und Diakonen und Subdiakonen, ganz wie sie ihm nötig sind gemäß dem Dienste des Hauses“ (darf der Bischof sich zu Gehilfen nehmen) c. 9. ebd. 40. — Die Subdiakonen sind nicht etwa durch die Hand eines Abschreibers in die syrische Übersetzung hineingeraten, behaupten vielmehr auch in der lateinischen Übersetzung ihren Platz, bei Hauler, Didascaliae apostolorum fragmenta Ueronensia Latina, fasc. I, Lipsiae 1900, 40.

[3] Siehe Funk, La date de la Didascalie des apôtres, Louvain 1901.

[4] „Da nun die ganze Kirche in Gefahr stand, in Häresie zu verfallen, so versammelten wir zwölf Apostel uns allesamt in Jerusalem und berieten, was geschehen solle, und beschlossen alle einmütig, diese katholische Didaskalia zu schreiben zu euer aller Befestigung“, c. 24, bei de Lagarde a. a. O. 102. „Und wir blieben in Jerusalem viele Tage und untersuchten und setzten fest miteinander, was dem ganzen Volke dienlich ist, und schrieben auch diese katholische Didaskalia“, c. 24, ebd. 104.

vor jüdischem oder judaisierendem Wesen (c. 26) dürften gleichfalls auf die Heimat des Judentums oder das angrenzende Syrien hinweisen. Der Kreis der Quellen, aus welchen der Verfasser schöpfte, scheint zu demselben Schlusse aufzufordern, und endlich ist das Werk auch gerade in Syrien und Palästina mehr als anderswo zu Ansehen und Gebrauch gelangt (vgl. Epiph., Haer. 70, 10).

Des Verfassers habhaft zu werden, ist keine Aussicht vorhanden. Kattenbusch hat seine Vermutung, das Werk könne Eigentum Lucians von Antiochien sein, selbst wieder zurückgenommen[1]. Irgend ein beweiskräftiges Anzeichen, welches auf Lucian hinzielen würde, liegt nicht vor. Holzhey wollte aus mannigfachen Anklängen an die Didaskalia in den Schriften und Fragmenten des hl. Dionysius von Alexandrien weitgehende Folgerungen ziehen: Dionysius habe eine „kürzer gefaßte" Didaskalia benutzt, Didaskalia A; entweder von Dionysius selbst oder von einem seiner Schüler, sehr bald nach des Meisters Tode, sei dieses Schriftstück „gründlich bearbeitet" worden, Didaskalia B; und bald nachher sei eine nochmalige Bearbeitung „in judenchristlichem Sinne" gefolgt, Didaskalia C[2]. Zu einer solchen Unterscheidung mehrerer Didaskalia-Rezensionen mangelt die Berechtigung. Die beiden Zeugen, welche wir noch über den Wortlaut der Didaskalia befragen können, der lateinische und der syrische Übersetzer, kennen, wie gesagt, nur eine und dieselbe Textgestalt. Die Hypothese einer Neubearbeitung der Schrift durch Dionysius oder einen seiner Schüler schwebt in der Luft. Den allerdings vorhandenen Anklängen läßt sich nicht einmal eine Bekanntschaft mit der Didaskalia entnehmen.

Einige kleine Stücke des griechischen Textes der Didaskalia, Zitate bei Epiph., Haer., sind in Verbindung mit anderweitigen Fragmenten zusammengestellt bei A. Hilgenfeld, Novum Testamentum extra canonem receptum, fasc. IV², Lipsiae 1884, 75—86: „Didascaliae apostolorum antiquioris fragmenta."

Die syrische Übersetzung der Didaskalia ist überliefert durch cod. Sangermanensis (Parisiensis) orient. 38 saec. IX vel X, sowie durch eine früher im Besitze des Maroniten Abraham Ecchellensis (gest. 1664) befindliche, jetzt im Museum Borgianum zu Rom liegende Handschrift. Vgl. J. W. Bickell, Geschichte des Kirchenrechts I, Gießen 1843, 148—159. Nach der Pariser Handschrift teilte Bickell einige Stellen der Schrift in einer deutschen Übersetzung J. Th. Zenkers mit. Eine treffliche Ausgabe des vollständigen Textes der Pariser Handschrift, ohne Übersetzung, besorgte P. Bötticher (der spätere P. de Lagarde): Didascalia apostolorum syriace. 8° Lipsiae 1854. Gleichzeitig versuchte Bötticher (de Lagarde) in dem zweiten Bande der Bunsenschen Analecta Ante-Nicaena, London 1854, auf Grund der syrischen Übersetzung und des griechischen Textes der sechs ersten Bücher der Apostolischen Konstitutionen, den ursprünglichen griechischen

---

[1] Siehe Kattenbusch, Das apostol. Symbol I (1894) 252 ff; II 2 (1900), 202 ff.
[2] Holzhey in der Theol.-prakt. Monatsschr. XI (1901) 515 ff.

Text der Didaskalia wiederherzustellen (a. a. O. 225—338: Didascalia purior), und edierte überdies die sechs ersten Bücher der Apostolischen Konstitutionen in der Weise, daß er die ursprünglichen und die späteren Bestandteile des Textes durch Anwendung eines zweifachen Satzes, eines größeren und eines kleineren, kenntlich machte (a. a. O. 45—224). Beide Rezensionen sind indessen im einzelnen vielfach unzuverlässig, namentlich deshalb, weil sie auf der irrigen Voraussetzung beruhen, die syrische Übersetzung der Didaskalia bzw. ihre griechische Vorlage sei durch manche spätere Zusätze und sonstige Abänderungen entstellt, welche an der Hand des Textes der Apostolischen Konstitutionen auszuscheiden oder zu berichtigen seien. In ähnlichem Sinne äußerte sich auch noch Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 516. Inzwischen war jedoch Funk durch die Hilfe A. Socins in den Stand gesetzt worden, den Nachweis zu erbringen, daß der Text der syrischen Übersetzung bzw. ihrer griechischen Vorlage durchweg als echt und ursprünglich anzuerkennen ist: F. X. Funk, Die Apostolischen Konstitutionen, Rottenburg 1891, 40—50. Durch die Auffindung der Bruchstücke der lateinischen Übersetzung der Didaskalia sollte Funks Nachweis eine glänzende Bestätigung erfahren. Eine französische Version der syrischen Übersetzung veröffentlichte F. Nau, 8° Paris 1902 (Extrait du „Canoniste Contemporain", févr. 1901 à mai 1902). Jüngst ließ M. D. Gibson nach einer bisher unbekannten Handschrift eine neue Ausgabe der syrischen Übersetzung und eine englische Version erscheinen, London 1903, 2 Bde 4° (Horae Semiticae I—II).

Die Bruchstücke der lateinischen Übersetzung der Didaskalia fanden sich in cod. Veronensis lat. LV (53) saec. VIII. 40 Blätter, 80 Seiten dieser im ganzen 99 Blätter zählenden Pergamenthandschrift sind palimpsest, und der untere Text ist wahrscheinlich zu Beginn des 6. Jahrhunderts geschrieben. Mit nicht geringer Mühe hat E. Hauler diesen unteren Text entziffert — manche Stellen sind nicht mehr lesbar — und festgestellt, daß die 40 Blätter zerstreute Reste einer lateinischen Sammlung altkirchlicher Rechtsbücher darstellen. 64 Seiten (eine jede zu etwa 1000 Buchstaben) entfallen auf die Didaskalia, 3 auf die sog. Apostolische Kirchenordnung, 13 auf die sog. Ägyptische Kirchenordnung. Als Probe veröffentlichte Hauler zuerst 12 Seiten: Eine lateinische Palimpsestübersetzung der Didascalia apostolorum, Wien 1896 (Sitzungsber. der k. Akad. der Wiss. in Wien, Philos.-hist. Kl., CXXXIV, Abh. 11). Später ließ er alle 80 Seiten folgen: Didascaliae apostolorum fragmenta Ueronensia Latina. Accedunt canonum qui dicuntur apostolorum et Aegyptiorum reliquiae. Primum edidit E. H. Fasc. I: Praefatio, fragmenta, imagines. 8° Lipsiae 1900. Der noch ausstehende Fasc. II soll Epilegomena und Indices bringen. Die Ausgabe schließt sich möglichst enge an die handschriftliche Vorlage an, indem sie derselben Zeile für Zeile folgt, die Initialen und größeren Zwischenräume, wo dies ohne eine Störung des Sinnes zulässig schien, beibehält, auch die Abkürzungen, die Orthographie und die Fassung der Handschrift tunlichst wahrt.

Jetzt würde eine geschulte Hand mit größerem Erfolge als einst de Lagarde eine Rekonstruktion des ursprünglichen Wortlautes der Didaskalia unternehmen dürfen. Als Hilfsmittel böten sich nach dem Gesagten die syrische Übersetzung, die lateinischen Fragmente und der griechische Text der sechs ersten Bücher der Apostolischen Konstitutionen an.

Harnack äußerte sich über die Didaskalia in den Texten und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. II 1—2, Leipzig 1884 1893, 241 bis 268 („die Διδαχή, die Διδασκαλία τῶν ἀποστόλων, die Ignatiusbriefe und der Interpolator dieser Schriften"); II 5, Leipzig 1886, 76 f. Vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I (1893) 515—518.

Eine allseitige Untersuchung der Schrift, auf Grund der syrischen Übersetzung, hat nur Funk a. a. O. 28—75 vorgelegt. Als Quellen des Verfassers nannte Funk (63 ff) die Heilige Schrift, die Didache, die Sammlung der Ignatiusbriefe, die Simonsage, den Dialog Justins des Märtyrers, das vierte Buch der Sibyllinischen Orakel und vielleicht auch die Denkwürdigkeiten Hegesipps; später hat er auch das (erst 1892 näher bekannt gewordene) Petrusevangelium in die Reihe der Quellen eingestellt; s. Theol. Quartalschr. LXXV (1893) 259 f; vgl. Th. Zahn, Das Evangelium des Petrus, Erlangen und Leipzig 1893, 59—65. Von größerer Bedeutung ist ein anderer Nachtrag, in welchem Funk die Didaskalia in die zweite Hälfte des 3. Jahrhunderts datiert, nachdem er sie früher aus dem Anfang des 3. Jahrhunderts hergeleitet hatte; s. Funk, La date de la Didascalie des apôtres (Extrait de la Revue d'Histoire ecclésiastique II n. 4), Louvain 1901.

Holzhey hat die Untersuchungen Funks nach einzelnen Seiten hin fortgeführt. C. Holzhey, Die Abhängigkeit der syrischen Didaskalia von der Didache: Compte rendu du IV[e] Congrès scientifique international des Catholiques, Fribourg (Suisse) 1898, Sect. I 249—277. Ders., Die beiden Rezensionen der Ignatius-Briefe und die „apostolische Didaskalia": Theol. Quartalschrift LXXX (1898) 380—396. Ders., Dionysius von Alexandrien und die Didaskalia: Theol.-prakt. Monatsschrift XI (1901) 515–523.

Th. Zahn, Neue Funde aus der alten Kirche. 3. Die lateinische Didaskalia: Neue kirchliche Zeitschrift XI (1900) 431—438 (über den Wert der lateinischen Übersetzung und die Quellen der Schrift). E. Nestle, Ein wichtiges Zitat der Didaskalia: Zeitschr. f. die ntl Wissensch. und die Kunde des Urchristentums I (1900) 176—177 (betrifft die Stelle Ez 34, 4). P Corssen, Zur lateinischen Didascalia apostolorum: ebd. 339—343 (1. Eine außerkanonische Parallele zur Leidensgeschichte. 2. Die Frau im Männerbade). Nestle, Zur Didascalia apostolorum: ebd. II (1901) 151—152 (über den syrischen Wortlaut der beiden von Corssen nach der lateinischen Übersetzung besprochenen Stellen). A. Jacoby, Ein bisher unbeachteter apokrypher Bericht über die Taufe Jesu, nebst Beiträgen zur Geschichte der Didaskalie der zwölf Apostel und Erläuterungen zu den Darstellungen der Taufe Jesu. 8° Straßburg 1902. (Diese Beiträge Jacobys zur Geschichte der Apostolischen Didaskalia sind von recht zweifelhaftem Werte: s. das treffliche Referat Diekamps in der Theol. Revue 1902, 490—493.)

§ 70. Die Apostolische Kirchenordnung.

Eine zweite Kirchenordnung, die sog. Apostolische Kirchenordnung, will, wie schon ihr Name besagt, gleichfalls auf die Apostel zurückgehen und trifft auch darin mit der Apostolischen Didaskalia zusammen, daß sie sich auf das engste an die Didache anschließt. Wiewohl sehr geringen Umfangs, kleiner noch als die kleine Didache, hat das Schriftchen in der Neuzeit sowohl wie im fernen Altertum ungleich mehr Beachtung und Verwertung gefunden als die weitschichtige Didaskalia. Einst hat dasselbe auf großen Gebieten der christlichen Kirche das Ansehen einer Rechtsquelle genossen, und seit dem Jahre 1883 ist es immer wieder in die vielverschlungenen Verhandlungen über die Didache hineingezogen worden. Es lag eben noch im griechischen Originale vor, während die Didaskalia zu der

Zeit, da die Didache so viele Federn in Bewegung setzte, nur den Kennern des Syrischen zugänglich war.

Bickell war es, welcher den griechischen Urtext 1843 zum ersten Male herausgab und die Schrift auf den Namen Apostolische Kirchenordnung taufte. In der einzigen Handschrift, welche den griechischen Text vollständig überliefert hat, wahrscheinlich aus dem 12. Jahrhundert, lautet der Titel: *αἱ διαταγαὶ αἱ διὰ Κλήμεντος καὶ κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων*. Es wird jedoch, wie schon Bickell erkannte, durch äußere und innere Gründe außer Zweifel gestellt, daß die Schrift ursprünglich nur *κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων* oder ähnlich betitelt gewesen ist und die Worte *αἱ διαταγαὶ αἱ διὰ Κλήμεντος* als ein jüngerer, von den Apostolischen Konstitutionen herübergenommener Zusatz zu betrachten sind. Mehrere erst nach Erscheinen der editio princeps entdeckte griechische Handschriften, aus dem 10. bis 14. Jahrhundert, enthalten einen Teil des Textes (c. 4—14, bzw. c. 4—13)[1] unter der Aufschrift: *ἐκ τῶν διατάξεων τῶν ἁγίων ἀποστόλων*, bzw *ἐπιτομὴ ὅρων τῶν ἁγίων ἀποστόλων καθολικῆς παραδόσεως*. Die Schrift führt sich selbst als eine an „Söhne und Töchter" gerichtete und durch einen besondern Befehl des Herrn veranlaßte Verordnung der zwölf Apostel ein[2]. Abgesehen von dem Eingange (c. 1—3) und dem Schlusse (c. 30), zerfällt sie in zwei Teile, von welchen der erste (c. 4—14) Sittenvorschriften, der zweite (c. 15—29) kirchenrechtliche Normen umfaßt. Die Sittenvorschriften treten in dem Gewande einer Beschreibung der Wege des Lebens und des Todes auf oder vielmehr, da der Weg des Todes zwar zu Anfang erwähnt, aber nicht mehr näher geschildert wird, einer Beschreibung des Weges des Lebens. Die einzelnen Sätze aber werden einzelnen Aposteln in den Mund gelegt. „Johannes sprach: Es gibt zwei Wege, einen des Lebens und einen des Todes; es ist aber ein großer Unterschied zwischen diesen zwei Wegen. Der Weg des Lebens nämlich ist dieser. Erstens: Du sollst Gott lieben, der dich erschaffen, aus deinem ganzen Herzen (c. 4); Matthäus sprach: Alles das, wovon du nicht willst, daß es dir geschehe, das sollst auch du keinem andern tun (c. 5); Petrus sprach: Du sollst nicht töten, du sollst nicht ehebrechen, du sollst nicht Unzucht treiben (c. 6)" usw.[3]

---

[1] Seit der Ausgabe de Lagardes vom Jahre 1856 pflegt der Text in 30 Kapitel abgeteilt zu werden.

[2] Sehr eigentümlich ist das Namensverzeichnis der Apostel: „Johannes und Matthäus und Petrus und Andreas und Philippus und Simon und Jakobus und Nathanael und Thomas und Kephas und Bartholomäus und Judas Jakobi." Es ist dies, wie es scheint, das einzige Apostelverzeichnis des Altertums, in welchem Johannes statt Petrus an der Spitze steht. Vgl. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden I, Braunschweig 1883, 21 f.

[3] In ganz ähnlicher Weise hat man in späterer Zeit die einzelnen Artikel des

Zum zweiten Teile des Ganzen leitet Petrus mit den Worten über; „Brüder, was sonst noch zu mahnen ist, werden die Schriften lehren; wir aber wollen anordnen *(διατάξωμεν)*, was uns befohlen worden ist“ (c. 15). Folgen Bestimmungen über die Eigenschaften, welche den Bischof (c. 16), die Presbyter (c. 17—18), den Lektor (c. 19), die Diakonen (c. 20 22), die Witwen-Diakonissen (c. 21) zieren sollen. Außerdem wird noch von dem rechten Verhalten des Laien gehandelt (c. 23) und der Nachweis erbracht, daß die Frauen mit keinem andern kirchlichen Dienste betraut werden können als mit der Pflege hilfsbedürftiger Frauen (c. 24—29). Auch in diesem zweiten Teile werden die einzelnen Verordnungen von einzelnen Aposteln erteilt.

Der erste Teil der Schrift oder die Beschreibung des Weges des Lebens ist ihrem ganzen Umfange nach eine leichte Überarbeitung des entsprechenden Abschnittes der Didache (c. 1, 1 bis 4, 8). Der Text der Kirchenordnung unterscheidet sich von dem Texte der Didache fast nur durch verhältnismäßig geringfügige Auslassungen und Zusätze. Einige dieser Zusätze sind dem Barnabasbriefe entlehnt, welcher ja gleichfalls die zwei entgegengesetzten Lebenswege schildert. Daß auch der zweite Teil der Schrift auf eine ältere Vorlage zurückzuführen sei, hat zuerst Krawutzcky behauptet, ohne indessen Umfang und Inhalt dieser Vorlage genauer zu umgrenzen[1]. Harnack glaubte in dem zweiten Teile zwei Quellenschriften aufzeigen zu können, kirchenrechtliche Aufsätze, von welchen der eine über die Verfassung des Klerus *(κατάστασις τοῦ κλήρου)* gehandelt habe und bruchstückweise in den Kapiteln 16—21 der Kirchenordnung vorliege, während der andere die Verfassung der Gemeinde *(κατάστασις τῆς ἐκκλησίας)* zum Gegenstand gehabt habe und teilweise in den Kapiteln 22—28 der Kirchenordnung erhalten sei. Beide Urkunden seien etwa in die Mitte des 2. Jahrhunderts zurückzuversetzen und wenigstens die erste derselben dürfe sehr hohe Bedeutung für die Geschichte der Kirchenverfassung beanspruchen[2]. Duchesne, Funk, Achelis sind den Hypothesen Harnacks entgegengetreten, und zwar, wie es scheint, mit durchschlagendem Erfolge. Die Hauptstütze für die Annahme einer doppelten Vorlage erblickt Harnack in dem Umstande, daß von den Diakonen zweimal, c. 20 und c. 22, die Rede ist: eine solche „Doublette“ lasse sich nur aus äußerlicher Zusammenstellung zweier verschiedenen Quellen erklären. Indessen ist c. 22 nicht eine bloße Wiederholung von c. 20, sondern eine Ergänzung und Erläuterung zu c. 20; nur zwei Sätze oder Vorschriften kamen auch schon

Apostolischen Glaubensbekenntnisses den einzelnen Aposteln als Verfassern oder Urhebern zugewiesen; s. Bd I 69.

[1] Krawutzcky in der Theol. Quartalschrift LXIV (1882) 359 ff.

[2] Harnack, Die Quellen der sog. Apostolischen Kirchenordnung, Leipzig 1886. Vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. II 1, 532 f.

c. 20 vor und werden c. 22 in anderer Fassung noch einmal eingeschärft. Daß aber c. 22 als weitere Ausführung desselben Gegenstandes sich nicht unmittelbar an c. 20 anschließt, darf nicht so sehr befremden, weil c. 21 den Witwen-Diakonissen gewidmet ist und insofern ein nicht unpassendes Bindeglied zwischen c. 20 und c. 22 darstellt. Dagegen ist es kaum glaubhaft, daß der Verfasser der Kirchenordnung Stücke kirchenrechtlicher Urkunden aus früherer Zeit fast unverändert beibehalten und recht ungeschickt aneinandergereiht habe. Im ersten Teile der Schrift hat er sich seiner Vorlage gegenüber nachweislich freie Bewegung und wiederholte redaktionelle Eingriffe gestattet, und im zweiten Teile würde mit Rücksicht auf die fortgeschrittene Entwicklung der kirchlichen Ordines jedenfalls viel mehr Grund und Anlaß zur Umgestaltung etwaiger älteren Materialien vorgelegen haben. Nachweisen läßt sich für den zweiten Teil nur die Benutzung des Korintherbriefes des hl. Klemens von Rom.

In der überlieferten Gestalt dürfte die Schrift um 300 entstanden sein, wenngleich es an sichern Anhaltspunkten zu einer genauen Zeitbestimmung völlig fehlt. Der Entwicklungsstand der kirchlichen Hierarchie, wie der Verfasser ihn voraussetzt, scheint auf das 3. Jahrhundert hinzudeuten. Außer Bischöfen, Priestern und Diakonen werden nur noch Lektoren erwähnt (c. 19). Die Didaskalia sprach auch noch von Subdiakonen. In der Erwähnung von ἐπαρχίαι gleich zu Eingang der Schrift (c. 1) hat man einen Hinweis auf den Anfang des 4. Jahrhunderts finden wollen, indem man unter ἐπαρχίαι Kirchenprovinzen verstand, also eine Metropolitanverfassung bezeugt fand. Würde diese Auffassung zutreffend sein, so wäre zu erinnern, daß im sechsten Kanon des Nicänums die „Eparchien" oder Kirchenprovinzen als eine schon alte und hergebrachte Einrichtung behandelt werden [1] und nach dem Briefe des Bischofs Firmilian von Cäsarea (in Kappadozien) an Cyprian im Oriente schon vor der Mitte des 3. Jahrhunderts Kirchenprovinzen bestanden haben müssen [2]. Wahrscheinlich indessen sind die „Eparchien" der Kirchenordnung keine Kirchenprovinzen, sondern Provinzen schlechtweg oder politische Provinzen. Um so weniger dürfte es sich empfehlen, mit Funk die Abfassung der Kirchenordnung bis ziemlich tief in das 4. Jahrhundert hinabzurücken, eher in die nachnicänische als in die vornicänische Zeit zu verlegen [3]. Die nachnicänische Zeit kann auch wohl deshalb nicht mehr in Betracht kommen, weil in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts bereits eine lateinische Übersetzung der Schrift in Umlauf gewesen ist.

Bis vor kurzem konnte allerdings sogar die Existenz einer lateini-

---

[1] Siehe v. Hefele, Konziliengeschichte I² 388 ff.
[2] S. Cypr., Ep. 75, 4; in Hartels Ausgabe der Werke Cyprians II 812.
[3] Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen II 249 f.

schen Übersetzung der Kirchenordnung in Zweifel gezogen werden, insofern sie nur durch immerhin fragwürdige Zeugnisse beglaubigt war. Hieronymus (De vir. ill. c. 1) gedenkt unter andern dem Apostelfürsten Petrus unterschobenen Schriften auch eines „liber Iudicii“, und Rufinus (Comm. in symb. apost. c. 38) hat in seiner Wiedergabe der Bestimmungen des hl. Athanasius (Ep. fest. 39) über den Schriftkanon an die Stelle der von Athanasius angeführten Didache *(διδαχὴ καλουμένη τῶν ἀποστόλων)* eine Schrift „Duae viae vel Iudicium secundum Petrum“ [1] eingesetzt. Bryennios und viele spätere Herausgeber der Didache [2] bezogen diesen anderweitig nicht mehr nachweisbaren Titel auf die Didache bzw. die ersten Kapitel der Didache, die Beschreibung der Wege des Lebens und des Todes. Wie jedoch die Didache zu dem Titel „Iudicium secundum Petrum“ gekommen sein sollte, blieb völlig unklar, da ja Petrus in der Didache überhaupt nicht erwähnt wird. Mit Rücksicht hierauf entschied Zahn sich für die Annahme, in den Worten „Duae viae vel Iudicium secundum Petrum“ sei „vel“ so viel als „et“, so daß also zwei verschiedene Schriften genannt würden, die Didache (Duae viae) und ein nicht weiter bekanntes Buch „Iudicium secundum Petrum“ [3]. Allein einmal ist diese Erklärung des Wörtchens „vel“ sehr gewagt, und sodann gibt nicht bloß der Titel „Iudicium secundum Petrum“, sondern auch der Titel „Duae viae“ zu Bedenken Anlaß. Hat Rufinus die Didache nennen wollen, warum hat er nicht die in seiner Vorlage von Athanasius gebrauchte Bezeichnung *(διδαχὴ καλουμένη τῶν ἀποστόλων)* beibehalten, ähnlich wie er in seiner Übersetzung der Kirchengeschichte Eusebs (III, 25, 4) für *τῶν ἀποστόλων αἱ λεγόμεναι διδαχαί* geschrieben hat: „doctrina quae dicitur apostolorum“? Griff Rufinus zu einem andern Titel, so hatte er, muß man wohl annehmen, auch eine andere Schrift im Auge, wie er denn überhaupt in der Anordnung und in der Abgrenzung des Kanons vielfach von Athanasius abweicht. Alle Schwierigkeiten scheinen sofort zu verstummen, wenn man die Worte „Duae viae vel Iudicium secundum Petrum“ auf die Apostolische Kirchenordnung bezieht. Sie konnte „Duae viae“ genannt werden, weil sie in ihrem ersten Teile ganz ähnlich wie die Didache von den beiden Wegen handelt, und sie konnte auch „Iudicium secundum Petrum“ heißen, insofern sie den Apostelfürsten häufiger als die übrigen Apostel redend auftreten und ihn insbesondere auch das Schlußwort sprechen

---

[1] „Iudicium secundum Petrum“ scheint gelesen werden zu müssen, nicht „Iudicium Petri“; s. Krawutzcky in der Theol. Quartalschr. LXIV (1882) 360 A. 1.

[2] Auch Funk, Patres Apostolici I² (1901) Proleg. VII; J. Schlecht, Doctrina XII apostolorum. Die Apostellehre in der Liturgie der katholischen Kirche, Freiburg i. Br. 1901. 10 f.

[3] Zahn, Athanasius und der Bibelkanon [Aus: „Festschrift der Universität Erlangen für Prinzregent Luitpold“], Leipzig 1901, 34 f.

läßt (c. 30)[1]. Aus den Titeln bei Hieronymus und Rufinus würde gefolgert werden dürfen, daß die Kirchenordnung spätestens in der zweiten Hälfte des 4. Jahrunderts auch in das lateinische Abendland eingedrungen ist. Eben diese Folgerung aber sollte durch die Entzifferung der vorhin erwähnten Palimpsesthandschrift der Kapitularbibliothek zu Verona (§ 69) zur historischen Gewißheit erhoben werden. Unter den durch diese Handschrift geretteten Überbleibseln einer lateinischen Sammlung altkirchlicher Rechtsbücher befindet sich auch ein beträchtliches Stück, etwa das letzte Drittel (c. 18—30), einer lateinischen Übersetzung der Apostolischen Kirchenordnung. Nach Hauler, welcher dieses Stück gleichzeitig mit den lateinischen Fragmenten der Didaskalia der Öffentlichkeit übergab[2], gehört die Übersetzung dem Ende oder der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts an.

Eine weit reichere Geschichte als in der griechischen und der lateinischen Kirche hat indessen die Apostolische Kirchenordnung in der monophysitischen Kirche Ägyptens durchlaufen. Die Christen der Nilländer, die Süd- und Nordägyptier, die Äthiopen und die ägyptischen Araber haben die Schrift als eine Verordnung der Apostel anerkannt und mit Rechtsgültigkeit ausgestattet. Die Kirchenordnung bildet einen Bestandteil des großen, acht Bücher umfassenden, offiziellen Rechtscodex der ägyptischen Kirche und sie liegt infolgedessen auch noch in koptischen, äthiopischen und arabischen Übersetzungen vor. Diese Tatsache war es, aus welcher fast allgemein der Schluß abgeleitet wurde, in Ägypten, wo sie die Autorität eines Rechtsbuches erlangte, sei wohl auch die Heimat der Kirchenordnung zu suchen.

In den letzten Jahren hat sich jedoch immer deutlicher herausgestellt, daß die Schrift eine ganz ähnliche Rolle auch in der monophysitischen Kirche Syriens gespielt hat. Jener ägyptische Rechtscodex ist erst nach dem Vorbilde eines syrischen Octateuchus Clementinus, einer von den syrischen Monophysiten gebrauchten, ebenfalls in acht Bücher abgeteilten Rechtssammlung unter dem Namen des hl. Klemens von Rom, redigiert worden, und in diesem syrischen Oktateuche, welcher seinerseits ohne Zweifel dem griechischen Achtbuche der Apostolischen Konstitutionen nachgebildet ist, hatte die Apostolische Kirchenordnung gleichfalls eine Stelle gefunden[3]. Auch

---

[1] Die Einwendung Schlechts (Doctrina XII apostolorum usw. 10 f.), die Apostolische Kirchenordnung sei niemals für ein kanonisches Buch gehalten worden, muß von einem Mißverständnisse ausgehen, da weder Hieronymus noch Rufinus der fraglichen Schrift kanonisches Ansehen zuerkennt, Rufinus vielmehr ausdrücklich von einem „liber non canonicus, sed ecclesiasticus“, Hieronymus gar von einer „apocrypha scriptura“ redet.

[2] Didascaliae apostolorum fragmenta Ueronensia Latina, fasc. I, Lipsiae 1900, 92—101.

[3] Über den syrischen und den ägyptischen Oktateuch vgl. namentlich A. Baum-

bei den Syrern hat die Schrift als Rechtsquelle gegolten [1]; auch syrische Übersetzungen sind noch in zahlreichen Abschriften erhalten. Syrien darf die gleichen, wenn nicht noch besser begründete, Ansprüche auf die Apostolische Kirchenordnung erheben wie Ägypten.

Der griechische Text der Apostolischen Kirchenordnung ist vollständig, soviel bekannt, nur in cod. Vindobonensis hist. gr. olim 45, nunc 7, saec. XII, ut videtur, erhalten. Der erste Teil der Schrift, c. 4—14 bzw. c. 4—13, findet sich griechisch in cod. Mosquensis bibl. S. Synodi 125 saec. X, in cod. Ottobonianus gr. 408 saec. XIV, in cod. Parisinus gr. 1555 A saec. XIV (beschrieben von Th. Schermann, Eine neue Handschrift zur Apostolischen Kirchenordnung: Oriens Christianus II [1902] 398—408) und andern Handschriften.

Ausgaben des griechischen Textes lieferten J. W. Bickell, Geschichte des Kirchenrechts I, Gießen 1843, 107—132; A. P. de Lagarde, Reliquiae iuris ecclesiastici antiquissimae graece, Lipsiae 1856, 74—79; J. B. Card. Pitra, Iuris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta I, Romae 1864, 75—88; A. Hilgenfeld, Novum Testamentum extra canonem rec. fasc. IV, Lipsiae 1866, 93—106; ed. 2 1884, 110—121. (Bei Hilgenfeld erscheint die Schrift unter dem Titel „Duae viae vel Iudicium Petri".) Durch die Entdeckung der Didache ward die Aufmerksamkeit der Forscher von neuem auf die Apostolische Kirchenordnung gelenkt. Die größeren Ausgaben der Didache brachten auch Abdrücke oder neue Ausgaben der Apostolischen Kirchenordnung. Es sind dies die früher schon, Bd I 83 f, näher gekennzeichneten Ausgaben der Didache von Ph. Bryennios, Konstantinopel 1883, von A. Harnack, Leipzig 1884 und 1893, von Ph. Schaff, New-York 1885 1886 1889 (Schaff gibt jedoch nur c. 1—13 der Apostolischen Kirchenordnung), von F. X. Funk, Tübingen 1887, von J. Rendel Harris, Baltimore und London 1887.

Ein äthiopischer Text der Apostolischen Kirchenordnung ward nebst einer lateinischen Übersetzung schon herausgegeben von J. Ludolfus, Ad suam Historiam Aethiopicam antehac editam Commentarius, Francofurti ad M. 1691, 314—323. Einen nordägyptischen (memphitischen, boheirischen) Text mit englischer Übersetzung veröffentlichte H. Tattam, The Apostolical Constitutions, or Canons of the Apostles in Coptic with an English translation, London 1848, 1—30. Eine Rückübersetzung dieses Textes, nach Tattams Ausgabe, ins Griechische versuchte P. Bötticher (P. de Lagarde) bei Chr. C. J. Bunsen, Analecta Ante-Nicaena, Londini 1854, II 451—460. Ein südägyptischer (thebanischer, sahidischer) Text ward herausgegeben von P. de Lagarde, Aegyptiaca, Gottingae 1883 1897, 239—248 (ohne Übersetzung), und von U. Bouriant, Les canons apostoliques de Clément de Rome: Recueil de travaux relatifs à la philol. et à l'archéol. égypt. et assyr. V, Paris 1883—1884, 202—206 (ohne Übersetzung). Dieser südägyptische Text hat sich als das Original und der nordägyptische als eine Übersetzung erwiesen. Ob auch der äthiopische Text aus dem südägyptischen geflossen sei, erscheint zweifelhaft; vgl. Funk, Die Apostolischen Konstitutionen, Rottenburg 1891, 247. Ein handschriftlich vorhandener arabischer Text ist bisher nicht gedruckt worden. — Ein syrischer Text des ersten Teiles

---

stark, Überlieferung und Bezeugung der διαθήκη τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, in der Römischen Quartalschrift f. christl. Altertumskunde und f. Kirchengeschichte XIV (1900) 1—45.

[1] Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen II 250.

der Apostolischen Kirchenordnung (c. 3—14) ward nach einer Pariser Handschrift veröffentlicht von de Lagarde, Reliquiae iuris ecclesiastici antiquissimae syriace, Lipsiae 1856, 19—23; vgl. de Lagarde, Reliquiae iuris eccles. antiquissimae graece, Lipsiae 1856, XXI. Die übrigen Abschnitte der Schrift wurden nach einer Handschrift des Museo Borgiano zu Rom syrisch und deutsch herausgegeben von A. Baumstark in dem Στρωμάτιον ἀρχαιολογικόν. Mitteilungen, dem internationalen Kongreß für christliche Archäologie zu Rom gewidmet vom Kollegium des deutschen Campo Santo, Rom 1900, 15—31: „Die syrische Übersetzung der Apostolischen Kirchenordnung." Einen ziemlich stark abweichenden syrischen Text der ganzen Schrift edierte und übersetzte Arendzen nach der sog. Malabarbibel der Cambridger Universitätsbibliothek und einer Mossuler Handschrift. J. P Arendzen, An entire Syriac text of the ‚Apostolic church order': The Journal of Theol. Studies III (1901—1902) 59—80. Einen weiteren syrischen Text signalisierte E. Nestle in der Theol. Literaturzeitung 1902, 1. Das Alter und die Herkunft dieser syrischen Texte und ihr Verhältnis zueinander bedarf erst noch der Untersuchung. Die Annahme Baumstarks (a. a. O. 30 f), der von ihm und de Lagarde ans Licht gezogene syrische Text sei im Laufe des 6. Jahrhunderts in Ägypten entstanden, wird sich schwerlich bestätigen. — Das in dem Veroneser Palimpsest noch erhaltene Bruchstück eines lateinischen Textes der Kirchenordnung (c. 18—30) findet sich, in Verbindung mit dem entsprechenden Teile des griechischen Urtextes (nach dem genannten cod. Vindobonensis), bei E. Hauler, Didascaliae apostolorum fragmenta Ueronensia Latina. Accedunt canonum qui dicuntur apostolorum et Aegyptiorum reliquiae, fasc. I, Lipsiae 1900, 92—101.

A. Krawutzcky, Über das altkirchliche Unterrichtsbuch „Die zwei Wege oder die Entscheidung des Petrus": Theol. Quartalschrift LXIV (1882) 359—445. Vgl. Krawutzcky, Über die Zwölfapostellehre usw.: ebd. LXVI (1884) 547—606. A. Harnack, Die Lehre der zwölf Apostel (Texte u. Untersuchungen usw. II, Heft 1—2), Leipzig 1884 1893, 193—241: „Die Διδαχή und die sog. Apostol. Kirchenordnung." Ders., Die Quellen der sog. Apostol. Kirchenordnung, nebst einer Untersuchung über den Ursprung des Lektorats und der andern niedern Weihen (Texte und Untersuchungen usw. II, Heft 5), Leipzig 1886. Ders., Gesch. der altchristl. Lit. I (1893) 451—466; II 1 (1897), 532 f 712. Die Abhandlung Harnacks über „die Quellen der sog. Apostolischen Kirchenordnung" ward eingehend gewürdigt von L. Duchesne im Bulletin critique VII (1886) 361—370. Funk, Zur Apostellehre und Apostolischen Kirchenordnung: Theol. Quartalschrift LXIX (1887) 276—306 355—374. Ders., Kirchengeschichtl. Abhandlungen u. Untersuchungen II, Paderborn 1899, 236—251: „Die Apostolische Kirchenordnung." H. Achelis, Apostolische Kirchenordnung, in der Realenzykl. f. protest. Theol. u. Kirche [3] I (1896) 730—734.

Drittes Kapitel.

Die Kleinasiaten.

§ 71. Firmilian von Cäsarea.

Firmilian war schon um 230 Bischof von Cäsarea in Kappadozien und erfreute sich damals bereits eines besondern Ansehens (Eus., Hist. eccl. VI, 26). „Für Origenes hatte er eine solche Hochachtung und Begeisterung, daß er ihn nicht bloß zum Nutzen der Gemeinden

in sein Land berief, sondern auch selbst zu ihm nach Palästina reiste und einige Zeit bei ihm verweilte, um sich in den heiligen Wissenschaften zu vervollkommnen" (Eus., Hist. eccl. VI, 27). Dionysius von Alexandrien schreibt an Papst Kornelius, er sei durch Firmilian und andere Bischöfe Kleinasiens und Palästinas zu einer Synode in Sachen des Novatianischen Schismas nach Antiochien eingeladen worden (ebd. VI, 46, 3). In einem Briefe an Papst Stephanus kann Dionysius melden, daß alle Bischöfe des Orients die Neuerung Novatians verurteilten, und unter den hervorragenderen Bischöfen (*οἱ περιφανέστεροι τῶν ἐπισκόπων*), deren Namen Dionysius anführt, erscheint auch Firmilian (ebd. VII, 5, 1). In dem Streite über die Gültigkeit der Ketzertaufe zwischen Stephanus und Cyprian von Karthago trat Firmilian mit den meisten andern Bischöfen Kleinasiens auf die Seite der Afrikaner. Laut einem Schreiben des hl. Dionysius an Papst Sixtus II. hatte Stephanus auch Firmilian die Aufhebung der Kirchengemeinschaft angekündigt (ebd. VII, 5, 4). Auf der ersten antiochenischen Synode gegen Paul von Samosata im Jahre 264/265 hat Firmilian allem Anscheine nach den Vorsitz geführt (ebd. VII, 28, 1). Auch der zweiten Synode, deren Datum sich nicht sicher bestimmen läßt, hat er, vermutlich gleichfalls als Vorsitzender, beigewohnt und wiederum die Lehren Pauls verworfen (ebd. VII, 30, 4). Auf dem Wege zu der dritten Synode gegen Paul im Jahre 269 ist er zu Tarsus in Cilicien vom Tode ereilt worden (ebd. VII, 30, 5). Das Rundschreiben dieser dritten Synode bezeugt noch einmal, daß Firmilian neben Dionysius von Alexandrien der gefeiertste Bischof des Orients war (ebd. VII, 30, 3 ff).

Ein umfangreiches Schreiben Firmilians an Cyprian von Karthago ist in lateinischer Übersetzung erhalten und als Bestandteil der Briefsammlung Cyprians (Nr. 75) überliefert worden. Es ist die Antwort auf ein verloren gegangenes Schreiben Cyprians, in welchem von dem abendländischen Ketzertaufstreite und dem Verhalten des Papstes Stephanus die Rede war. Firmilian billigt rückhaltlos die Stellungnahme Cyprians, erklärt die von Häretikern erteilte Taufe für ungültig und bekämpft mit leidenschaftlicher Gereiztheit das Urteil des Papstes. Die früher oft bestrittene Echtheit dieses Briefes ist jetzt allgemein zugestanden[1]. Der Inhalt steht mit dem Zeugnisse der Handschriften über die Autorschaft Firmilians in vollstem Einklange. Der lateinische Text wird durch zahlreiche Gräzismen als die Übersetzung eines griechischen Originals erwiesen (vgl. etwa c. 8: his episcopis qui nunc = *τούτοις τοῖς ἐπισκόποις τοῖς νῦν*, c. 12: a Christo Spiritum dividunt = *ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ τὸ πνεῦμα ἀποχωρίζουσιν*). Die Abfassung mag in das Ende des Jahres 256 fallen und die Über-

[1] Vgl. Acta SS. Oct. XII, Bruxellis 1867, 480—493.

setzung ist wohl von Cyprian selber angefertigt worden, weil ihre Sprache anerkanntermaßen die Eigentümlichkeiten der Sprache Cyprians teilt. Nach Ritschl wäre der Brief allerdings echt, aber in der vorliegenden Gestalt stark interpoliert, und zwar sei die Interpolation von einer Persönlichkeit in Karthago ausgegangen, welche die nahe Geistesverwandtschaft zwischen Firmilian und Cyprian dadurch über jeden Zweifel erheben wollte, daß sie jenen in Ausdrücken und Wendungen reden ließ, welche dieser in seinen Briefen gebraucht hatte. Diese Hypothese ist von Ernst in erschöpfender Weise widerlegt worden. Irgendwelche greifbare Anzeichen einer späteren Hand sind nicht vorhanden; die vermeintlichen Widersprüche zwischen früheren und späteren Stellen beruhen nur auf Mißverständnissen; auch in den angeblich eingeschobenen Partien kommen dieselben Gräzismen vor wie in den Firmilian selbst zuerkannten Stücken.

Basilius der Große, bekanntlich selbst Bischof von Cäsarea in Kappadozien, ruft für seine Lehre über den Heiligen Geist auch Schriften Firmilians zu Zeugen auf: „Daß auch unser Firmilian diesen Glauben hatte, bezeugen die Abhandlungen, welche er hinterlassen hat“ (*οἱ λόγοι οὓς καταλέλοιπε*, Bas. M., De Spir. S. c. 29, 74). Näheres über diese Abhandlungen läßt sich nicht mehr ermitteln. Sonstige Spuren derselben sind nicht bekannt.

Moses von Choren weiß in seiner Geschichte Großarmeniens (II, 75)[1] von Firmilian zu erzählen: „Er schrieb viele Bücher, darunter eine Geschichte der Verfolgungen der Kirche, welche zuerst in den Tagen des Maximian [Maximin?] und Decius und später in den Jahren des Diokletian ausbrachen, und flocht in dieselbe die Taten der Könige ein“ folgen weitere Angaben über den Inhalt dieser Geschichte der Verfolgungen. Entstellt und gefälscht muß diese Erzählung natürlich schon deshalb sein, weil die Verfolgung unter Diokletian ein Menschenalter nach dem Tode Firmilians ausbrach. Ob dieselbe überhaupt einen historischen Kern birgt, erscheint sehr zweifelhaft[2].

Der Brief Firmilians an Cyprian ist zuerst in der Ausgabe der Werke Cyprians von G. Morelius, Paris 1564, gedruckt worden, und zwar als Epistola 75. Diesen Platz hat er in der Folge behauptet. S. die Ausgabe der Werke Cyprians von W Hartel, Wien 1868—1871, II 810—827.

Die Echtheit der Ep. 75 sowie auch der Ep. 74 (Cypriani ad Pompeium) ward zuerst bestritten von R. Missorius, In epistolam ad Pompeium inter Cyprianicas 74 adversus decretum S. Stephani Papae I de non iterando haereticorum baptismo dissertatio critica. Praemittitur dissertatio de epistola S. Firmiliani. 4° Venetiis 1733. In die Fußstapfen dieses Kritikers trat namentlich auch Fr. M. Molkenbuhr, Binae dissertationes de S. Firmiliano. 4° Monast. Guestph. 1790; abgedruckt bei Migne, PP Lat. III 1357—1418.

[1] Bei M. Lauer, Des Moses von Chorene Geschichte Groß-Armeniens aus dem Armenischen übersetzt, Regensburg 1869, 134.

[2] Vgl. etwa M. J. Routh, Reliquiae Sacrae I^2 103 f.

Die Interpolationshypothese verfocht O. Ritschl, Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche, Göttingen 1885, 126—134. Gegen Ritschl s. J. Ernst, Die Echtheit des Briefes Firmilians über den Ketzertaufstreit in neuer Beleuchtung: Zeitschr. f. kath. Theol. XVIII (1894) 209—259; Zur Frage über die Echtheit des Briefes Firmilians an Cyprian im Ketzertaufstreit: ebd. XX (1896) 364—367. Gegen die Interpolationshypothese stimmte auch E. Wh. Benson, Cyprian, his life, his times, his work, London 1897, 377—386.

Über Firmilian im allgemeinen s. B. Bossue, De S. Firmiliano episcopo confessore Caesareae in Cappadocia commentarius historicus: Acta SS. Oct. XII, Bruxellis 1867, 470—510. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 407—409. Vgl. auch die Literaturangaben bei Chevalier, Bio-Bibliographie 741.

§ 72. Gregor der Wundertäter.

(1. Leben. 2. Schriftstellerische Tätigkeit. 3. Die echten Schriften. 4. Zweifelhafte Schriften. 5. Unechte Schriften.)

1. Leben. — Wertvolle Mitteilungen über seinen früheren Lebenslauf und seinen geistigen Entwicklungsgang macht Gregor selbst in seiner alsbald zu erwähnenden Dankesrede an Origenes vom Jahre 238 (c. 5—6). Eusebius, Basilius der Große, Hieronymus, Rufinus und andere haben einige weitere Nachrichten aufbewahrt. Und außerdem liegen auch noch zwei alte Biographien Gregors vor, Biographien freilich, deren geschichtlicher Wert nicht hoch anzuschlagen ist. Die eine ist von Gregor von Nyssa verfaßt und trägt den übrigens nicht auf den Verfasser selbst zurückgehenden Titel: *βίος καὶ ἐγκώμιον ῥηθὲν εἰς τὸν ἅγιον Γρηγόριον τὸν Θαυματουργὸν γενόμενον ἐπίσκοπον τῆς Νεοκαισαρείας*. Die andere, viel kürzere, in syrischer Sprache, ist durch eine Handschrift des Britischen Museums aus dem 6. Jahrhundert anonym überliefert und führt die Aufschrift: „Erzählung von den Ruhmestaten des seligen Gregorius, des Bischofs von Neocäsarea“ Inhaltlich sind die beiden Schriftstücke, von welchen das letztere erst 1894 bekannt geworden ist, auf das engste miteinander verwandt, indem sie im wesentlichen denselben Stoff bieten, eine Kette von Wundergeschichten, wie sie zum Teil auch von Rufinus (Hist. eccl. VII, 25) erzählt werden. Ryssel, der Übersetzer des syrischen Textes, wollte das Verwandtschaftsverhältnis durch Annahme einer älteren griechischen Grundschrift erklären, welche dem Nyssener, dem Syrer und Rufinus als gemeinsame Vorlage gedient habe[1]. Koetschau wollte die drei Berichte als unmittelbare und voneinander unabhängige Niederschläge derselben mündlichen Überlieferung betrachtet und die von dem Nyssener aufgezeichnete Fassung der Überlieferung als die relativ älteste und ursprünglichste anerkannt

---

[1] Ryssel in der Theol. Zeitschr. aus der Schweiz XI (1894) 228 ff.

wissen[1]. Diese letztere Ansicht dürfte den Vorzug verdienen. Jedenfalls aber sind beide Biographien stark legendarisch gefärbt und im einzelnen wenig zuverlässig.

Gregor hieß früher Theodor (Eus., Hist. eccl. VI, 30; Hier., De vir. ill. c. 65), und es läßt sich nicht mehr feststellen, aus welchem Anlasse und zu welcher Zeit er den Namen Gregor angenommen hat[2]. Er ward um 213 zu Neocäsarea in Pontus geboren und entstammte einer vornehmen heidnischen Familie. Als er im Alter von 14 Jahren seinen Vater verlor, fühlte er sich, wie die Dankesrede (c. 5) des weiteren ausführt, zum ersten Male von der christlichen Wahrheit mächtig angezogen. Er wandte sich rhetorischen und später juristischen Studien zu und stand eben im Begriff, zur Vollendung seiner juristischen Studien sich in Begleitung seines jüngeren Bruders Athenodorus nach Berytus in Phönizien zu begeben, als er durch die Bitten seiner Schwester, deren Gatte nach Cäsarea in den persönlichen Dienst des kaiserlichen Statthalters von Palästina berufen worden war, veranlaßt wurde, zuvor noch nach Cäsarea zu reisen[3]. Er wollte die Schwester in ihre neue Heimat geleiten, sollte aber auch selbst in Cäsarea gewissermaßen eine neue Heimat finden. Er lernte Origenes kennen und ward durch dessen Lehrvortrag gebannt und gefesselt. Berytus und die Jurisprudenz vergessend, verblieb er in Cäsarea, ganz hingegeben dem bewunderten Meister, welcher den empfänglichen Jünger für die Philosophie und die Theologie und zugleich für das Christentum zu gewinnen wußte. „Wie ein Funke“, schreibt Gregor, „welcher mitten in mein Herz gefahren, entbrannte und entflammte meine Liebe zu dem heiligen und liebenswürdigsten, mit seiner unaussprechlichen Schönheit alle auf das unwiderstehlichste an sich ziehenden Worte und zu diesem Manne, seinem Freund und Herold“ (in der Dankesrede c. 6). Der Besuch Cäsareas war zum Wendepunkte seines Lebens geworden.

Die Ankunft Gregors in Cäsarea bzw. seine erste Begegnung mit Origenes ist wahrscheinlich in das Jahr 233 gefallen[4]. Sein Aufent-

---

[1] Koetschau in der Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. XLI (1898) 211 ff. Vgl. H. Hilgenfeld ebd. 452 ff.

[2] Daß er als Bischof den Namen Gregor führte, ist sicher (s. Eus. a. a. O.); ebenso sicher ist aber auch, daß er Gregor genannt wurde, bevor er Bischof war (s. den Eingang des Briefes des Origenes an Gregor, Migne, PP. Gr. XI 88).

[3] Hieronymus berichtet, Gregor und Athenodorus seien von Kappadozien nach Berytus und von dort nach Cäsarea gereist (De vir. ill. c. 65). Nach der Darstellung Gregors selbst, in der Dankesrede (c. 5), sind die Brüder überhaupt nicht nach Berytus gekommen. Vgl. v. Sychowski, Hieronymus als Literarhistoriker, Münster i. W. 1894, 158 f.

[4] S. über das Datum Koetschau in seiner Ausgabe der Dankesrede Gregors, Freiburg i. Br. und Leipzig 1894, x ff. Ryssel (Gregorius Thaumaturgus, Leipzig 1880, 12) verlegte das erste Zusammentreffen Gregors mit Origenes ins Jahr 231.

halt zu Cäsarea bzw. sein Besuch der Vorträge des Origenes währte fünf Jahre (Eus., Hist. eccl. VI, 30; Hier., De vir. ill. c. 65). Im Jahre 238 nahm er in einer öffentlichen Dankesrede, vor großem und gewähltem Publikum[1], von Origenes und Cäsarea Abschied und trat mit Athenodorus, welcher nicht von seiner Seite gewichen war, die Rückreise nach Pontus an. Ob er dort zunächst eine juristische Praxis ausgeübt hat, steht dahin. Wenige Jahre später aber ist er durch Phädimus, Bischof von Amasea, zum ersten Bischof seiner Vaterstadt Neocäsarea bestellt worden. Auch Athenodorus empfing die Bischofsweihe, und beide Brüder waren, wie Eusebius ausdrücklich hervorhebt, beim Empfang der Weihe noch jung an Jahren (ἔτι νέου̧, Eus. a. a. O.). Über ihre bischöfliche Wirksamkeit weiß Eusebius nichts Näheres zu berichten. Pontus lag zu weit abseits der großen Mittelpunkte des kirchlichen Lebens. Die vorhin genannten Biographien beweisen zunächst nur, daß sich schon sehr früh eine Fülle von Legenden um die Tätigkeit Gregors legte, die Sagen von der Versetzung des Berges, von der Austrocknung des Sumpfes, von der Ablenkung des Lykusflusses und manche andere Erzählungen, welche zu dem später allgemein gebräuchlich gewordenen Beinamen des „Wundertäters“ (*θαυματουργός, τερατουργός*) Anlaß gaben[2]. Aber eben dieser Kranz von Legenden, nachweislich schon bald nach Gregors Tode und zum Teil wohl schon bei seinen Lebzeiten entstanden, bezeugt doch zugleich noch viel lauter, als ein historisches Dokument es je vermöchte, daß Bischof Gregor eine hochragende, tief und machtvoll eingreifende, allen Hindernissen und Schwierigkeiten Trotz bietende Persönlichkeit gewesen ist.

Die Mitteilung des Nysseners[3], daß der Wundertäter in der Verfolgung unter Decius, 250/251, mit einem Teile seiner Gemeinde ins Gebirge geflohen ist, darf ohne Zweifel Glauben beanspruchen. Nicht lange darauf, 253/254, sind Goten und Boraden (Boranen) in Pontus und Bithynien eingebrochen und haben diese Landschaften, wie aus dem sog. kanonischen Briefe des Wundertäters selbst zu ersehen ist. auf das schrecklichste verwüstet. Eusebius bezeugt, daß Gregor und Athenodorus an der 264/265 zu Antiochien in Sachen Pauls von Samosata abgehaltenen Synode teilgenommen haben (Eus. a. a. O. VII, 28, 1), und er scheint wenigstens anzudeuten, daß das Bruderpaar auch auf den beiden folgenden antiochenischen Synoden gegen

---

[1] „Convocata grandi frequentia, ipso quoque Origene praesente“, Hier., De vir. ill. c. 65.

[2] Bei den Syrern scheinen einzelne dieser Erzählungen auch auf andere berühmte Männer übertragen worden zu sein; vgl. H. Hilgenfeld in der Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. XLI (1898) 453 f.

[3] In seiner Biographie des Wundertäters, Migne, PP Gr. XLVI 945 ff.

Paul anwesend gewesen ist (ebd. VII, 28, 2)[1]. Von Suidas endlich erfahren wir[2], daß Gregor unter Kaiser Aurelian (270—275) seine irdische Laufbahn beschlossen hat. Er hatte Neocäsarea aus einer heidnischen zu einer christlichen Stadt umgeschaffen, und ganz Pontus hielt sein Andenken in den höchsten Ehren (Bas. M., De Spir. S. c. 29, 74). Die Kirche zählt ihn zu ihren Heiligen und begeht sein Fest am 17 November.

Die Biographie des Wundertäters von der Hand Gregors von Nyssa steht unter den Werken des letzteren (Migne, PP Gr. XLVI 893—958), und ist auch in einzelne Ausgaben der Schriften des Wundertäters aufgenommen worden, in die Ausgabe von G. Voß, Mainz 1604, 234—327, und in die Ausgabe Gallandis, Bibl. vet. Patr. III, Ven. 1767, 439—469. Die syrische Biographie ward nach cod. Mus. Brit. syr. addit. 14648 saec. VI in deutscher Übersetzung herausgegeben von V Ryssel, Eine syrische Lebensgeschichte des Gregorius Thaumaturgus: Theol. Zeitschr. aus der Schweiz XI (1894) 228—254. Den syrischen Text selbst veröffentlichte nach derselben Handschrift P Bedjan, Acta martyrum et sanctorum VI, Paris 1896, 83—106. Über Abweichungen der Ausgabe Bedjans von der Übersetzung Ryssels s. H. Hilgenfeld in der Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. XLI (1898) 454—456. Über die verwandtschaftlichen Beziehungen zwischen der griechischen und der syrischen Biographie handeln Ryssel a. a. O. 228 ff; P Koetschau, Zur Lebensgeschichte Gregors des Wundertäters: Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. XLI (1898) 211—250; H. Hilgenfeld ebd. 452—454. In der Vorrede seiner Ausgabe der syrischen Biographie gedenkt Bedjan einer andern syrischen Lebensbeschreibung des Wundertäters in cod. Berol. syr. 321. Nach der von Bedjan beigefügten Probe hält Ryssel diesen noch ungedruckten syrischen Text für eine fast wörtliche Übersetzung der griechischen Biographie; s. Ryssel im Literar. Zentralblatt 1896, 762 f.

Die sonstigen Zeugnisse des Altertums über Gregor wurden zusammengestellt von Preuschen bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 432 bis 436.

Neuere Schriften über das Leben des Wundertäters verzeichnen V. Ryssel, Gregorius Thaumaturgus. Sein Leben und seine Schriften, Leipzig 1880, 63—64; Chevalier, Bio-Bibliographie 920—921 2621. Aus neuester Zeit sind hauptsächlich zu nennen die Untersuchungen von Ryssel a. a. O. 1—22, und von Koetschau in seiner Ausgabe der Dankesrede Gregors an Origenes, Freiburg i. Br. und Leipzig 1894, v—xxi.

2. Schriftstellerische Tätigkeit. — In den Nachrichten über das Leben Gregors spiegelt sich das Bild eines gewaltigen Mannes der Tat, eines unermüdlichen und erfolggekrönten Missionärs, eines ganz und gar den Aufgaben der praktischen Seelsorge sich wid-

---

[1] Es ist jedoch unzulässig, Gregor für jenen Theodorus zu halten, welcher unter den Absendern des Rundschreibens der dritten und letzten Synode gegen Paul, vom Jahre 269, genannt wird (Eus. a. a. O. VII, 30, 2). Dieser Theodorus kann auch bloß Priester gewesen sein; Gregor aber hat sich als Bischof nicht mehr Theodorus genannt (ebd. VI, 30).

[2] Suid., Lex. s. v. Greg., rec. Bernhardy I 1, 1146.

menden Kirchenfürsten. Denselben Eindruck gewann schon Sokrates, welcher von Gregor sagt: „Er suchte die Heiden mehr durch Werke als durch Worte zum Glauben zu rufen“ (Socr., Hist. eccl. IV, 27). Die spätere Überlieferung will freilich eine ziemlich lange Reihe von Schriften Gregors kennen. Aber einzelne dieser Schriften gehören vielmehr unzweifelhaft einem andern der vielen Träger des Namens Gregor an und sind dem Wundertäter nur infolge von Verwechslungen zugeeignet worden, wie denn auch umgekehrt eine Schrift des Wundertäters, die Metaphrase zum Prediger, in den meisten Handschriften dem hl. Gregor von Nazianz beigelegt wird. Andere Schriften sind aus irgend einem Grunde als herrenloses Gut in Umlauf gekommen und dann voreilig aus dieser oder jener Rücksicht für den Wundertäter in Anspruch genommen worden. In ähnlicher Weise wurden ja unzählige Literaturdenkmäler der Vorzeit nachträglich zum Eigentum besonders berühmter Persönlichkeiten gestempelt. Noch andere Schriften endlich hat man in betrügerischer Absicht dem Wundertäter unterschoben. Der Glanz seines Namens sollte häretischen Produkten als schützende Flagge dienen. Nach Streichung dessen, was sich unrechtmäßig eingeschlichen, ist Gregors literarischer Nachlaß von sehr bescheidenem Umfange. Er hat als Bischof nur sehr selten Muße gefunden, zur Feder zu greifen, und es sind wohl jedesmal praktische Anlässe oder Zwecke gewesen, welche ihn drängten. Der Metaphrase zum Prediger lassen sich das Glaubenssymbol, der sog. kanonische Brief und vielleicht auch noch die eine oder andere Homilie an die Seite stellen. Zwei Schriften, in welchen philosophische Spekulation den Ton angibt, der Dialog über die Leidensunfähigkeit und Leidensfähigkeit Gottes und die kurze Abhandlung über die Seele, wofern sie anders echt ist, stammen allem Anscheine nach aus der Zeit vor oder bald nach der Bischofsweihe Gregors, als die Impulse der Schule zu Cäsarea noch lebendig und ungestört fortwirkten. Die öfters erwähnte Dankesrede an Origenes reicht noch weiter zurück.

Diese Rede hebt sich begreiflicherweise auch in Sprache und Stil von den späteren Schriften Gregors deutlich ab. Sie will eben eine nach den Regeln der Kunst angelegte und durchgeführte Rede sein und in Prunk und Schwulst dem herrschenden Geschmacke ihren Tribut zollen. Die späteren Schriften bekunden größere Ruhe, Einfachheit und Klarheit. Ellipsen, Anakoluthe und sonstige Härten des Ausdrucks kommen hier wie dort vor. Im allgemeinen aber schreibt Gregor ein für seine Zeit gutes und fließendes Griechisch.

Athenodorus, der mehrgenannte Bruder Gregors, hat, soviel wir wissen, keine Schriften hinterlassen. Unter den „Fragmenten vornicänischer Kirchenväter“, welche Holl aus den Handschriften der Sacra Parallela des hl. Johannes von Damaskus zusammenstellte, finden sich drei kurze Zitate aus der Schrift eines Athenodorus περὶ

ἑβραϊσμοῦ, und gelegentlich des dritten Zitats wird dieser Athenodorus wenigstens in einigen Handschriften näher bezeichnet als „der Bruder Gregors“ [1]. Die drei Sätze selbst, pädagogischen oder schultheoretischen Inhalts, dürften dieser Angabe nicht gerade widersprechen. Der Klang des Titels *περὶ ἑβραϊσμοῦ* aber scheint sofort eine spätere Zeit zu verraten, und bis auf Johannes von Damaskus ist von Schriften des Bruders Gregors nirgendwo die Rede.

Über die ältesten Ausgaben einzelner oder auch mehrerer Schriften Gregors s. Fabricius-Harles, Bibl. Graeca VII 259 f. Eine größere Sammelausgabe veranstaltete zuerst G. Voß, 4° Mainz 1604; sodann Fronton du Duc, 2° Paris 1622; und zuletzt Gallandi, Bibl. vet. Patr. III, Ven. 1767, 377—469; vgl. III Proleg. xxv—xxix, und den kleinen Nachtrag XIV, Ven. 1788, App. 119. Gallandis Ausgabe, welche vollständiger und vertrauenswürdiger ist als ihre Vorgängerinnen, ward abgedruckt, zugleich aber auch ergänzt und erweitert bei Migne, PP Gr. X 963—1232.

Eine neue Ausgabe tut um so dringender not, als Gregor inzwischen gerade als Schriftsteller zu neuen Ehren gelangt ist. Aus syrischen und armenischen Quellen wurden verschiedene Schriften unter Gregors Namen ans Licht gefördert, welche wenigstens teilweise bis dahin völlig unbekannt waren, weil das griechische Original zu Grunde ging. Schriften in syrischer Übersetzung wurden zuerst durch P de Lagarde, Analecta Syriaca, Lips. et Lond. 1858, 31—67, herausgegeben. P Martin hat diese syrischen Texte von neuem abdrucken lassen, bei Pitra, Analecta sacra IV, Paris. 1883, 81—133, und zugleich ins Lateinische übersetzt, ebd. 345—386. Außerdem hat Martin erstmalig acht Homilien unter Gregors Namen in armenischer Version zugänglich gemacht, ebd. 134—169 armenisch, 386—412 lateinisch.

Ausgewählte Schriften Gregors hat J. Margraf aus dem Griechischen ins Deutsche übertragen, Kempten 1875 (Bibl. der Kirchenväter).

Der wichtigste Beitrag zur Kritik der Schriften Gregors aus früherer Zeit ist Leonis Allatii (gest. 1669) Diatriba de Theodoris et eorum scriptis nr. LXII, herausgegeben von Mai, Nova Patr. Bibl. VI, Romae 1853, 2, 95—115, abgedruckt bei Migne, PP Gr. X 1205—1232.

Eine gewissenhafte Übersicht über alles das, was bis zum Jahre 1880 unter Gregors Namen gedruckt worden ist, bietet V Ryssel, Gregorius Thaumaturgus. Sein Leben und seine Schriften. Nebst Übersetzung zweier bisher unbekannter Schriften Gregors aus dem Syrischen. 8° Leipzig 1880. Einige Nachträge gab Ryssel in den Jahrbüchern f. protest. Theol. VII (1881) 565 f.

Handschriftliche Nachweise finden sich bei Preuschen bzw. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 428—432. Sonstige Literaturangaben bei Richardson, Bibliogr. Syn. 65—66.

3. Die echten Schriften, — Als Früchte der Feder Gregors selbst dürfen und müssen folgende Schriften anerkannt werden.

a) Die Dankesrede an Origenes. Die Echtheit dieser Rede (Migne, PP Gr. X 1049—1104) ist schon durch das Zeugnis des hl. Hieronymus sichergestellt. Er nannte dieselbe *πανηγυρικὸν εὐχα-*

[1] Siehe K. Holl in den Texten u. Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. XX, N. F. V 2 (1899). 161.

ριστίας (De vir. ill. c. 65), und der Redner selbst nennt sie zweimal *λόγον χαριστήριον*, Dankesrede (c. 3, 31; 4, 40). Handschriftlich ist sie unter dem Titel *εἰς Ὠριγένην προσφωνητικός* überliefert. Die Veranlassung der Rede ist vorhin schon (Abs. 1) angedeutet worden. Eingangs (c. 1—3) erklärt Gregor, die Pflicht der Dankbarkeit gebiete ihm zu reden, wenngleich das Bewußtsein, in der Rede ungeübt zu sein, und das völlige Unvermögen, seinen Lehrer würdig zu feiern, ihm Schweigen auferlegen möchten. Die Danksagung selbst (c. 3—15) gilt zunächst Gott, dem Geber alles Guten, weiterhin dem Schutzengel, welcher die beiden Brüder nach Cäsarea geleitete, und endlich dem großen Meister, welcher es verstand, die Schüler für die christliche Philosophie zu begeistern. Den Dankesworten an Origenes ist eine ausführliche Schilderung der an der Schule zu Cäsarea üblichen Unterrichtsmethode beigegeben (c. 7—15; vgl. oben § 44, 3). Der bevorstehende Abschied von Origenes entlockt dem Redner Klagen, welchen er indessen Trostgründe gegenüberzustellen weiß (c. 16—17). Endlich faßt er das Gesagte noch einmal zusammen und bittet um den Segen und das Gebet des verehrten Lehrers (c. 18—19).

Auch Koetschau sieht in dieser Rede, welche, wie schon bemerkt, sehr wahrscheinlich im Jahre 238 vorgetragen worden ist, eine „beachtenswerte rhetorische Leistung“ Außer dem allerdings mitunter etwas störend wirkenden Suchen und Haschen nach rednerischem Effekt und glänzendem Ausdruck rügt Koetschau namentlich die ausgedehnten und komplizierten Perioden, „die durch lange Parenthesen, Ellipsen, Anakoluthe, Häufung von Synonymen u. dgl. unübersichtlich und schwer zu verstehen sind“ [1]. Anerkanntermaßen aber hat Gregor hier seinem Lehrer sowohl wie sich selbst ein schönes Denkmal gesetzt. Durch die geschraubten Formen der schulmäßigen Rhetorik, an welche der jugendliche Redner sich gebunden glaubt, wogt doch ein reicher Strom lebendigen und warmen Gefühls, tiefster Dankbarkeit gegen Origenes und aufrichtigster Begeisterung für die christliche Philosophie.

Die Erhaltung der Rede ist vielleicht dem Umstande zu verdanken, daß Pamphilus und Eusebius dieselbe ihrer Apologie für Origenes einfügten (§ 67, 2). Die weitläufige Apologie fiel dem Untergange anheim. Die Rede Gregors ward in Abschriften von Werken des Origenes herübergenommen. Überliefert ist die Rede nur in Verbindung mit dem Werke des Origenes gegen Celsus, also vor allem durch cod. Vatic. 386 saec. XIII. S. § 48, 8. Eine treffliche Separatausgabe der Rede lieferte J. A. Bengel, Stuttgart 1722; vgl. E. Nestle, Bengel als Gelehrter (in Nestles Marginalien und Materialien, Tübingen 1893) 21—26. Bengels Ausgabe bildet die Grundlage des Textes bei Gallandi, Bibl. vet. Patr. III 413—425, sowie des Textes bei Migne, PP Gr. X 1049—1104. Weit weniger zuverlässig ist die auf

---

[1] Koetschau in seiner Ausgabe der Rede XXVIII f.

die Ausgaben von G. Voß, Mainz 1604, und von D. Hoeschel, Augsburg 1605, zurückgreifende Textrezension der Rede in den Ausgaben der Werke des Origenes von de la Rue, Paris 1733—1759, IV 2, 55—78, und von Lommatzsch, Berlin 1831—1848, XXV 339—381. Eine sorgfältige neue Ausgabe besorgte P Koetschau, Des Gregorios Thaumaturgos Dankrede an Origenes, als Anhang der Brief des Origenes an Gregorios Thaumaturgos. Freiburg i. Br. und Leipzig 1894 (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtl. Quellenschriften, Heft 9). Zur Kritik dieser Ausgabe vgl. A. Brinkmann, Gregors des Thaumaturgen Panegyricus auf Origenes: Rhein. Museum f. Philol. N. F LVI (1901) 55—76. Eine deutsche Übersetzung der Rede gab J. Margraf in den „Ausgewählten Schriften des hl. Gregorius Thaumaturgus", Kempten 1875 (Bibl. der Kirchenväter).

b) Das Glaubenssymbol. Gregor von Nyssa erzählt[1] von einem Glaubensbekenntnisse, welches dem Wundertäter vor Antritt des bischöflichen Amtes auf übernatürlichem Wege mitgeteilt worden sei. „Während derselbe einmal nächtlicherweile über das Wort des Glaubens nachdachte und allerlei Erwägungen pflog", sei ihm die Gottesmutter in Begleitung des hl. Johannes erschienen und auf Geheiß der ersteren habe der letztere ihm „das Geheimnis der Frömmigkeit" *(τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον)* offenbart, eine Glaubensformel, welche der Wundertäter nach dem Verschwinden der Erscheinung sofort niederschrieb[2]. Zur Zeit der Berichterstattung des Nysseners war das Autograph des Wundertäters in Neocäsarea noch vorhanden, und die Großmutter Gregors von Nyssa und Basilius' des Großen, Makrina, war von dem Wundertäter selbst nach dieser Formel unterrichtet worden. In derselben Fassung, wie sie der Nyssener seinem Berichte eingeflochten hat, ist die berühmt gewordene Formel (Migne, PP Gr. X 983—988) auch durch zahlreiche Handschriften überliefert, *ἔκθεσις τῆς πίστεως κατὰ ἀποκάλυψιν Γρηγορίου ἐπισκόπου Νεοκαισαρείας*, später auch einfach *ἀποκάλυψις Γρηγορίου* betitelt. Sie enthält eine knappe, aber sehr klare und präzise Auseinandersetzung der Trinitätslehre, und zwar zunächst in positiver Darlegung, aus welcher dann ein kürzerer negativer Teil die Konsequenzen zieht, um unrichtige Auffassungen abzuwehren. Die Echtheit d. h. die Autorschaft des Wundertäters begegnet nach den glänzenden Ausführungen Casparis kaum noch irgendwelchem Zweifel. Die äußere Bezeugung, anhebend mit den Worten des Nysseners, ist überwältigend, und von inneren Gegengründen kann, wie auch Kattenbusch anerkennt, nicht die Rede sein. Vermutlich ist das Bekenntnis in erster Linie gegen den Sabellianismus gerichtet, welcher sich frühzeitig auch in Neocäsarea regte und von dem Wundertäter mit Nachdruck und Erfolg bekämpft wurde

[1] In seiner Biographie des Wundertäters, Migne, PP Gr. XLVI 909 ff.

[2] Es scheint dies die älteste Erzählung von einer Mariophanie zu sein, welche überhaupt noch vorliegt. Vgl. F. A. v. Lehner, Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten², Stuttgart 1886, 192 ff.

(vgl. unter f). Nach Caspari fällt die Abfassung zwischen die Jahre 260 und 270 und wahrscheinlich in die erste Hälfte dieses Jahrzehnts.

Über die handschriftliche Überlieferung des griechischen Textes des Glaubenssymbols s. Preuschen bei Harnack, Gesch. d. altchristl. Lit. I 429. Außer dem griechischen Texte sind zwei alte lateinische Übersetzungen, von Rufinus (Hist. eccl. VII, 26) und von einem Unbekannten, erhalten, und in syrischer Sprache existiert unter dem Namen des hl. Gregor von Nazianz ein Glaubensbekenntnis, welches sich als eine Kompilation aus der Glaubensformel des Wundertäters und dem Anfange der noch zu erwähnenden κατὰ μέρος πίστις (s. Abs. 5, b) erweist. Näheres bei C. P Caspari, Alte und neue Quellen zur Gesch. des Taufsymbols und der Glaubensregel, Christiania 1879, 1—64. Caspari hat alle die genannten Texte mit gewohnter Sorgfalt herausgegeben und einen eingehenden Nachweis der Echtheit und Integrität der Glaubensformel des Wundertäters beigefügt. Der griechische Text und die beiden lateinischen Übersetzungen sind nach Caspari abgedruckt bei A. Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche[3], Breslau 1897, 253—255. Die syrische Übersetzung (der erste größere Teil des erwähnten syrischen Bekenntnisses) auch bei Pitra, Analecta sacra IV 81 345 f. Eine deutsche Übersetzung bei Margraf in den „Ausgewählten Schriften" usw. Vgl. noch F. Kattenbusch, Das Apostolische Symbol I, Leipzig 1894, 338—342.

c) Der sog. kanonische Brief. Ein Brief Gregors an einen unbekannten Bischof, welcher eingangs ἱερὲ πάπα angeredet wird, ist unter die kanonischen Briefe der griechischen Kirche aufgenommen worden (ἐπιστολὴ κανονική, Migne, PP Gr. X 1019—1048 mit Scholien der Kanonisten Balsamon und Zonaras). Anlaß zu diesem Briefe boten Zweifel und Schwierigkeiten, welche sich infolge der Raubzüge der Goten und Boraden (Boranen) durch Pontus und Bithynien erhoben hatten. In diesen Tagen des Schreckens waren die Bande christlicher Zucht und Sitte in weitem Umfange gelöst worden. Manche Christen hatten sogar gemeinsame Sache mit den Barbaren gemacht, waren plündernd in die Häuser der Gefangenen und Getöteten eingedrungen, hatten gefundenes Gut zurückbehalten, den Feinden entflohene Gefangene ihrerseits überfallen und vergewaltigt usw. Gregor erteilt seinem Mitbischofe Ratschläge in Betreff der Behandlung solcher pflichtvergessenen Christen und bekundet dabei nach übereinstimmendem Urteil einen gereiften Takt, würdevollen Ernst im Bunde mit weiser Schonung. Der Brief ist ein wichtiges Dokument für die Kirchendisziplin des Altertums. Die Abteilung in Kanones, deren Zahl indessen schwankt, ist natürlich erst späteren Datums. Die Zeit der Abfassung läßt sich aus den mangelhaften Quellen über jene furchtbare Heimsuchung der nördlichen Gegenden des mittleren Kleinasiens nicht mit Sicherheit erschließen. Es war im Jahre 253/254, als die Barbaren nach der Eroberung Trapezunts Pontus und Bithynien überfluteten, während es zweifelhaft und bestritten ist, wann sie sich wieder in ihre Niederlassungen am See Mäotis zurückzogen. Ryssel

setzte Gregors Brief mit den meisten älteren Forschern, aber, wie es scheint, ohne genügende Anhaltspunkte, in das Jahr 258; Dräseke läßt denselben schon im Herbst 254 geschrieben sein.

Über die Handschriften des kanonischen Briefes s. Preuschen a. a. O. I 429 f. Eine Sonderausgabe mit umfangreichem Kommentare bei Routh, Reliquiae Sacrae[2] III 251—283. Der Text des Briefes auch bei de Lagarde, Reliquiae iuris eccles. antiquissimae graece, Lipsiae 1856, 60—63; bei Pitra, Iuris eccles. Graecorum historia et monumenta I, Romae 1864, 562—566. Eine deutsche Übersetzung bei Margraf a. a. O. Vgl. Ryssel, Gregorius Thaumaturgus 15—16 29—31. J. Dräseke, Der kanonische Brief des Gregorios von Neocäsarea: Jahrbücher f. protest. Theol. VII (1881) 724—756 (hier 730—736 auch der Text des Briefes). Dräseke, Johannes Zonaras' Kommentar zum kanonischen Brief des Gregorios von Neocäsarea: Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. XXXVII (1894) 246—260.

d) Die Metaphrase zum Prediger. Die *μετάφρασις εἰς τὸν ἐκκλησιαστὴν Σολομῶντος* (Migne, PP Gr. X 987—1018) ist nur eine umschreibende Wiedergabe des Inhalts, welche nicht viel mehr Raum beansprucht als der griechische Text des biblischen Buches selbst. Die Voraussetzung Ryssels, es handle sich um eine freie Übersetzung des hebräischen Urtextes, ist sicher unzutreffend, und das Urteil, es liege ein „vollendetes Kunstwerk" vor, ist sehr subjektiv. Fast sämtliche bisher bekannt gewordene Handschriften legen die Metaphrase Gregor von Nazianz bei, unter dessen Werken sie auch schon gedruckt wurde[1]. Aber nicht der Nazianzener, sondern der Wundertäter ist es, von welchem Hieronymus (De vir. ill. c. 65) berichtet: „scripsit et metaphrasin in Ecclesiasten, brevem quidem, sed valde utilem", und Rufinus (Hist. eccl. VII, 25): „in Ecclesiastem metaphrasin magnificentissime scripsit" Hieronymus bringt an anderer Stelle (Comm. in Eccle ad 4, 13 ff) auch ein Zitat aus der Metaphrase des Wundertäters, welches sich in der vorliegenden Metaphrase wiederfindet. Endlich hat Koetschau in der Sprache dieser Metaphrase Anklänge an die Dankesrede des Wundertäters wahrgenommen.

Ryssel a. a. O. 27—29. Preuschen a. a. O. I 430. Koetschau in seiner Ausgabe der Dankesrede XXIII.

e) Die Schrift an Theopompus über die Leidensunfähigkeit und Leidensfähigkeit Gottes. Nur in syrischer Übersetzung hat sich eine ziemlich umfangreiche Schrift erhalten, deren Gegenstand ein Gespräch des Verfassers mit dem Adressaten Theopompus bildet. Das Ganze trägt eine rein philosophische Haltung zur Schau und erinnert sofort an die Dialoge Platos. An Fragen des Theopompus anknüpfend, entwickelt der Verfasser hauptsächlich folgende Gedanken. Es sei unzulässig, von vornherein anzunehmen, Gott sei schlechterdings leidensunfähig, da ja Gott absolut frei sei

[1] Vgl. Migne, PP. Gr. XXXVI 669 f.

und das Leiden an und für sich der Vollkommenheit Gottes nicht widerspreche. Gerade durch Leiden beweise Gott seine Leidensunfähigkeit, insofern er seine Allmacht bekunde und über den Tod triumphiere. Deshalb dürfe aus der Leidensunfähigkeit Gottes nicht eine Teilnahmlosigkeit Gottes gegen die Geschicke der Menschheit gefolgert werden, vielmehr habe Christus leiden wollen, um den Menschen zu ihrem Heile zu verhelfen. Die Tendenz der merkwürdigen Schrift wird mit Ryssel in der Zurückweisung heidnischer Angriffe zu suchen sein, welche das Leiden Gottes als sinnlos und mit dem Begriffe Gottes unverträglich verwarfen. Die Autorschaft des Wundertäters ist zwar lediglich durch die dem 6. Jahrhundert angehörende Abschrift des syrischen Textes bezeugt. Aber begründete Zweifel gegen die Richtigkeit dieses Zeugnisses werden sich schwerlich geltend machen lassen. Die Frage, ob mit der physischen Apathie Gottes als notwendige Folge zugleich seine moralische Apathie in Hinsicht auf das Schicksal des menschlichen Geschlechtes gegeben sei, taucht auch in dem Werke des Origenes gegen Celsus auf. Celsus hatte die Anschauung Epikurs vertreten, daß Gott seinem Wesen nach von Ewigkeit her in untätiger Ruhe verharre und sich um die Menschen nicht kümmere (s. besonders Orig., C. Cels. IV, 14 ff). Über den Adressaten Theopompus, welcher ein Anhänger des „Isokrates“ war und von Gregor für den wahren Glauben gewonnen wird (c. 6), ist sonst nichts bekannt. Dräsekes Versuch, den Isokrates mit einem Gnostiker Sokrates zu identifizieren und diesem Gnostiker eine epikureisch gefärbte Gotteslehre zuzuschieben, dürfte verfehlt sein. Das eigentümliche Gepräge der Schrift aber weist unverkennbar in eine Zeit hinein, zu welcher Gregor noch unter dem frischen Eindruck der Studien zu Cäsarea stand.

Die Schrift an Theopompus ist nach cod. Mus. Brit. syr. addit. 12156 saec. VI herausgegeben worden von de Lagarde, Analecta Syriaca 46—64. Nach dieser Ausgabe wurde sie ins Deutsche übersetzt von Ryssel, Gregorius Thaumaturgus 71—99; vgl. 137 f 150—157 Eine neue Ausgabe des syrischen Textes nebst lateinischer Übersetzung lieferte Martin bei Pitra, Analecta sacra IV 103—120 363-376. Zur Würdigung der Schrift vgl. Ryssel a. a. O. 118—124. Dräseke, Zu Viktor Ryssels „Gregorius Thaumaturgus“: Jahrbücher f. protest. Theol. IX (1883) 634-640 Dräseke, Gesammelte Patristische Untersuchungen, Altona und Leipzig 1889, 162—168.

f) Verloren gegangene Schriften. Eine Disputation Gregors mit einem gewissen Älianus, *πρὸς Αἰλιανὸν διάλεξις*, ist nur aus einem interessanten Referate bei Basilius dem Großen (Ep. 210, ad primores Neocäsareae, c. 5) bekannt. Die Sabellianer zu Neocäsarea, schreibt Basilius, berufen sich mit Unrecht auf eine Darlegung des Glaubens (*ἔκθεσις πίστεως*) in Gregors Disputation mit Älianus. Diese Darlegung enthalte allerdings den befremdlichen Satz, Vater und

Sohn seien in der Vorstellung zwei, in der Wirklichkeit aber eins (*πατέρα καὶ υἱὸν ἐπινοίᾳ μὲν εἶναι δύο, ὑποστάσει δὲ ἕν*). Jene Disputation aber habe Älianus vom Heidentum zum Christentum bekehren wollen, sei deshalb mehr polemisch als dogmatisch gehalten (*οὐ δογματικῶς εἴρηται, ἀλλ' ἀγωνιστικῶς*) und bekunde mehrfach einen leicht begreiflichen Mangel an Präzision des Ausdrucks. (Sehr wahrscheinlich hat Gregor einer tritheistischen Anschauung gegenüber die Einheit des Wesens Gottes hervorheben wollen). Ungenau, fährt Basilius fort, sei es z. B. auch gewesen, wenn Gregor den Sohn als *κτίσμα* und *ποίημα* bezeichnet habe. (Damit lehrte Gregor ausdrücklich den persönlichen Unterschied zwischen Vater und Sohn.) Übrigens hätten sich nachweislich viele Schreibfehler in die Disputation eingeschlichen. Vorher (a. a. O. c. 3) hatte Basilius bereits betont, daß gerade der große Gregor es gewesen, welcher seiner Zeit den Sabellianismus zu Neocäsarea vollständig unterdrückte.

Hieronymus erwähnt mehrere Briefe Gregors, ohne dieselben jedoch näher zu kennzeichnen (et aliae huius feruntur vulgo epistolae, De vir. ill. c. 65). Ähnlich später Suidas (Lex. s. v. Greg.). Wir besitzen nur noch den sog. kanonischen Brief.

Kardinal Mai (Spicilegium Romanum III, Romae 1840, 696—699; vgl. 695) hat aus einem arabischen Sammelwerke „Fides patrum" ein längeres Fragment eines „sermo de trinitate" des Wundertäters in lateinischer Übersetzung mitgeteilt; Migne (PP Gr. X 1123—1126) und Ryssel (Gregorius Thaumaturgus 43—46, vgl. 33) haben dasselbe wieder abdrucken lassen. Mai vermutete, das Fragment gehöre der Disputation mit Älianus an, und Ryssel trug kein Bedenken, dieser Vermutung beizupflichten. Es unterliegt indessen keinem Zweifel, daß dieses Fragment und mit ihm der „sermo de trinitate" als unecht abzulehnen ist, weil dasselbe deutlich bereits auf die Entscheidungen des Chalcedonense zurückblickt.

4. Zweifelhafte Schriften. — Die Echtheit anderer Schriften oder Fragmente muß vorläufig mehr oder weniger dahingestellt bleiben, weil dieselben noch nicht hinlänglich untersucht sind.

a) Ein Aufsatz über die Seele. Die „kurze Abhandlung über die Seele an Tatian", *λόγος κεφαλαιώδης περὶ ψυχῆς πρὸς Τατιανόν* (Migne, PP Gr. X 1137—1146), will auf Bitten des Adressaten zur Belehrung derjenigen geschrieben sein, welche in Betreff der Seele falschen Meinungen anhängen und dem Zeugnisse der hl. Schriften keinen Glauben schenken. Unter Verzicht auf Schriftbeweise erörtert der Verfasser in knappster Form die Fragen, auf welchem Wege die Seele erkannt werde, wodurch ihre Existenz sich beweisen lasse, ob sie eine Substanz oder ein Akzidens, ob sie körperlich oder unkörperlich, einfach oder zusammengesetzt, sterblich oder unsterblich, vernunftbegabt oder vernunftlos sei. In neuerer Zeit ist diese Abhandlung meist als unecht verworfen worden. Möhler sah in ihr

„ein Produkt des Mittelalters aus dem Zeitalter der Scholastik“ [1]. de Lagarde und Martin indessen veröffentlichten ein syrisches Fragment mit der Aufschrift „S. Gregorii Thaumaturgi ex tractatu ad Gaianum“, welches der in Rede stehenden Abhandlung über die Seele entlehnt („Gaianus“ ist verderbt aus „Tatianus“) und welches durch zwei Handschriften des 8. Jahrhunderts überliefert ist. Smith Lewis konnte aus einer Handschrift des 7 Jahrhunderts eine syrische „Abhandlung, verfaßt von den Philosophen, über die Seele“ mitteilen, welche, wie Ryssel erkannte, nur eine Übersetzung unseres λόγος περὶ ψυχῆς ist, abgesehen davon, daß die Einleitung des griechischen Textes in dem syrischen Texte fehlt. Dräseke wollte noch ältere Spuren des griechischen Textes nachweisen und nicht bloß den Verfasser, sondern auch den Adressaten noch identifizieren können. In dem Werke des Bischofs Nikolaus von Methone, um die Mitte des 12. Jahrhunderts, gegen den Neuplatoniker Proklus wird unter dem Namen des „großen Gregors des Wundertäters“ eine Stelle unserer Abhandlung über die Seele (c. 5) eingeführt [2]. Dieses Werk, argumentierte Dräseke, ist zwar unter dem Namen des Bischofs Nikolaus gedruckt, ist aber von dem Sophisten Prokopius von Gaza, etwa 465—528, verfaßt und von Nikolaus nur mit geringfügigen Zusätzen versehen worden. Auch das Zitat aus der Abhandlung über die Seele dürfe auf die Hand des Sophisten Prokopius, also in den Anfang des 6. Jahrhunderts zurückgeführt werden. Damit aber sei bewiesen, daß Gregor der Wundertäter wirklich als der Verfasser der Abhandlung gelten dürfe, und der Adressat sei sehr wahrscheinlich in dem Sophisten Gajanus zu suchen, welcher in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts, unter Maximin und Gordian, zu Berytus lehrte (Gajanus habe der Adressat geheißen, nicht Tatianus). Wenn nur die Voraussetzung Dräsekes zuträfe! Allein allem Anscheine nach ist das Werk des Bischofs Nikolaus volles Eigentum des Bischofs und nicht eine fast unveränderte Neuausgabe einer Schrift des Sophisten Prokopius. Prokopius hat überhaupt nicht gegen Proklus geschrieben, das unter seinem Namen gehende Fragment gegen Proklus ist unecht, ein Abschnitt des Werkes des Bischofs Nikolaus [3]. Das Zitat aus der Abhandlung über die Seele würde also dem 12. Jahrhundert angehören und deshalb keine weitere Bedeutung beanspruchen können.

Das Fragment „ex tractatu ad Gaianum“ syrisch bei de Lagarde, Analecta Syr. 31, deutsch bei Ryssel, Gregorius Thaumaturgus 51, syrisch und lateinisch bei Pitra, Analecta sacra IV 133 386. Die „Abhandlung, verfaßt von den Philosophen, über die Seele“ syrisch bei Agnes Smith

---

[1] Möhler-Reithmayr, Patrologie I (1840) 653.

[2] S. die Ausgabe des Werkes von J. Th. Voemel, Frankfurt a. M. 1825, 211 f.

[3] S. hierüber J. Stiglmayr, Die „Streitschrift des Prokopios von Gaza“ gegen den Neuplatoniker Proklos: Byzant. Zeitschr. VIII (1899) 263—301.

Lewis, Catalogue of the Syriac mss. in the convent of S. Catharine on mount Sinai, London 1894 (Studia Sinaitica Nr I) 19—26; deutsch von Ryssel im Rhein. Mus. f. Philol. N. F. LI (1896) 4—9. Vgl. Ryssels Nachtrag zu seiner Übersetzung ebd. 318—320, sowie die Notiz Ryssels in der Theol. Literaturzeitung 1896, 60 f. J. Dräseke, Zu Gregorios Thaumaturgos: Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. XXXIX (1896) 166—169; vgl. 441 f. Dräseke, Zu Gregorios' von Neocäsarea Schrift „Über die Seele“: ebd. XLIV (1901) 87—100.

b) Homilien. Martin hat 1883 fünf armenische Homilien unter dem Namen Gregors vorgelegt, von welchen bisher nicht eine einzige in griechischer Sprache nachgewiesen werden konnte: homilia in nativitatem Christi, sermo de incarnatione, laus S. Dei genitricis et semper virginis Mariae, panegyricus sermo in S. Dei genitricem et semper virginem Mariam, sermo panegyricus in honorem S. Stephani protomartyris. Die vier letzten dieser Reden sind wohl mit Sicherheit Gregor abzusprechen und in eine viel spätere Zeit zu verweisen. Die erste Rede aber, in nativitatem Christi, hält auch Loofs für ein Werk des Wundertäters, weil sie sich mehrfach auf das engste mit der Schrift an Theopompus (Abs. 3, e) berührt. In dieser Rede wird wieder und wieder, als ein Postulat der Christologie, die Anschauung ausgesprochen, „quod ante partum et post partum virgo in virginitate sua permanserit“ (c. 16). Conybeare hat 1896 eine weitere, gleichfalls nur armenisch erhaltene Homilie über die Gottesmutter in englischer Übersetzung herausgegeben und dieselbe nicht ohne Grund für das Eigentum des Wundertäters erklärt.

Jene fünf Homilien finden sich armenisch bei Pitra, Analecta sacra IV 134—145 156—169; lateinisch ebd. 386—396 404—412. Vgl. zu denselben Fr. Loofs in der Theol. Literaturzeitung 1884, 551—553. F. C. Conybeare, An ante-nicene homily of Gregorius Thaumaturgus now first translated: The Expositor 1896 I 161—173. Über unechte griechische Homilien s. Abs. 5, d.

c) Fragmente. Auch mehrere der Fragmente, welche unter Gregors Namen überliefert sind, müssen noch erst genauer auf ihre Herkunft geprüft werden. Es sind teils exegetische teils dogmatische oder moralisch-aszetische Stücke. Wiewohl im großen und ganzen jedenfalls unechte Spreu, mag dieser Fragmentenhaufe doch auch noch echte Körner in sich bergen.

Über die Fragmente im einzelnen s. Ryssel, Gregorius Thaumaturgus 43—59; vgl. die Nachträge bei Ryssel in den Jahrbüchern f. prot. Theol. VII (1881) 565 f. Über das angebliche Fragment der Disputation mit Älianus (Ryssel, Gregorius 43—46) s. vorhin Abs. 3, f. Von den Fragmenten „ex sermone de resurrectione“ (ebd. 47—51) ist schon § 67, 2, S. 247, die Rede gewesen. Weitere griechische Fragmente (exegetischen Inhalts) bei Pitra, Analecta sacra III 589—595; weitere syrische Fragmente ebd. IV 133 386. Vgl. Loofs in der Theol. Literaturzeitung 1884, 550 f. Preuschen bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 431 f. Endlich s. noch K. Holl, Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela, Leipzig 1899, 159 f.

5. Unechte Schriften. — Manche andere Schriften sind mit Sicherheit als unecht zu bezeichnen.

a) Die Schrift „an Philagrius über die Wesensgleichheit“ In syrischer Sprache liegt unter dem Namen des Wundertäters eine kleine Schrift „an Philagrius“ vor, welche über die Einheit des in drei Personen subsistierenden göttlichen Wesens handelt. Dieselbe ist aber, wie Dräseke konstatierte, nichts anderes als eine Übersetzung des griechisch unter den Werken Gregors von Nazianz (vgl. Migne, PP Gr. XXXVII 383—386) sowie auch unter den Werken Gregors von Nyssa (ebd. XLVI 1101—1108) stehenden Briefes πρὸς Εὐάγριον μοναχὸν περὶ θεότητος. Die unrichtige Bezeichnung des Adressaten, Philagrius statt Evagrius, ist aus Vernachlässigung der griechischen Vorlage oder aus vermeintlicher Korrektur zu erklären. Ryssel war zu der Ansicht gelangt, die syrische Schrift sei ein echtes Werk des Wundertäters, und er hat an dieser These auch dann noch festgehalten, nachdem Dräseke auf das griechische Original aufmerksam gemacht hatte. Ob die Schrift dem Nazianzener oder dem Nyssener oder auch einem andern Autor angehört, mag zweifelhaft erscheinen. Daß sie aber nicht vor der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts entstanden ist, also nicht dem Wundertäter zugesprochen werden kann, dürfte der Inhalt unzweideutig dartun.

Die Schrift an Philagrius findet sich unter dem Namen des Wundertäters syrisch bei de Lagarde, Anal. Syr. 43—46, und bei Pitra, Anal. sacra IV 100—103; deutsch bei Ryssel, Gregorius Thaumaturgus 65—70 (vgl. 135—137 147—150); lateinisch bei Pitra a. a. O. IV 360—363. Über die Herkunft der Schrift s. Ryssel a. a. O. 100—118. Ryssel, Zu Gregorius Thaumaturgus: Jahrbücher f. protest. Theol. VII (1881) 565—573. Dräseke, Zu Viktor Ryssels Schrift „Gregorius Thaumaturgus“: ebd. 379—384. Dräseke, Über den Verfasser der Schrift πρὸς Εὐάγριον μοναχὸν περὶ θεότητος: ebd. VIII (1882) 343—384 553—568. Diese Abhandlungen Dräsekes sind wieder abgedruckt in Dräsekes Gesammelten Patristischen Untersuchungen, Altona und Leipzig 1889, 103—162.

b) „Der Glaube nach seinen einzelnen Teilen“ Unter der Aufschrift ἡ κατὰ μέρος πίστις (fides secundum partes) ist als Werk des Wundertäters in griechischer und in syrischer Sprache eine Schrift auf uns gekommen, welche die Lehre der Kirche über die Dreieinigkeit Gottes und die Menschwerdung des Sohnes vorführen will (griechisch bei Migne, PP Gr. X 1103—1124). Durch den Inhalt wird die Autorschaft des Wundertäters allsogleich ausgeschlossen, und Caspari ist es gelungen, die schon früher wiederholt ausgesprochene Vermutung, Apollinaris der Jüngere von Laodicea sei der Verfasser, zur Gewißheit zu erheben. In dem antimonophysitischen Werke Theodorets von Cyrus „Der Bettler“ (ἐρανιστής) konnte Caspari mehrere Zitate aus einer Schrift des Apollinaris über den Glauben, περὶ πίστεως λογίδιον, aufzeigen, welche sich bis auf ein

einziges in der *κατὰ μέρος πίστις*, fast buchstäblich übereinstimmend, wiederfinden. Um 380 verfaßt, hat diese Schrift nachweislich in apollinaristischen Kreisen ein hohes Ansehen genossen und als Maßstab und Richtschnur der „Orthodoxie“ gegolten. Apollinaristen sind es ohne Zweifel auch gewesen, welche die Schrift unter dem klangvollen Namen des Wundertäters in Umlauf brachten, gleichwie sie andere Schriften ihres Meisters dem hl. Athanasius und dem Papste Julius I. unterschoben haben.

Die κατὰ μέρος πίστις ist griechisch zuerst gedruckt worden bei Mai, Script. vet. nova Coll. VII, Romae 1883, 170—176. Sie findet sich auch bei de Lagarde, Titi Bostreni quae ex opere contra Manichaeos edito in codice Hamburgensi servata sunt graece. Accedunt Iulii Romani epistulae et Gregorii Thaumaturgi κατὰ μέρος πίστις, Berol. 1859, 103—113; auch bei Dräseke, Apollinarios von Laodicea, Leipzig 1892 (Texte und Untersuchungen usw VII 3—4), 369—380. Zwei in der Schrift enthaltene Glaubensbekenntnisse sind von Caspari, Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel, Christiania 1879, 18—21, von neuem herausgegeben, und nach dieser Ausgabe bei A. Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche[3], Breslau 1897, 278 bis 280 wieder abgedruckt worden. — Eine wörtliche syrische Übersetzung der ganzen Schrift bei de Lagarde, Analecta Syr. 31—42, und wiederum, syrisch und lateinisch von Martin, bei Pitra, Anal. sacra IV 82—93 346—356. Fragmente oder doch ein Fragment einer andern syrischen Übersetzung bei de Lagarde a. a. O. 65, Pitra a. a. O. IV 93—94 356. Vgl. zu diesen syrischen Texten Ryssel, Gregorius Thaumat. 127—135 139—143. — Über den Ursprung der Schrift s. Caspari a. a. O. 65—146. Vgl. Ryssel a. a. O. 38—42. Zur Abfassungszeit vgl. Funk in der Theol. Quartalschr. LXXVIII (1896) 147 = Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen II (1899) 273 f.

c) Die „zwölf Kapitel über den Glauben“ Die *κεφάλαια περὶ πίστεως δώδεκα* (Migne, PP Gr. X 1127—1136) wollen den rechten Glauben über die Menschwerdung Christi entwickeln. Ein jeder der zwölf Abschnitte beginnt mit einer in die Form eines Anathematismus gekleideten These und schließt mit einer Begründung und Erläuterung. Die Unechtheit der Schrift steht außer Frage. Daß zwei symbolartige Darlegungen des Glaubens fälschlich mit dem Namen des Wundertäters ausgestattet wurden, ist ein neuer Beweis für die Berühmtheit des echten Glaubenssymbols. Die vorliegende Schrift bekundet übrigens eine kirchlich-orthodoxe Haltung und kehrt sich insbesondere auch gegen den Apollinarismus (Kap. 10—11). Die seltsame Behauptung Dräsekes, die zwölf Kapitel seien das von Gregor von Nazianz (Ep. ad Cledon. 2, 2) erwähnte Glaubensbekenntnis des Bischofs Vitalis von Antiochien, eines der ersten Schüler des Apollinaris, hat Funk eingehend zurückgewiesen. Nach Funk würden die Kapitel vielmehr auch schon den Nestorianismus und den Eutychianismus berücksichtigen und deshalb nicht wohl vor der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts verfaßt sein können. Unter

Hinweis auf die Berührungen der Kapitel mit der sonstigen antiapollinaristischen Literatur des 4. Jahrhunderts erklärt Lauchert es für wahrscheinlicher, daß dieselben aus dem Kampfe mit dem Apollinarismus hervorgegangen und noch gegen Ende des 4. Jahrhunderts entstanden sind.

Die zwölf Kapitel finden sich auch bei A. Hahn, Bibliothek der Symbole usw.[3] (1897) 280—285. Bruchstücke der Schrift sind auch in syrischer Übersetzung vorhanden, bei de Lagarde, Anal. Syr. 65—67; bei Pitra, Anal. sacra IV 95—100 357—360. J. Dräseke, Vitalios von Antiochia und sein Glaubensbekenntnis: Zeitschr. f. kirchl. Wiss. und kirchl. Leben IX (1888) 186—201 = Dräseke, Gesammelte Patrist. Untersuchungen (1889) 78—102. Funk, Die Gregorius Thaumaturgus zugeschriebenen zwölf Kapitel über den Glauben: Theol. Quartalschr. LXXX (1898) 81—93 = Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen II (1899) 329—338. F. Lauchert, Die Gregorius Thaumaturgus zugeschriebenen zwölf Kapitel über den Glauben, nach ihren literarischen Beziehungen betrachtet: Theol. Quartalschr. LXXXII (1900) 395—418.

d) Homilien. Fünf griechisch überlieferte Homilien sind ohne Ausnahme apokryph. Drei derselben handeln über Mariä Verkündigung, *εἰς τὸν εὐαγγελισμὸν τῆς ὑπεραγίας θεοτόκου παρθένου τῆς Μαρίας* (in annuntiatione sanctae virginis Mariae, Migne, PP Gr. X 1145 bis 1178). Die erste und die zweite scheinen einer und derselben Hand anzugehören, aber erst zu Ende des 4. oder zu Anfang des 5. Jahrhunderts geschrieben worden zu sein. Dräseke hat dieselben ohne jeden überzeugenden Grund für Apollinaris von Laodicea in Anspruch genommen. Die dritte Homilie bleibt dem Inhalte wie der Form nach hinter den beiden ersten weit zurück und muß wohl einer andern Hand zugewiesen werden. In sehr vielen Manuskripten wird sie als Werk des hl. Chrysostomus bezeichnet. Aber gerade der Goldmund wurde ja zum Vater ungezählter fremden Homilien gestempelt. Eine vierte Homilie, auf Epiphanie oder *εἰς τὰ ἅγια θεοφάνια* (in sancta Theophania sive de Christi baptismo, ebd. X 1177—1190), trägt in einer syrischen Übersetzung wiederum den Namen des hl. Johannes (Chrysostomus) und ist nachweislich in späterer Zeit auch bei den Griechen Chrysostomus zugeschrieben worden. Dräseke wollte diese vierte Homilie gleichfalls Apollinaris beilegen. Sehr wahrscheinlich ist dieselbe vielmehr dem Patriarchen Gregor von Antiochien (570—593) zuzuerkennen, unter dessen Namen sie auch schon gedruckt wurde (sermo de baptismo D. N. J. Chr., ebd. LXXXVIII 1865—1872), wenngleich nur in lateinischer Übersetzung und in etwas kürzerer Form. Eine fünfte Homilie endlich, auf Allerheiligen, *εἰς τοὺς ἁγίους πάντας* (in omnes sanctos, ebd. X 1197—1206), wird schon durch ihr Thema als Produkt einer von den Tagen des Wundertäters weit abliegenden Zeit erwiesen. Der Verfasser scheint Reden des hl. Chrysostomus benutzt zu haben. Vielleicht ist es wieder Gregor von Antiochien.

Die erste der drei Homilien auf Mariä Verkündigung liegt auch syrisch (Pitra, Anal. sacra IV 122—127 377—381) und armenisch (ebd. 145—150 396—400) vor. Die zweite ist wenigstens auch armenisch erhalten (ebd. 150—156 400—404; die hier unterschiedenen zwei armenischen Homilien, „laus sanctae Deiparae“ und „in salutationem Mariae ad Elisabeth“, bilden nämlich in Wirklichkeit ein zusammengehöriges Ganzes, eine Übersetzung der zweiten griechischen Homilie). Die vierte Homilie, auf Epiphanie, ist auch syrisch, unter dem Namen des hl. Johannes (ebd. 127—133 381—386), und lateinisch, unter dem Namen Gregors von Antiochien (Migne, PP. Gr. LXXXVIII 1865—1872), überliefert. Über diese vier Homilien handelte J. Dräseke, Über die dem Gregorios Thaumaturgos zugeschriebenen vier Homilien und den Χριστὸς πάσχων: Jahrbücher f. protest. Theol. X (1884) 657—704. Über die vierte Homilie, auf Epiphanie, s. S. Haidacher, Zu den Homilien des Gregorius von Antiochia und des Gregorius Thaumaturgus: Zeitschr. f. kath. Theol. XXV (1901) 367—369. Zu der fünften Homilie, auf Allerheiligen, vgl. Koetschau in seiner Ausgabe der Dankesrede des Wundertäters (1894) xxiv f. — Über nur armenisch erhaltene Homilien s. Abs. 4, b. — Cod. Vatic. gr. 1802 enthält laut einem alten Kataloge (veröffentlicht von P Batiffol, Les manuscrits grecs de Lollino, évêque de Bellune: Mélanges d'archéologie et d'histoire IX [1889] 28—48) unter anderem „Gregorii Nazianzeni in proverbia Salomonis et de annuntiatione, fol. 1 et 90.“ Eine spätere Hand, vielleicht Leo Allatius, hat hinter diesen Worten eingeschoben: „Vide an sit Gregorii Neocesariensis“ (Batiffol a. a. O. 46—47). Es trifft also nicht zu, wenn Preuschen (Gesch. der altchristl. Lit. I 430) sagt, in der genannten Handschrift finde sich unter dem Namen des Wundertäters eine Expositio in proverbia Salomonis. Es ist sogar sehr zweifelhaft, ob jene spätere Hand auch die Schrift „in proverbia Salomonis“ und nicht vielmehr bloß die Homilie oder Homilien „de annuntiatione“ als mutmaßliches Eigentum des Bischofs von Neocäsarea bezeichnen wollte. Näheres über den Inhalt der Handschrift ist noch nicht bekannt geworden.

§ 73. Anthimus von Nikomedien.

Vielleicht noch zu Lebzeiten des Wundertäters wirkte im westlichen Kleinasien, zu Nikomedien in Bithynien, Bischof Anthimus, welcher zu Beginn des 4. Jahrhunderts die Märtyrerkrone erlangen sollte. In der Diokletianischen Verfolgung, nach der gewöhnlichen Annahme schon im Jahre 302, ist er zu Nikomedien seines christlichen Glaubens wegen enthauptet worden (Eus., Hist. eccl. VIII, 6, 6; 13, 1). Von einer schriftstellerischen Tätigkeit des Märtyrers war bis vor kurzem nichts bekannt. Die Legende der hll. Domna und Inde bei Simeon Metaphrastes wußte zwar von schönen und heilsamen Briefen (*γράμματα*), welche Anthimus während der Verfolgung von einem Versteck aus an Mitglieder seiner Gemeinde gerichtet habe[1]. Aber diese Notiz lag so weit abseits der großen Straße, daß sie völlig unbeachtet blieb und von Mercati gewissermaßen erst wieder entdeckt werden mußte. Ein neuer literarischer Fund hatte den gelehrten Forscher nach Zeugnissen über Anthimus Umschau

[1] Migne, PP Gr. CXVI 1073 1076.

halten lassen. In einer Handschrift der Ambrosiana aus dem 13. und einer Handschrift des Eskurial aus dem 14. Jahrhundert war ihm ein Fragment begegnet unter der Aufschrift Ἀνθίμου ἐπισκόπου Νικομηδίας καὶ μάρτυρος ἐκ τῶν πρὸς Θεόδωρον περὶ τῆς ἁγίας ἐκκλησίας. In Mercatis Ausgabe vier Seiten füllend, handelt dieses Fragment von den Eigenschaften der wahren Kirche im Gegensatze zu den häretischen Sekten. Die auszeichnenden Merkmale der ersteren sind Einheit, Katholizität und Apostolizität; die häretischen Sekten, späteren Ursprungs und auf ein kleines Verbreitungsgebiet beschränkt, sind alle Ableger der heidnischen Philosophie, der Lehren eines Hermes Trismegistus, eines Plato und Aristoteles. Es werden zahlreiche Sekten mit Namen angeführt und in Betreff einzelner Sektenhäupter, wie Valentinus und Apelles, auch Mitteilungen gemacht, welche über die bisher zugänglich gewesenen Quellen hinausgehen [1].

Die Schlußworte der Aufschrift, περὶ τῆς ἁγίας ἐκκλησίας, könnten den Titel der Schrift enthalten, welcher das Fragment entnommen wäre. Wahrscheinlicher aber wollen sie den Gegenstand des Fragmentes angeben, während die Schrift mit den Worten τὰ πρὸς Θεόδωρον bezeichnet wird. Unter diesen Worten kann auch ein Brief an einen gewissen Theodor verstanden sein.

Würde das Fragment wirklich von Anthimus herrühren, so würde dasselbe keinen geringen Wert beanspruchen dürfen. In der vorliegenden Form jedoch kann es nicht auf Anthimus zurückgehen, weil in dem letzteren Teile auch schon von der Sekte der Arianer die Rede ist und als Vertreter dieser Sekte Asterius (der Sophist) und Eusebius von Cäsarea namhaft gemacht werden. Spätere Sekten werden nicht erwähnt und der erstere Teil des Fragmentes kann an und für sich wohl auch aus der Feder des hl. Anthimus geflossen sein [2]. Entweder also ist zwischen einem echten Kerne und jüngeren Zutaten zu unterscheiden oder aber das Ganze für unecht zu erklären und etwa der Mitte des 4. Jahrhunderts zuzuweisen. Die Entscheidung ist schwer. Mercati selbst hat sich große Zurückhaltung auferlegt. Vermutlich indessen wird die spätere Forschung zu dem Ergebnisse gelangen, das Fragment müsse seinem ganzen Umfange nach Anthimus abgesprochen werden, wenngleich anzuerkennen sei, daß in der Aufschrift des Fragments und in der Notiz der genannten Legende eine glaubwürdige Tradition zum Ausdruck komme: Anthimus dürfte wirklich Schriften oder doch Briefe hinterlassen haben.

---

[1] Zu der Notiz über Apelles vgl. Harnack in den Texten und Untersuchungen usw. XX, N. F. V 3 (1900), 94 f.

[2] Zwei kleine Sätze des ersteren Teiles kehren in den mit Unrecht dem hl. Athanasius zugeschriebenen, anscheinend aus sehr später Zeit stammenden Dicta et interpretationes parabolarum evangelii, quaest. 37—38, Migne, PP. Gr. XXVIII 724, wieder.

Das Fragment ist überliefert durch cod. Ambros. H 257 inf. saec. XIII und cod. Scorial. Y II 7 saec. XIV Eine erste Mitteilung über das Fragment bei G. Mercati, Alcune note di letteratura patristica: Rendiconti del R. Istituto Lombardo di scienze e lettere, Ser. II, XXXI (1898) 1033 bis 1036. Eine Ausgabe des Fragmentes bei Mercati, Note di letteratura biblica e cristiana antica, Roma 1901 (Studi e Testi V), 87—98: „Anthimi Nicomediensis episcopi et martyris de sancta Ecclesia." An der letzteren Stelle hat Mercati auch seine erste Mitteilung wieder abdrucken lassen und durch Zusätze erweitert (87—91).

§ 74. Methodius von Olympus.

(1. Schriftstellerische Tätigkeit. 2. Leben. 3. Griechisch erhaltene Schriften. 4. Slavisch überlieferte Schriften. 5. Verloren gegangene Schriften. 6. Unechtes.)

1. Schriftstellerische Tätigkeit. — Im Unterschiede von Gregor dem Wundertäter hat Methodius in schriftstellerischer Tätigkeit eine seiner vornehmsten Aufgaben erblickt. Die Früchte dieser Tätigkeit jedoch sind inzwischen zum weitaus größten Teile dem Untergange verfallen. Im griechischen Originaltexte ist nur eine einzige Schrift, „das Gastmahl oder über die Jungfräulichkeit", vollständig erhalten geblieben. Reste anderer Schriften sind teils direkt durch Handschriften teils indirekt in Form von Zitaten oder Exzerpten bei späteren Kirchenschriftstellern auf uns gekommen. Der griechischen Überlieferung tritt indessen ergänzend und erläuternd ein altslavisches Übersetzungswerk zur Seite, welches aus dem 11. Jahrhundert zu stammen scheint und eine immerhin umfassende Sammlung methodianischer Schriften enthält, unter ihnen auch solche, deren griechischer Text spurlos zu Grunde gegangen ist[1]. Bonwetsch hat dieses slavische corpus Methodianum durch Übertragung ins Deutsche der abendländischen Wissenschaft zugänglich gemacht. Vielfach ist die slavische Version sehr wortgetreu, so sehr, daß sie mitunter erst durch Rückübersetzung ins Griechische verständlich wird. Auf der andern Seite bietet sie aber häufig, wie die wiederholten Unterbrechungen des Zusammenhanges und deutlicher noch die griechischen Fragmente beweisen, nicht den unversehrten Text der Vorlage, sondern nur einen Auszug. Überdies läßt die Überlieferung der Version manches zu wünschen übrig. Die bisher bekannt gewordenen Handschriften weisen nicht selten Lücken, hin und wieder beträchtliche Lücken auf.

Hieronymus nannte Methodius einen zierlichen und geschmackvollen Schriftsteller (nitidi compositique sermonis, De vir. ill. c. 83)

---

[1] Genauere Mitteilungen über diese slavische Übersetzung machte zuerst Kardinal Pitra, Analecta sacra III 612—617. Weiteres bei G. N. Bonwetsch, Methodius von Olympus I, Erlangen und Leipzig 1891, Vorbemerkungen VIII—XIV.

und einen sehr beredten Mann (disertissimus vir, Comm. in Dn ad 12, 13), und es genügt ein Blick in das schon erwähnte „Gastmahl“, um diese Charakteristik als zutreffend erkennen zu lassen. Wenngleich etwas breit und weitschweifig, bekundet Methodius einen ausgebildeten Sinn für Formschönheit und eine gewisse frische und kraftvolle Originalität. Er hat sich nicht nur als Dichter versucht, sondern auch seinen Prosaschriften den Stempel von Kunstwerken aufgedrückt. Die meisten seiner Schriften hat er in die bis dahin von christlicher Seite nur sehr vereinzelt gebrauchte Form des Dialoges gekleidet. Der Wundertäter hatte diese Form für seine Schrift an Theopompus über die Leidensunfähigkeit und Leidensfähigkeit Gottes gewählt. Das Vorbild aber, welches Methodius nachahmte, war nicht der Wundertäter, sondern der Meister des Dialoges für alle Zeiten, Plato. Das „Gastmahl“ des hl. Methodius ist ein augenscheinlich beabsichtigtes Gegenstück zu dem „Gastmahle“ Platos. Überhaupt zeigt Methodius sich in der klassischen Literatur sehr belesen und insbesondere mit den Schriften Platos wohl vertraut. Die Vollendung der platonischen Dialoge, die Anschaulichkeit der Szenerie, die Feinheit der Charakterzeichnung, die ganze Fülle von Leben, hat er freilich nicht erreicht. Aber den Namen eines gewandten Stilisten darf man ihm nicht vorenthalten.

Zugleich war Methodius ein ausgezeichneter Theologe. Auch inhaltlich sind seine Schriften von ungewöhnlichem Interesse. Er hat sich mit dogmatischer Polemik, mit Apologetik, mit Exegese und mit praktisch-religiösen Fragen befaßt. Die dogmatisch-polemischen Schriften, gegen Origenes gerichtet, sind es, welche seine dogmengeschichtliche Bedeutung begründen; sie haben von jeher am meisten die Aufmerksamkeit auf sich gezogen und schon das Urteil der Zeitgenossen und der nächstfolgenden Generationen über Methodius in ganz auffälliger Weise beeinflußt. Eusebius hat in seiner Apologie für Origenes das Andenken des Alexandriners gegen die Angriffe des hl. Methodius in Schutz zu nehmen versucht (Hier., Adv. Ruf. I, 11), und in seiner später verfaßten Kirchengeschichte gegen alle sonstige Gewohnheit dem hervorragenden Kirchenschriftsteller auch nicht ein einziges Wort gewidmet. Epiphanius, der Antiorigenist, hat Methodius als Bundesgenossen willkommen geheißen und mit Lob überschüttet (Haer. 64, 11 63 67 70). Sokrates, ein Freund des Origenes, hat Methodius hart getadelt und des Widerspruchs mit sich selbst geziehen (Hist. eccl. VI, 13). Die dogmatische Stellungnahme gab den Ausschlag. Methodius stand in der vordersten Reihe derjenigen, welche gegen Ende des 3. Jahrhunderts die Theologie des Origenes bekämpften. Fast in allen Punkten, in welchen Origenes die Bahnen der Tradition verlassen hatte, ist Methodius ihm entgegengetreten. Die bedeutendste seiner antiorigenistischen Schriften ist der Dialog

über die Auferstehung, welcher dem Verfasser mit Recht den Ruf eines Repräsentanten orthodoxer Eschatologie eintrug.

Eine größere Sammelausgabe von Schriften bzw. Fragmenten des hl. Methodius veranstaltete zuerst Fr. Combefis, SS. Patrum Amphilochii Iconiensis, Methodii Patarensis, Andreae Cretensis opera omnia. 2° Parisiis 1644. Das „Gastmahl“, welches zuerst L. Allatius 1656 herausgab, hat Combefis in seinem Auctarium novissimum bibliothecae Graecorum Patrum, Paris. 1672 (I), nachgetragen. Das 18. Jahrhundert brachte eine Gesamtausgabe von Gallandi, Bibl. vet. Patr. III, Venet. 1767, 663—832 (vgl. Proleg. LI—LIV), welche, um weitere Fragmente bereichert, der Sammlung Mignes einverleibt wurde: Migne, PP Gr. XVIII 9—408. Eine neue Ausgabe in Verbindung mit einer Untersuchung des Verhältnisses des hl. Methodius zu Plato bot Jahn: S. Methodii opera et S. Methodius Platonizans. Edidit A. Iahnius. 4° Halis Sax. 1865 (I: S. P. N. Methodii episc. et mart. opera omnia quae quidem integra supersunt ac deperditorum reliquiae. II: S. Methodius Platonizans sive Platonismus SS. Patrum ecclesiae graecae S. Methodii exemplo illustratus). Der erste Teil enthält nur griechische Texte, ohne neue Kollationen von Handschriften den früheren Ausgaben entnommen; der zweite Teil bringt einen umfassenden Nachweis von Anklängen der Schriften des hl. Methodius an die Schriften Platos. Eine Fülle neuen Materials erschloß die Ausgabe Bonwetschs: Methodius von Olympus. Von G. N. Bonwetsch. I: Schriften. 8° Erlangen und Leipzig 1891. Bonwetsch hat das altslavische corpus Methodianum möglichst wortgetreu ins Deutsche übersetzt und zugleich die griechischen Texte, mit Ausnahme des „Gastmahls“ und der anerkannt unechten Schriften, von neuem herausgegeben, und zwar verbessert und vermehrt, teils um die inzwischen von Pitra (Analecta sacra III 602—612 617—626) veröffentlichten Fragmente teils um bisher unbekannte Stücke. Auch die von P. Martin herausgegebenen und übersetzten syrischen und armenischen Bruchstücke bei Pitra (a. a. O. IV 201—209 434—441) sind bei Bonwetsch wenigstens berücksichtigt und verwertet worden. In einem zweiten Bande will Bonwetsch eine nähere Untersuchung der in dem ersten Bande enthaltenen Schriften folgen lassen.

Über die Handschriften und die Zeugnisse s. Preuschen bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 468—478; vgl. die Nachträge und Berichtigungen ebd. 929—931. Die umfangreichen und wichtigen Methodius-Zitate in den Sacra Parallela des hl. Johannes von Damaskus wurden in neuer Textrezension vorgelegt von K. Holl, Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela, Leipzig 1899, 162—209. Einige weitere Handschriften mit diesem oder jenem Methodius-Fragmente verzeichnete A. Ehrhard, Die altchristl. Lit. und ihre Erforschung von 1884 bis 1900, Abt. I, Freiburg i. Br. 1900, 365 f.

Literatur über Methodius ist zusammengestellt bei Chevalier, Bio-Bibliographie 1569—1570; bei Richardson, Bibliograph. Syn. 75—76. Aus früherer Zeit ist hervorzuheben L. Allatius, De Methodiorum scriptis diatriba, in des Verfassers Ausgabe des „Gastmahls“ des hl. Methodius, Rom 1656, wieder abgedruckt in der Ausgabe der Werke des hl. Hippolytus von J. A. Fabricius, Hamburg 1716—1718, II 75—95. Aus neuerer Zeit sind an zusammenfassenden Arbeiten zu nennen G. Salmon, Methodius: A Dictionary of Christian Biography III (1882) 909—911. A. Pankow (al. Pankau), Methodius, Bischof von Olympos: Der Katholik 1887, II 1—28 113—142 225—250; nach dem Tode des Verfassers auch separat herausgegeben von Fr. Hipler. 8° Mainz 1888. C. G. Lundberg, Methodius, biskop af

Olympas, † 311 (12). En studie i den för-nicenska patristiken. Med ett förord af A. Ahnfelt. 8° Stockholm 1901. Zur Lehre des hl. Methodius s. G. Fritschel, Methodius von Olympus und seine Philosophie (Inaug.-Diss.). 8° Leipzig 1879. L. Atzberger, Gesch. der christl. Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit, Freiburg i. Br. 1896, 469—490.

2. Leben. — Über dem Lebensgange des hl. Methodius ruht ein dichter Schleier. Unser ganzes Wissen ist in den Sätzen beschlossen, daß Methodius Bischof von Olympus in Lykien gewesen und daß er unter Maximinus Daza um 311 als Märtyrer gestorben ist. Die Kirchengeschichte Eusebs, von welcher man zunächst weiteren Aufschluß erhoffen sollte, hüllt sich in das tiefste Schweigen, ein Schweigen, welches, wie schon angedeutet, nicht auf Zufall beruhen kann, sondern durch den dogmatischen Antagonismus zwischen dem Origenisten und dem Antiorigenisten bedingt sein muß. Die älteste und wichtigste Quelle über das Leben des hl. Methodius bilden infolgedessen die kurzen und nicht durchweg zuverlässigen Zeilen bei Hieronymus (De vir. ill. c. 83).

Hieronymus beginnt mit den Worten: „Methodius Olympi Lyciae et postea Tyri episcopus“ Daß Methodius Bischof von Olympus in Lykien gewesen, wird durch Sokrates (Hist. eccl. VI, 13) und manche spätere Stimmen bestätigt. Der andere Teil der Angabe aber, daß Methodius später Bischof von Tyrus (in Phönizien) geworden, wird durch kein anderweitiges Zeugnis gestützt und unterliegt nicht geringen Bedenken. Es läßt sich schwerlich annehmen, daß das Bewußtsein um den tyrischen Episkopat der griechischen Tradition gänzlich entfallen sein sollte, und es scheint unmöglich, in der Reihe der Bischöfe von Tyrus einen geeigneten Platz für Methodius ausfindig zu machen[1]. Viele jüngere Autoren, zuerst Leontius von Byzanz (De sectis, actio III, 1), machen Methodius zum Bischof von Patara in Lykien. An und für sich würde es wohl nicht ausgeschlossen sein, daß eine und dieselbe Persönlichkeit gleichzeitig die Bistümer von Olympus und von Patara in ihrer Hand vereinigt hätte, wenngleich die beiden Städte ziemlich weit auseinander lagen. Viel wahrscheinlicher indessen ist es, daß die erst im 6. Jahrhundert auftauchende Nachricht aus einem bloßen Mißverständnisse geflossen ist: eine der gefeiertsten Schriften des hl. Methodius, der schon erwähnte Dialog über die Auferstehung, spielt in Patara[2]. Kein Gewicht ist darauf zu legen, daß Methodius in der Aufschrift einer nur slavisch überlieferten Abhandlung „vom Aussatz“ Bischof von „Philipus“ oder Philippi genannt wird. „Philipus“ ist nur Schreibfehler für „Olympus“[3].

---

[1] Siehe Zahn in der Zeitschr. f. Kirchengesch. VIII (1885—1886) 18 ff.

[2] Siehe den Eingang des Dialoges bei Bonwetsch, Methodius von Olympus I (1891) 70. [3] Siehe ebd. XXXIII.

Über das Ende des hl. Methodius schreibt Hieronymus: „ad extremum novissimae persecutionis sive, ut alii affirmant, sub Decio et Valeriano in Chalcide Graeciae martyrio coronatus est“ Die Tatsache des Martyriums bescheinigt auch Theodoret von Cyrus (Dial. I; ed. Schulze IV 55) in Übereinstimmung mit vielen Späteren. Von den beiden Zeitangaben aber kann nur die erste in Betracht kommen: gegen Ende der Diokletianischen Verfolgung, um 311, unter Maximinus Daza. Das andere Datum, „unter Decius und Valerianus“ (249—260), offenbar schon von Hieronymus selbst als verdächtig betrachtet, ist entschieden abzulehnen, weil Methodius das um 270[1] erschienene Werk des Neuplatonikers Porphyrius „Wider die Christen“ in einer besondern Schrift bekämpft hat, und weil Eusebius in dem nach dem Tode des hl. Pamphilus (309) verfaßten sechsten Buche der Apologie für Origenes Methodius allem Anscheine nach als einen noch lebenden Gegner behandelte (Hier., Adv. Ruf. I, 11).

Außer den vorhin (Abs. 1) genannten Schriften über Methodius vgl. namentlich Th. Zahn in der Zeitschr. f. Kirchengesch. VIII (1885—1886) 15—20: „Über den Bischofssitz des Methodius.“ W. M. Ramsay, Methodius, bishop of Olympos: The Classical Review VII (1893) 311—312. Zahn hat endgültig festgestellt, daß Methodius Bischof von Olympus war. Ramsay möchte annehmen, Methodius sei Bischof von Olympus und von Phönikus, der Hafenstadt in Lykien, gewesen, weil damit die Wurzel des Irrtums des hl. Hieronymus bloßgelegt sei, laut welchem Methodius später den Bischofssitz von Tyrus (in Phönizien) eingenommen haben soll.

3. Griechisch erhaltene Schriften. — a) Das „Gastmahl oder über die Jungfräulichkeit“, *συμπόσιον ἢ περὶ ἁγνείας*[2] (Migne, PP Gr. XVIII 27—220), ist, wie bereits bemerkt, ein Gegenstück zu dem „Gastmahle“ Platos. Plato hatte den „Eros“ gefeiert, Methodius verherrlicht die Jungfräulichkeit. Der Verfasser legt sich den Namen Eubulius bei[3] und berichtet nicht selbst, sondern läßt die Jungfrau Gregorium über ein Gastmahl berichten, welches in den Gärten der Arete stattfand. Zehn Jungfrauen hatten bei diesem Mahle das Wort ergriffen und sich in Lobpreisungen der Keuschheit ergangen: der jungfräuliche Stand, darin stimmten alle überein, sei der Stand der Christusähnlichkeit, das vollkommene christliche Leben, das vor-

---

[1] Vgl. A. J. Kleffner, Porphyrius der Neuplatoniker und Christenfeind, Paderborn 1896, 49.

[2] So lautet der Titel bei Photius (Bibl. cod. 237). Hieronymus nennt die Schrift „Symposium decem virginum“ (De vir. ill. c. 83).

[3] Es ist wohl ohne Zweifel *Εὐβούλιος*, nicht *Εὐβούλιον*, zu lesen; vgl. Jahns Ausgabe der Werke des hl. Methodius, Halle 1865, II 1. Methodius pflegt sich in seinen Dialogen unter den Namen Eubulius einzuführen. Sehr wahrscheinlich im Hinblick auf den Dialog über die Auferstehung spricht Epiphanius von „dem seligen Methodius, welcher auch Eubulius heißt“ (*τοῦ μακαρίτου Μεθοδίου τοῦ καὶ Εὐβουλίου*, Haer. 64, 63).

züglichste Mittel, der Sünde zu widerstehen und Christus in sich selbst gewissermaßen nachzubilden. Arete, die Gastgeberin, erkannte der achten Rednerin, Thekla, den Preis zu. Thekla stimmte einen Hymnus auf Christus, den Bräutigam, und seine Braut, die Kirche, an, und nach einer jeden der 24 Strophen fielen die Freundinnen mit dem Refrain ein: „Dir weihe ich meine Keuschheit und eine flammende Fackel tragend eile ich dir, o Bräutigam, entgegen."

Auf jene Kunstmittel, durch welche Plato sein „Gastmahl" mit so viel Abwechslung und Lebensfrische auszustatten wußte, hat der Verfasser verzichtet. Fast ohne alle Zwischenverhandlungen reiht sich eine Jungfrauenrede an die andere an, und der im wesentlichen sich stets gleichbleibende Gegenstand macht Wiederholungen schier unvermeidlich. Jeder einzelne Vortrag aber darf als eine rhetorische Leistung bezeichnet werden. „Die ganze Pracht der griechischen Sprache ist hier aufgeboten, Phantasie und Beredsamkeit wetteifern, die erhabene Idee mit ihrem Schmucke zu umwinden." [1]

An nicht wenigen Stellen begegnen theologische Inkorrektheiten, namentlich in den Äußerungen über Gott und die Dreieinigkeit, und Photius scheint fest überzeugt gewesen zu sein, daß der Dialog durch häretische, insbesondere arianische Interpolationen entstellt und gefälscht sei (νενοθευμένος, Bibl. cod. 237). Eine befriedigendere Erklärung bietet die billige Rücksichtnahme auf die noch unentwickelte dogmatische Terminologie der Zeit und die poetisch-kühne und etwas überschwengliche Ausdrucksweise des Verfassers. Man wird wohl auch nicht irregehen, wenn man das „Gastmahl" für eine verhältnismäßig frühe Arbeit des hl. Methodius hält. In der Hauptsache aber sind es auch hier echt kirchlich-traditionelle Lehren, welche Methodius verficht, wenngleich in origineller, und zwar geistvoller und von einem tief mystischen Zug durchwehter Auffassung. Mag er noch so sehr betonen, daß die Virginität ins Paradies zurückführt und daß sie allein frei und ungehemmt den Flug zum Himmel nimmt, er ist weit entfernt davon, die Ehe irgendwie zu entwerten. Auch die Ehe ist ihm eine Institution Gottes, ein Geheimnis, ein Abbild des Verhältnisses Christi zur Kirche. Die Aufgabe der Ehegatten besteht darin, der Kirche Mitglieder und Märtyrer zu schenken, welche dem Bösen Widerstand leisten und die Tage der Trübsal abkürzen. Sie haben also das Werk zu beginnen, welches Christus und die Kirche vollenden, und welches darauf abzielt, daß in möglichst vielen der göttliche Logos ausgeprägt und wiedergeboren werde. Hat die Zahl der Vorherbestimmten ihren Abschluß erreicht, so hat die Ehe ihren Zweck erfüllt (Or. II). Die Virginität jedoch antizipiert bereits den Himmel auf Erden. Sie ist das Höchste und Beste, was der ge-

[1] Möhler-Reithmayr, Patrologie I (1840) 683.

fallenen Menschheit zu ihrer Rettung verliehen werden konnte. Deshalb hat auch erst der Logos die Idee der Virginität auf die Erde verpflanzt und zur erhabensten Verwirklichung gebracht. Er ist der Fürst der Jungfrauen. Er nahm den Adam aus dem Fleische der reinsten Jungfrau an, und das aus ihm sprossende Geschlecht, ideell mit ihm aus der Jungfrau geboren, muß der Jungfräulichkeit wenigstens zustreben, mag die volle Höhe auch nur von wenigen erklommen werden können (Or. I).

In einer späteren, nur slavisch überlieferten Schrift über die Unterscheidung der Speisen (c. 1) macht Methodius die interessante, wenngleich etwas mysteriöse Mitteilung, daß der Satan ihm nach Beendigung der Schrift über die Jungfräulichkeit viele Schmerzen bereitet, Stürme der Verleumdung entfesselt, „Wellen wie unübersteigliche Berge erregt“ habe.

Über die Handschriften des „Gastmahls“ s. Preuschen bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 469 f. Die ersten Druckausgaben besorgten L. Allatius, Rom 1656; P Possinus, Paris 1657. In dem altslavischen corpus Methodianum fehlt die Schrift, und in Bonwetschs Ausgabe der Werke des hl. Methodius hat dieselbe keine Aufnahme gefunden. Ein kleines syrisches Fragment findet sich bei Pitra, Analecta sacra IV 206 438 f. Vgl. E. Carel, S. Methodii Patarensis Convivium decem virginum (Thesis). 8° Parisiis 1880.

Der Hymnus am Schlusse des „Gastmahls“ ist besonders abgedruckt bei W Christ et M. Paranikas, Anthologia graeca carminum christianorum, Lipsiae 1871, 33—37. Über diesen Hymnus handelten W Meyer, Anfang und Ursprung der lateinischen und griechischen rhythmischen Dichtung, München 1885 (Denkschriften der k. bayer. Akad. d. Wiss., Abhandlungen der philos.-philol. Kl., XVII, Abt. 2), 309—313. Edm. Bouvy, Poètes et Mélodes. Etudes sur les origines du rhythme tonique dans l'hymnographie de l'église grecque (Thèse), Nîmes 1886, 30—42 124—126. K. Krumbacher, Gesch. d. Byzant. Lit.², München 1897, 653 697. Der Hymnus zeigt zwar jambisches Versmaß, ist aber zugleich so reich an auffälligen, ja unbegreiflichen Verstößen gegen die Gesetze der Quantität, daß von zufälligen Versehen keine Rede sein kann, vielmehr angenommen werden muß, der Dichter selbst habe sich schon mit Absicht und Bewußtsein über die Normen der quantitierenden Dichtungsform hinweggesetzt.

b) Die Schrift über den freien Willen, περὶ τοῦ αὐτεξουσίου, ist wenigstens zum größten Teile auch noch im griechischen Wortlaute überliefert, allerdings nur in Gestalt zerstreuter Fragmente. Beträchtliche Stücke sind durch Schriftsteller aufbewahrt worden, welche in die Tage des hl. Methodius selbst hineinreichen, den Verfasser des Dialoges De recta in Deum fide und Eusebius. Daß das lange Exzerpt, welches Eusebius (Praepar. evang. VII, 22) aus der Schrift eines gewissen Maximus περὶ τῆς ὕλης geschöpft haben will, in Wahrheit der Schrift des hl. Methodius über den freien Willen entnommen ist, wurde an früherer Stelle schon nachgewiesen[1], und

---

[1] Siehe Bd I 492 ff.

bei dieser Gelegenheit ist auch bereits bemerkt worden, daß eben jenes Stück in etwas abgekürzter Fassung in der zweiten Hälfte des genannten Dialoges auftritt und dem unbekannten Verfasser des Dialoges ohne Zweifel gleichfalls die Schrift des hl. Methodius als Quelle gedient hat (vgl. § 68). Andere Autoren haben andere Stücke vor dem Untergange gerettet. Der Wiederaufbau des ursprünglichen Ganzen aber ist dadurch wesentlich erleichtert, daß die Schrift ihrem vollen Umfange nach, wenn auch nicht ohne Lücken, in slavischer Übersetzung vorliegt. Sie steht an der Spitze der mehrerwähnten slavischen Sammlung und führt hier den Titel: „Von Gott, von der Materie und von dem freien Willen.“ Endlich sind weite Strecken der Schrift ziemlich wörtlich in armenischer Fassung erhalten. Der armenische Apologet Eznik von Kolb, um die Mitte des 5. Jahrhunderts, hat, wie Kalemkiar erkannte, in seiner großen „Widerlegung der Sekten“ von der Schrift des hl. Methodius ausgiebigen Gebrauch gemacht.

In Form eines Dialoges bekämpft die Schrift über den freien Willen den gnostischen Dualismus und Determinismus. Ein Orthodoxer sucht gegen die Einwände zweier Valentinianer die Sätze durchzuführen, daß eine anfangslose Materie als Prinzip des Bösen nicht angenommen werden könne, das Böse vielmehr aus dem freien Willen der vernunftbegabten Kreatur hergeleitet werden müsse. Es sei eine metaphysische Unmöglichkeit, daß zwei oder mehrere ungewordene und voneinander unabhängige Prinzipien ewig koexistieren. Noch weniger aber dürfe man, unter Verzicht auf den strengen Dualismus, Gott und das angebliche böse Prinzip in einen gewissen Konnex miteinander oder in Abhängigkeit voneinander setzen, weil ein derartiger Versuch der Konsequenz nicht entrinnen könne, daß Gott der eigentliche Urheber des Bösen sei. Das Böse sei überhaupt keine Substanz oder irgend etwas an und für sich Seiendes, sondern immer nur die *ἐνέργεια* einer *οὐσία*, die *πρᾶξις* eines unter Gott stehenden persönlichen Wesens, des Teufels, welcher von Gott abfiel, und des Menschen, welcher durch den Teufel zum Ungehorsam gegen Gott verführt wurde.

Der griechische Text, soweit er vorhanden, und der slavische Text, letzterer in deutscher Übersetzung, sind nebeneinandergestellt bei Bonwetsch, Methodius von Olympus I 1—62; vgl. XIV—XXII. Die von Holl unternommene Kollation der Handschriften der Sacra Parallela ergab noch zwei neue, bei Bonwetsch fehlende Stücke des griechischen Textes; s. Holl, Fragmente usw. 196 (Nr 439 und 440). Die Untersuchungen des Mechitaristen Gr. Kalemkiar über die Quellen des armenischen Apologeten Eznik erschienen in der armenischen Zeitschrift „Hantes amsoreah“ 1893—1894. Vgl. den Bericht Vetters in der Theol. Quartalschr. LXXVI (1894) 529 ff. Eine deutsche Übersetzung des Werkes Ezniks veröffentlichte inzwischen J. M. Schmid, Wien 1900 (Bibliothek der alten armenischen Literatur,

in deutscher Übersetzung herausgegeben von der Wiener Mechitaristen-Kongregation, I). In dieser Übersetzung wird auch auf die parallelen Stellen bei Methodius fort und fort Rücksicht genommen (8 f 29 ff 168 ff).

c) Die große Schrift über die Auferstehung, ursprünglich wohl Ἀγλαοφῶν ἢ περὶ ἀναστάσεως betitelt und in drei Bücher abgeteilt, ist griechisch gleichfalls nur fragmentarisch erhalten. Einen umfangreichen und besonders wertvollen Abschnitt (Buch I, 20 bis Buch II, 8, 10) nahm Epiphanius in seinen „Arzneikasten“ auf (Haer. 64, 12—62). Die slavische Übersetzung, deren Aufschrift lautet: „Dem (zu?) Aglaophon über die Auferstehung“, erstreckt sich zwar über alle drei Bücher, weist jedoch wenigstens in den zwei letzten Büchern starke Kürzungen auf. Außerdem sind in syrischer Sprache einige Bruchstücke überliefert unter dem Titel „ex libro de resurrectione contra Origenem, qui liber vocatur Aglaophontos“, offenbar ungeschickte Wiedergabe der griechischen Zitationsformel: ἐκ τοῦ περὶ ἀναστάσεως λόγου τοῦ καλουμένου Ἀγλαοφῶντος.

Den Namen „Aglaophon“ hat der Dialog von dem Träger einer Hauptrolle erhalten. Die Schrift berichtet nämlich über ein Gespräch im Hause des Arztes Aglaophon zu Patara, welches sich um die Frage drehte, „ob nach dem Tode dieser Leib aufersteht zur Unverweslichkeit“ (I, 1, 8; vgl. I, 1, 4). Aglaophon und Proklus von Milet verneinten diese Frage und vertraten die Ansicht des Origenes, „daß die Seele nicht in demselben Fleische auferstehe, daß vielmehr nur die Gestalt eines jeden Menschen, die jetzt das Fleisch des einzelnen charakterisierende Form, einem andern pneumatischen Leibe eingeprägt, auferstehen werde“ (III, 3, 4). Eubulius, d. i. Methodius und Memian entwickelten und begründeten die Lehre von der materiellen Identität des Auferstehungsleibes mit dem früheren Leibe. Der Mensch, führten diese letzteren Sprecher aus, sei ein geistig-leibliches Wesen und als solches durch Gottes Hände gebildet. Alles aber, was Gott geschaffen, sei der Unvergänglichkeit fähig und nichts von dem, was Gott geschaffen, falle der Vernichtung anheim (οὐδὲν ὁ θεὸς ματαίως ἢ χεῖρον ἐποίει, I, 47, 4). Die Lehren des Origenes von der Präexistenz der Seele, von dem vorzeitlichen Sündenfall, von dem Wesen und dem Zweck der Welt und der Leiblichkeit beruhten auf einer völligen Verkennung der Natur des Menschen. Ursprünglich sei der ganze Mensch nach Leib und Seele unsterblich gewesen. Der Tod, die Trennung von Seele und Leib, sei durch den Neid des Teufels in die Welt gekommen. Zweck und Aufgabe der Erlösung sei Vereinigung des widernatürlich Getrennten, Erneuerung und Verklärung. Gott verhalte sich, dieser Vergleich ist besonders bezeichnend, wie ein Künstler, welcher sein von böswilliger Hand verunstaltetes Bildwerk zusammenschlägt und umgießt, um es sodann wiederherzustellen und mit dem ursprünglichen Glanze zu umkleiden. Das Zusammen-

schlagen entspreche dem Dahingeben an Tod und Verwesung, das Wiederherstellen sei das Auferwecken (I, 43, 2—4).

Der Entwicklungsgang des Gespräches oder die Disposition der Schrift leidet an einer gewissen Undurchsichtigkeit[1], und der Grund dürfte nicht bloß in der Mangelhaftigkeit der Überlieferung des Textes zu suchen sein. Im Eingang der noch zu erwähnenden Schrift über die Unterscheidung der Speisen (c. 1, 1) klagt Methodius: „Wie sehr hat der Satan mir Beschwernis bereitet, nicht gestattend, die Abhandlung über die Auferstehung zu vollenden.“ Er scheint also nicht in der Lage gewesen zu sein, sein Werk dem ursprünglichen Plane gemäß zum Abschluß zu führen. Aber auch in der vorliegenden Gestalt ist dasselbe eine bedeutsame, hochragende Erscheinung. Schon Hieronymus hat die Schrift De resurrectione als ein „opus egregium“ unter den Arbeiten des hl. Methodius besonders hervorgehoben (De vir. ill. c. 83). Mit dem Wachsen der Opposition gegen Origenes hat diese Schrift steigend an Ansehen gewonnen. Die das Ganze durchziehende Polemik gegen den Alexandriner ist von großen Gesichtspunkten getragen. Den Brennpunkt bildet ein an Irenäus, den Antignostiker, erinnernder mystischer Realismus, welcher dem Dualismus und Spiritualismus allen Boden entzieht, indem er das Erlösungswerk als eine Krönung und Vollendung des anfänglichen Schöpfungswerkes auffaßt.

Der griechische und der slavische Text, letzterer in deutscher Übersetzung, bei Bonwetsch, Methodius von Olympus I 70—283. Ein griechisches und ein lateinisches Fragment, welche 283 eine Stelle hätten finden sollen, werden 349 nachgetragen. Vgl. die einleitenden Bemerkungen xxiii—xxx. Syrische Bruchstücke, rezensiert von P Martin, bei Pitra, Analecta sacra IV 201—205 434—438. Über ein Zitat aus Justinus Martyr (höchstwahrscheinlich aus seiner verloren gegangenen Schrift περὶ ἀναστάσεως) im zweiten Buche des Dialoges (II, 18, 9—11; Bonwetsch a. a. O. 232 f) handelte Zahn in der Zeitschrift für Kirchengesch. VIII (1885 bis 1886) 1—15: „Justinus bei Methodius und Paulus bei Justinus.“ Über die fragliche Schrift Justins s. Bd I 227 f. Die Schrift des hl. Methodius über die Auferstehung ward in ähnlicher Weise wie seine Schrift über den freien Willen ausgebeutet von dem Verfasser des Dialoges De recta in Deum fide; s. die neue Ausgabe dieses Dialoges von W H. van de Sande-Bakhuyzen, Leipzig 1901, xxxvii ff.

4. Slavisch überlieferte Schriften. — a) Zwischen den Dialogen über den freien Willen und über die Auferstehung steht in der slavischen Sammlung von Schriften des hl. Methodius eine kleine Abhandlung „Über das Leben und die vernünftige Handlung“ (De vita), deren griechisches Original vollständig zu Grunde gegangen zu sein scheint. Es ist eine verständige Ermahnung

[1] Vgl. die Inhaltsangabe bei Atzberger, Gesch. d. christl. Eschatologie usw. 484—490.

zu genügsamer Zufriedenheit mit dem, was Gott für das Diesseits beschert hat, und zu geduldiger Hoffnung auf das, was er für das Jenseits verheißt. An der Echtheit dürfte nicht zu zweifeln sein.

Der slavische Text (deutsch) bei Bonwetsch, Methodius von Olympus I 63—69; vgl. XXII f.

b) Auf den Dialog über die Auferstehung folgen in der slavischen Sammlung noch drei Abhandlungen, welche zunächst exegetischen Jnhalts sind. Die erste, an zwei Frauen, Frenope und Kilonia, gerichtet, handelt „über die Unterscheidung der Speisen und über die junge Kuh, welche im Leviticus [sic, vielmehr Nm 19] erwähnt wird, mit deren Asche die Sünder besprengt wurden“ (De cibis). Eingangs gedenkt der Verfasser der Anfechtungen, welche seine früheren Schriften über die Jungfräulichkeit (Abs. 3, a) und über die Auferstehung (Abs. 3, c) ihm zugezogen, und verbreitet sich im Anschlusse hieran über die Leiden und Trübsale der Gerechten im allgemeinen. Folgt eine Auslegung der alttestamentlichen Speisegesetze und des Gesetzes über die rote Kuh, eine Auslegung, welche, wie zu erwarten, sofort allegorisch-typische Bahnen einschlägt [1]. Die Speisegesetze sind „Schatten der zukünftigen Güter, welche das Evangelium aufgedeckt und geläutert [erläutert?] hat, nicht so sehr zu sorgen um Speisen und über das, was gespaltene Hufe hat, als vielmehr um Gerechtigkeit und die geistliche Speise und um Handlungen der Menschenliebe“ (c. 8, 1). „Die wahre junge Kuh aber ist das Fleisch Christi, welches er annahm wegen der Reinigung der Welt: rot genannt wegen des Leidens, tadellos aber der Unschuld halber, ohne Joch aber, weil rein von aller Sünde, und an Fesseln (ein Joch) nicht gewöhnt, weil ohne Leidenschaft. Außer dem Lager, außer Jerusalem, an einem reinen Orte ohne alle Vermischung geschlachtet, durch deren Blut die Kirchen geheiligt werden, durch deren Asche das Volk gereinigt wird und durch deren Tod alle Heiden vom Tode losgekauft worden sind“ (c. 11, 4).

Die häufigen Unebenheiten des slavischen Textes werden wohl größtenteils auf Kürzungen und Auslassungen beruhen. Überbleibsel des griechischen Originals sind nicht bekannt.

Der slavische Text (deutsch) bei Bonwetsch a. a. O. 290—307; vgl. XXX.

c) Die Schrift „an (zu) Sistelius vom Aussatz“ (De lepra), ein Gespräch zwischen Eubulius d. i. Methodius und Sistelius, welch letzterer auch in dem Dialoge über die Auferstehung (I, 1—2) auf-

---

[1] Vgl. die Bemerkungen zu der Schrift des Alexandriners Tryphon „De vacca rufa“, § 50, 2, S. 163.

tritt, will den geistlichen Sinn der Vorschriften des Buches Leviticus, Kap. 13, über den Aussatz klarstellen. „Fliehen wir die lüsternen Begierden, fliehen wir die leidenschaftlichen Lüste des Leibes! Denn es ist der weiße Aussatz. Fliehen wir den Zorn und den Hochmut und die Schmähung! Denn es ist der rote Aussatz. Fliehen wir die Heuchelei und die Furcht in der Zeit der Verfolgung! Denn es ist der grüne Aussatz“ (c. 6, 1). Die Bestimmungen des Gesetzes über die Reinigung vom Aussatze enthüllen sich als beherzigenswerte Anweisungen über die Reinigung von der Sünde. Bonwetsch hat aus einem alten Florilegium auch Fragmente des griechischen Textes dieses Dialoges mitteilen können, welche deutlich zeigen, daß die slavische Übersetzung wiederum nur einen Auszug darstellt.

Der slavische Text in Verbindung mit den griechischen Fragmenten bei Bonwetsch, Methodius von Olympus I 308—329; vgl. xxx—xxxiii. Ein eingehendes Referat über den Inhalt gab Bonwetsch in den Abhandlungen, Al. v. Öttingen zum 70. Geburtstag gewidmet, München 1898, 29—53: „Über die Schrift des Methodius von Olympus ‚Vom Aussatz‘ “

d) Den Schluß der slavischen Sammlung bildet die an einen gewissen Eustachius gerichtete Abhandlung „von dem Blutigel, welcher in den Sprüchwörtern ist, und von ‚Die Himmel verkünden die Ehre Gottes‘“ (De sanguisuga). Dieselbe erörtert in kühner Allegorese die Stellen Sprüche 30, 15 ff (24, 50 ff) und Ps 18, 2 LXX, über welche Eustachius, wie es scheint, um näheren Aufschluß gebeten hatte. Von Resten des griechischen Originals ist bisher nichts verlautet.

Der slavische Text bei Bonwetsch a. a. O. 330—339; vgl. xxxiii f.

5. Verloren gegangene Schriften. — a) De sanguisuga 10, 4 kündigt Methodius seinem Freunde Eustachius eine Schrift „vom Leibe“ an. Ob er diese Absicht ausgeführt hat, steht dahin. Hat er sie ausgeführt, so ist die Schrift zu Grunde gegangen.

b) Adversum Porphyrium libri, Hier., De vir. ill. c. 83, ein umfangreiches Werk, auf welches Hieronymus auch in anderweitigen Schriften häufiger mit anerkennenden Worten zurückkommt (Ep. 48, ad Pamm., c. 13; Ep. 70, ad Magnum, c. 3; Comm. in Dn praef. et ad 12, 13; Adv. Ruf. II, 33). Um 270 hatte der Neuplatoniker Porphyrius, der erste Philosoph seiner Zeit, eine Streitschrift gegen das Christentum in fünfzehn Büchern ausgehen lassen (*περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας κατὰ Χριστιανῶν λόγοι ιε'*), welche die Geister mächtig entzündete und viele christliche Apologeten auf den Plan rief. Von der Streitschrift selbst sowohl wie von den christlichen Entgegnungen auf dieselbe sind indessen nur sehr unbedeutende Trümmer erhalten geblieben[1]. Der Untergang des Werkes des hl. Me-

[1] Über die noch vorliegenden Bruchstücke der fünfzehn Bücher des Porphyrius

thodius, welcher zuerst gegen Porphyrius das Wort ergriff — es folgten namentlich Eusebius, Apollinaris von Laodicea und Philostorgius —, bedeutet eine besonders schmerzliche Lücke der Überlieferung.

Bonwetsch a. a. O. 345—348 bietet fünf griechische Fragmente des Werkes gegen Porphyrius. Die drei ersten dieser Fragmente, schon von J. Gretser und L. Allatius herausgegeben, pflegten früher als Bruchstücke einer „homilia S. Methodii de cruce et passione Christi“ betrachtet zu werden (Migne, PP Gr. XVIII 397—404). Jahn erkannte in denselben Überbleibsel des Werkes gegen Porphyrius; s. Jahns Ausgabe der Schriften des hl. Methodius I 102—104. Ein Teil des dritten Fragments ist syrisch (unter der Aufschrift „Ex tractatu in illud Iohannis evangelistae dictum: ‚Ambulate dum lucem habetis‘“) nach einer Handschrift vom Jahre 562 durch P. Martin bei Pitra, Analecta sacra IV, 205 f 438, herausgegeben und übersetzt worden. Vgl. Bonwetsch a. a. O. xxxiv f.

c) Adversus Origenem de pythonissa, Hier., De vir. ill. c. 83. „De pythonissa“ ist jedenfalls so viel als über die Hexe von Endor (1 Kg 28). Vermutlich bekämpfte Methodius die von Origenes in seiner Homilie über die Hexe von Endor vertretene These, es sei wirklich Samuel selbst, nicht ein Schattenbild, der Wahrsagerin erschienen. Vgl. § 48, 5, S. 97 f.

d) In Genesim et in Cantica canticorum commentarii, Hier., a. a. O. Ob noch Reste dieser Kommentare vorhanden sind, bleibt zu untersuchen.

Über die Fragmente zur Genesis und zum Hohenliede unter dem Namen des hl. Methodius s. Preuschen bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 478; Ehrhard, Die altchristl. Lit. u. ihre Erforschung von 1884—1900 I 365.

e) Theodoret von Cyrus (Dial. I; ed. Schulze IV 55—56) zitiert einen Satz aus der Schrift oder Rede des hl. Methodius über die Märtyrer (*ἐκ τοῦ περὶ τῶν μαρτύρων λόγου*). Aus derselben Schrift ist auf anderem Wege noch ein zweiter Satz überliefert.

Die beiden Sätze bei Bonwetsch a. a. O. 349; vgl. xxxv.

f) Sokrates gedenkt eines Dialoges unter dem Titel Xenon (*ἐκ τῷ διαλόγῳ ᾧ ἐπέγραψε Ξενῶνα*), in welchem Methodius mit Bewunderung von Origenes sprach (Hist. eccl. VI, 13). Sehr wahrscheinlich ist dieser Dialog mit der Schrift des hl. Methodius „über die geschaffenen Dinge“ zu identifizieren, aus welcher Photius einen längeren Auszug mitteilt (*τοῦ περὶ τῶν γενητῶν ἐκλογὴ κατὰ*

---

s. etwa Preuschen bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 873. Vgl. A. J. Kleffner, Porphyrius der Neuplatoniker und Christenfeind. Ein Beitrag zur Geschichte der literarischen Bekämpfung des Christentums in alter Zeit. 4° Paderborn 1896. U. v. Wilamowitz-Möllendorff, Ein Bruchstück aus der Schrift des Porphyrius gegen die Christen: Zeitschr. f. die ntl Wissenschaft usw. I (1900) 101—105 (ein indirektes Zitat bei Eus., Praepar. evang. I, 2, 1—4).

σύνοψιν, Phot., Bibl. cod. 235). Gleich zu Beginn dieses Auszuges ist von einem Xenon die Rede, dessen Anschauungen Methodius entgegentritt. Aus dem weiteren Verlaufe erhellt, daß die Schrift das Gewand eines Dialoges trug und die Aufgabe hatte, die Lehre des Origenes von der Ewigkeit der Welt zu widerlegen. Xenon wird also wohl den Origenismus verfochten haben, und wenn sein Name dem ganzen Dialoge auf die Stirne gedrückt wurde, so entspricht dies genau dem sonstigen Verfahren des Verfassers, nach welchem das Gespräch über die Auferstehung den Namen „Aglaophon" erhielt (Abs. 3, c). Die Angabe bei Sokrates, Methodius habe in Ausdrücken der Bewunderung von Origenes geredet (*θαυμάζει τὸν ἄνδρα*), könnte befremden. Allein Hochachtung und um so nachdrücklichere Bekämpfung schließen sich ja nicht aus. Nach einer Stelle des Auszuges bei Photius hat Methodius den Alexandriner einen Kentaur, d. i. wohl halb Christ, halb Heide, genannt, und an einer späteren Stelle redet der Vertreter der Orthodoxie, sei es nun Methodius selbst oder ein Dolmetsch seiner Gedanken, den Wortführer des Origenismus ohne weiteres „Kentaur" an.

Der Auszug bei Photius ist auch in die Ausgaben der Werke des hl. Methodius aufgenommen worden: Migne, PP Gr. XVIII 331—344; Jahn, S. Methodii opera I 100—102; Bonwetsch, Methodius von Olympus I 340—344.

g) In Katenen treten Scholien zum Buche Job unter dem Namen des hl. Methodius auf, Scholien, welche einem fortlaufenden Kommentare entnommen zu sein scheinen und ihrem Inhalte und Wortlaute nach zu Zweifeln keinen Anlaß bieten dürften.

Scholien zum Buche Job bei Migne a. a. O. XVIII 403—408; Jahn a. a. O. I 117—118; um neue Stücke vermehrt bei Pitra, Analecta sacra III 603—610, und wiederum bei Bonwetsch a. a. O. 349—354; vgl. xxxv.

6. Unechtes. — a) Die lange und schöne Rede „de Simeone et Anna, quo die Domino in templo occurrerunt, ac de S. Deipara" (*εἰς τὸν Συμεῶνα καὶ εἰς τὴν Ἄνναν τῇ ἡμέρᾳ τῆς ὑπαντήσεως καὶ εἰς τὴν ἁγίαν Θεοτόκον*, Migne, PP Gr. XVIII 347—382) ist ohne Zweifel unecht. Das Fest der Begegnung (Hypante, Hypapante) ist um 300 noch nicht gefeiert worden, und der Redner verfügt bereits über die fest ausgeprägte Terminologie der griechischen Theologie des Mittelalters. Besser begründeten Anspruch auf diese Rede mag der Patriarch Methodius von Konstantinopel, 842—846, erheben dürfen.

Vgl. Pankow im Katholik 1887, II 21—25. Bonwetsch a. a. O. xxxvi f.

b) Die Rede „in ramos palmarum" (*εἰς τὰ βαΐα*, Migne, PP Gr. XVIII 383—398), eine frostige Stilübung, trägt die deutlichsten Spuren einer nacharianischen Zeit.

Pankow im Katholik 1887, II 25. — Über die „Excerpta tria ex homilia S. Methodii de cruce et passione Christi“ bei Migne, PP. Gr. XVIII 397—404 s. vorhin Abs. 5, b.

c) Der „sermo in ascensionem D. N. Jesu Christi“, von welchem nur die armenische Überlieferung zu berichten weiß, wird gleichfalls Methodius abzusprechen sein.

Armenische Fragmente wurden herausgegeben und übersetzt von P. Martin bei Pitra, Analecta sacra IV 207—209 439—441.

d) „Revelationes S. Methodii“ lautet der Titel eines Orakelbuches oder politischen Traumbildes, welches im griechischen Originale wie in lateinischer und in altslavischer Übersetzung das Interesse des Mittelalters gefesselt hat und von der Forschung der Neuzeit als eine der wichtigsten Urkunden zur Geschichte der politischen Ideen vom 8. bis zum 15. Jahrhundert betrachtet wird. Der Ursprung des Buches ist noch immer nicht aufgehellt; doch scheint dasselbe dem Ausgange des 7 Jahrhunderts zu entstammen und in Syrien beheimatet zu sein. Die Zueignung an Methodius von Olympus ist vielleicht durch den Ruf des Kirchenvaters als eines besonders vertrauenswürdigen Lehrers der letzten Dinge veranlaßt worden.

In die oftgenannten Editionen der Werke des hl. Methodius sind die Revelationes nicht aufgenommen worden. Über Handschriften, Ausgaben, Bearbeitungen berichtet Krumbacher, Gesch. der Byzant. Lit.[2] 628; vgl. 629. Eine neue Ausgabe des griechischen Textes wie der lateinischen und der altslavischen Übersetzung lieferte inzwischen V Istrin, Die Apokalypse des Methodius von Patara und die apokryphen Visionen des Daniel. Untersuchung und Text. 8° Moskau 1897 (in russischer Sprache). Die lateinische Übersetzung fand einen umsichtigen Herausgeber in E. Sackur, Sibyllinische Texte und Forschungen. Pseudomethodius, Adso und die Tiburtinische Sibylle. 8° Halle 1898. Vgl. Fr. Kampers im Hist. Jahrb. XX (1899) 417 ff; W Bousset in der Theol. Literaturzeitung 1899, 537 ff.

§ 75. Rückblick auf die Schriftsteller des Orients.

(1. Das allgemeine Gepräge der Schriftstellerei der Orientalen. 2. Apologetik und Polemik. 3. Biblische Theologie. 4. Historische Theologie. 5. Systematische Theologie. 6. Praktische Theologie. Tagesfragen. Kirchenrechtliches. 7. Poesie. 8. Orient und Okzident in wechselseitigem Austausch.)

1. Das allgemeine Gepräge der Schriftstellerei der Orientalen. — Es war ein Wagnis gewesen, als Klemens von Alexandrien an der Schwelle des 3. Jahrhunderts in Wort und Tat den Grundsatz proklamierte, daß die christliche Kirche neben dem mündlichen auch dem geschriebenen Worte, neben dem Prediger auch dem Schriftsteller Raum gewähren müsse. Aber der Ruf des weitblickenden Alexandriners weckte Widerhall. Die idealer veranlagten Geister traten auf seine Seite, mehr oder weniger tief von der Überzeugung durchdrungen, daß die Zukunft der Kirche selbst

in Frage stehe. Sollte die Kirche nicht aus der Welt flüchten, sondern mit der Welt ringen und die Welt bezwingen, so mußte sie allerdings auch auf dem Gebiete der Wissenschaft und der Literatur in Wettstreit mit dem Heidentum treten. So ergoß sich denn von Alexandrien aus ein Strom frischen Lebens durch den ganzen christlichen Orient. Selbst das weltentlegene Pontus öffnete ihm seine Tore. Gleichwohl indessen war es, wie gesagt, ein Wagnis gewesen, was Klemens unternahm. Klemens selbst und in noch höherem Grade sein größerer Nachfolger, Origenes, sollten den Beweis erbringen, daß die Befürchtungen der Gegner literarisch-wissenschaftlicher Tätigkeit nicht unbegründet waren. Nachdem die Gefahren der falschen Gnosis eben glücklich überwunden worden, wollten diese Gegner Wissenschaft und Philosophie, die Mutter der Gnosis, aus der Kirche verbannt wissen, um ähnlichen Auswüchsen von vornherein die Wurzel abzuschneiden. Nun hatte zwar auch Origenes die wissenschaftliche Begründung der Lehrüberlieferung der Kirche auf seine Fahne geschrieben; gerade der falschen Gnosis hatte er vollends den Todesstoß geben wollen. Allein auch Origenes war der großen Aufgabe nicht gewachsen. Eine Aussöhnung zwischen Kirchenlehre und Zeitphilosophie hatte er nur in der Weise bewerkstelligen können, daß er wesentliche Inhaltsmomente des überlieferten Glaubens völlig preisgab und an ihrer Statt heidnische Philosopheme mit einem christlichen Firnis überzog. Petrus von Alexandrien und Methodius von Olympus mußten die kirchliche Überlieferung wieder zur Geltung bringen und zu dem Ende Origenes gegenüber eine ganz ähnliche Stellung nehmen wie Origenes selbst gegenüber den Gnostikern. Aber das Programm des Meisters haben auch diese Antiorigenisten gutgeheißen und hochgehalten. Sie haben zu unterscheiden gewußt zwischen der Idee und ihrer Ausführung.

Mit diesen Reminiszenzen dürfte das allgemeine Gepräge der kirchlichen Literatur des 3. Jahrhunderts im Umkreise des Orients bereits hinlänglich gekennzeichnet sein. Die Faktoren, welche in den zwei ersten Jahrhunderten zu literarischer Betätigung Anlaß gaben, zeigen sich auch fernerhin wirksam. Charakteristisch aber für das 3. Jahrhundert ist das gesteigerte Streben nach tieferer Erfassung und wissenschaftlicher Begründung des Glaubensgehaltes und in natürlicher Folge zugleich auch ein eifrigeres und umfassenderes Studium der klassischen Literatur sowie ein erhöhtes Interesse für die literarischen Kunstformen der Antike. Die urkirchliche Literatur, im wesentlichen erbauliche Schriften in der Form des Briefes, war der profanen Weltliteratur gegenüber eine durchaus eigenartige und urwüchsige Schöpfung, weltabgekehrt und, wenn man will, kulturfeindlich. Die spätere Literatur des 2. Jahrhunderts hatte unter dem Zeichen des Kampfes gegen äußere und innere Feinde der

Kirche gestanden. Der Kampf selbst jedoch hatte neue Ausblicke eröffnet und neue Fragen angeregt. Die Apologeten sind auch bereits in einen kritischen Vergleich der heidnischen mit der christlichen Weltanschauung eingetreten und haben wenigstens zum Teil auch die Mittel antiker Kunstsprache nicht verschmäht. Die Polemiker oder Antihäretiker, welche die traditionelle Lehre gegen Neuerungen in Schutz zu nehmen hatten, konnten sich der Aufgabe nicht entziehen, den Sinn und die Tragweite manches einzelnen Lehrstücks genauer abzugrenzen und insbesondere auch die Kriterien oder Erkenntnisquellen des kirchlichen Dogmas überhaupt herauszustellen. Neben der apologetischen und der antihäretischen Literatur war endlich im 2. Jahrhundert auch schon eine innerkirchliche Literatur hergegangen, mit andern Worten, es waren bereits die ersten Keime einer kirchlichen Wissenschaft zu Tage getreten. Dem 3. Jahrhundert fiel der Ausbau dieser Anfänge zu. Die innerkirchliche Literatur soll nunmehr eine bedeutsame Bereicherung und Vervollkommnung erfahren. Nicht als ob der Kampf verstummt wäre. Der Kampf wird stets die Losung der Kirche bleiben. Der Haß der Welt ist ihr bestes Erbteil. In der Literatur jedoch, d. h. nach dem Zusammenhange in der Literatur des Orients — im Okzident sind die Dinge etwas anders gelagert —, tritt der Kampf fortan in den Hintergrund. Friedliche Arbeit, wie die eigenen Bedürfnisse der Kirche selbst sie erheischen, übernimmt die führende Rolle. Das 3. Jahrhundert ist im Orient und, wenngleich nicht in demselben Maße, auch im Okzident die Zeit der Entfaltung wissenschaftlicher Disziplinen und kunstgemäßer Literaturformen.

Die Zahl der Kirchenschriftsteller des 3. Jahrhunderts ist im Orient nicht groß und im Okzident noch kleiner. Die Erklärung bietet sich von selbst an. Auch über dem 3. Jahrhundert schwebte noch fort und fort das Schwert der Verfolgung, und auch im 3. Jahrhundert war der Besitz höherer Bildung wenigstens im Okzident — der Orient scheint einen gewissen Vorsprung gehabt zu haben — das Vorrecht einer kleinen Minderzahl von Christen. Auffälliger ist, daß im Okzident die Ziffer der Autoren in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts nicht, wie man erwarten möchte, wächst, sondern abnimmt. Der Hinweis auf die Verfolgung unter Decius und Valerianus (249—260), welche an Planmäßigkeit und Grausamkeit alle früheren Verfolgungen übertraf und namentlich gewaltige Lücken in die Reihen des Klerus riß, liegt zwar nahe, dürfte jedoch nicht ausreichen, weil sich schwerlich behaupten lassen wird, daß jene Tage des Schreckens im Okzident mehr Opfer gefordert haben als im Orient. Im Orient aber zeigt die Zahl der Kirchenschriftsteller in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts keinen Rückgang, sondern eine Zunahme, wenngleich freilich die Leistungsfähigkeit und Pro-

duktivität eines Klemens oder gar Origenes von niemand mehr erreicht worden ist.

Über den Entwicklungsgang der christlichen Literatur der drei ersten Jahrhunderte handelt auch P Wendland, Christentum und Hellenismus in ihren literarischen Beziehungen. Vortrag, gehalten auf der Straßburger Philologenversammlung am 1. Oktober 1901. Leipzig 1902 (Separatabdruck aus den Neuen Jahrbüchern für das klass. Altertum, Geschichte und deutsche Literatur, 1902). Leider beherrschen indessen die dogmengeschichtlichen Konstruktionen Harnacks als Leitsätze die ganze Ausführung.

2. Apologetik und Polemik. — Ein Überblick über die Leistungen der Orientalen des 3. Jahrhunderts im einzelnen wird am passendsten von denjenigen Literaturzweigen ausgehen, welche im 2. Jahrhundert zu besonderer Blüte gelangten, im 3. Jahrhundert aber um so weniger Pflege fanden. Der ältere dieser Literaturzweige ist die Apologie. Das 2. Jahrhundert zeitigte eine lange Reihe von Apologien des Christentums zur Abwehr heidnischer und jüdischer Angriffe. Die antijüdischen Apologien, verhältnismäßig gering an Zahl, erschienen in dem Gewande des Dialoges. Die antiheidnischen Apologien ließen sich der äußeren Anlage und Einkleidung nach in drei Gruppen gliedern. Die einen wandten sich in Form von Schutz- oder Beschwerdeschriften an das Oberhaupt des römischen Reiches selbst; andere waren an die Gesamtheit der hellenisch gebildeten Heiden gerichtet und stellten gewissermaßen Ansprachen oder Mahnreden dar; andere endlich wollten in mehr privater Weise auf die Zweifel und Bedenken einzelner, dem jedesmaligen Verfasser nahestehender Heiden Antwort geben[1].

Also drei Gruppen antiheidnischer Apologien. Und vorhin sind uns auf dem Gange durch den Orient des 3. Jahrhunderts überhaupt nur drei Schriften begegnet, welche inhaltlich diesen Apologien des 2. Jahrhunderts an die Seite gestellt werden können: der Protrepticus des Klemens von Alexandrien, des Origenes Werk gegen Celsus und des Methodius Werk gegen Porphyrius. Diese drei Schriften aber verdanken, was nicht außer acht zu lassen ist, ihren Ursprung ganz speziellen Anlässen. Die zwei letzten sind, insofern sie sich gegen einen bestimmten literarischen Angriff kehren. direkt herausgeforderte Entgegnungen. Origenes folgt Schritt für Schritt und Satz für Satz der Gedankenspur des „Wahrheitsgemäßen Beweises“; das Werk des hl. Methodius ist verloren gegangen und nicht näher bekannt, laut den Zeugnissen des Altertums aber der Widerlegung der fünfzehn Bücher „Wider die Christen“ gewidmet gewesen. Beide Apologeten wollen hervorragenden und gefährlichen Gegnern die Waffen entwinden; das Buch des Celsus übte auch um

[1] Näheres Bd I 161 f.

die Mitte des 3. Jahrhunderts noch einen verderblichen Einfluß; die Bücher des Porphyrius haben nachweislich noch im 5. Jahrhundert gelebt und gewirkt. Der Protrepticus des Klemens endlich ist bedingt und getragen durch die Idee des größeren Ganzen, dessen erstes Glied derselbe bildet, einer stufenweisen Einführung des Menschen in ein neues Leben. Das Endziel des Weges, welchen der Zögling zurückzulegen hat, ist die Höhe wahrer Gnosis. An erster Stelle aber gilt es, und diesem Zwecke dient der Protrepticus, den Menschen von dem heidnischen Götzendienste abzuziehen und damit erst einer weiteren Ausbildung zugänglich zu machen.

Es gab nun freilich auch noch andere Schriften, welche apologetische Tendenzen verfolgten. Die Stromata des Klemens von Alexandrien, der dritte, unvollendet gebliebene Teil der großen Trilogie, schlugen gleichfalls gerne apologetische Gedankengänge ein. Zwei Schriften Gregors des Wundertäters, die Schrift an Theopompus über die Leidensunfähigkeit und Leidensfähigkeit Gottes und die nur mehr aus einem Referate bei Basilius dem Großen bekannte Disputation mit Älianus, beschäftigten sich mit der Entkräftung heidnischer Einwürfe gegen die christliche Gottes- und Trinitätslehre. Dionysius von Alexandrien unterzog in seinen Büchern „Über die Natur“ den auf der Atomistik Demokrits und Epikurs beruhenden Materialismus einer vernichtenden Kritik und rechtfertigte durch Darlegung der „Werke der allweisen Vorsehung“ die christliche Anschauung von der Erschaffung und Erhaltung der Welt. Als vollgültige Parallelen zu den Apologien des 2. Jahrhunderts aber könnten nur noch etwa jene Schriften angeführt werden, welche in späterer Zeit auch wirklich dem größten Apologeten des 2. Jahrhunderts, Justinus Martyr, beigelegt worden sind, die „Oratio ad Gentiles“, die „Cohortatio ad Gentiles“ und der Aufsatz „De monarchia“ Ihre Entstehungsverhältnisse sind zweifelhaft und bestritten. Die eine oder andere mag indessen allerdings dem 3. Jahrhundert angehören und dem Orient entstammen.

Auf alle Fälle also ergibt sich für den Orient des 3. Jahrhunderts ein sehr bedeutender Rückgang der antiheidnischen Apologie. Die äußeren Verhältnisse, an welche die fraglichen Schriften des 2. Jahrhunderts anknüpften, haben im Verlaufe des 3. Jahrhunderts durchaus keinen wesentlichen Umschwung erfahren, und in der okzidentalischen Kirche haben sich eben diese Verhältnisse auch im 3. Jahrhundert als einen ergiebigen Boden für Apologien mannigfacher Art erwiesen. Vielleicht hat die Erkenntnis, daß mit solchen Mitteln eine Besserung der allgemeinen Lage der Christen doch nicht zu erzielen sei, den Orient in stummer Resignation auf weitere Versuche verzichten lassen. Dem andern Zwecke apologetischer Schriften, den Verfolgten selbst Halt und Trost zu gewähren — denn wenn sich die Apologeten auch durchweg an eine heidnische

Adresse wandten, Leser haben sie jedenfalls von Anfang an zumeist in christlichen Kreisen gesucht und gefunden —, mochten die Apologien des 2. Jahrhunderts immer noch in ausreichender Weise entgegenkommen. Ein gewisses Gefühl der Armut jedoch hat den Orient selbst beschlichen. Man hat eine Anleihe gemacht beim Okzident. Schon zu Anfang des 3. Jahrhunderts, wie es scheint, ist im Orient, vielleicht in Palästina, die gewaltigste Apologie des Okzidents, Tertullians „Apologeticum", aus dem Lateinischen in das Griechische übersetzt worden. Diese Tatsache ist deshalb sehr bemerkenswert, weil sonst vielmehr die Okzidentalen es waren, welche Schriften der Orientalen herüberzunehmen pflegten (vgl. unten Abs. 8). Außer dem Werke Tertullians haben aus der ganzen okzidentalischen Literatur der drei ersten Jahrhunderte, soweit ich sehe, nur einige Märtyrerakten (Acta martyrum Scilitanorum, Acta SS. Perpetuae et Felicitatis), einige Briefe Cyprians (Ep. 64 ad Fidum, Ep. 71 ad Quintum) sowie die unter den Abhandlungen Cyprians stehenden „Sententiae episcoporum numero LXXXVII de haereticis baptizandis" die Ehre gehabt, aus dem Lateinischen ins Griechische übertragen zu werden.

Ganz ähnlich wie mit der antiheidnischen verhält es sich übrigens auch mit der antijüdischen Apologie. Das 2. Jahrhundert hat Aristons Streitrede zwischen Jason und Papiskus und Justins des Märtyrers großen Dialog mit Tryphon vorzuweisen, während im 3. Jahrhundert aus dem Orient nur von einer Disputation des Origenes mit gelehrten Juden verlautet, ohne daß ausdrücklich bezeugt würde, daß dieselbe aufgezeichnet und verbreitet worden ist[1]. Auch hier tritt der Orient des 3. Jahrhunderts hinter den Orient des 2. Jahrhunderts zurück und läßt sich von dem Okzident des 3. Jahrhunderts weit überflügeln.

Die polemische Literatur des 2. Jahrhunderts entsprang dem Kampfe der Kirche mit dem Gnostizismus und dem Montanismus. Die Tage des Montanismus waren im Orient, seiner Heimat, verhältnismäßig schnell gezählt. Ein neues Leben im Okzident, auch nicht von sehr langer Dauer, verdankte derselbe in erster Linie Tertullian. In der orientalischen Literatur des 3. Jahrhunderts spielt der Montanismus keine Rolle mehr. Klemens von Alexandrien hatte einen Traktat „Über die Prophetie" in Aussicht genommen, welcher gnostische und zugleich montanistische Irrtümer bekämpfen sollte. Der Gnostizismus war freilich auch im 3. Jahrhundert noch eine Macht, welche unter Umständen neue Gefahren hätte heraufbeschwören können. In dem Bestreben, dem Gnostizismus seinen Einfluß zu ent-

---

[1] Die Behauptung Conybeares, der von ihm zuerst herausgegebene antijüdische Dialog zwischen Athanasius von Alexandrien und dem Juden Zacchäus habe um 300 seine gegenwärtige Gestalt erhalten, wird sich an einer späteren Stelle als sehr schwach begründet erweisen. Vgl. vorläufig Bd I 189 f.

reißen, haben Orient und Okzident gewetteifert. Beiläufige Polemik gegen diesen oder jenen Gnostiker zieht sich sozusagen durch sämtliche Schriften des Klemens von Alexandrien sowohl wie des Origenes. Namentlich das erste Buch des Paedagogus des Klemens sowie das dritte und vierte Buch der Stromata sind stark antignostisch gefärbt. In den „Excerpta ex Theodoto“ und vielleicht auch in den „Eclogae propheticae“ liegen Exzerpte aus gnostischen, insbesondere valentinianischen Schriften vor, welche Klemens später zum Ausgangspunkte polemischer Erörterungen zu machen gedachte. Den Plan, in einem besondern Traktate „Über die Seele“ gegen die Basilidianer und die Marzioniten Stellung zu nehmen, hat Klemens auch nicht mehr zur Ausführung bringen können. Origenes hatte mit dem Valentinianer Kandidus eine Disputation über den Ursprung des Sohnes aus dem Vater und über die Möglichkeit einer Bekehrung des Teufels. Unter den Schriften gegen Menander oder dessen Schüler, gegen Basilides und Isidorus, gegen Hermogenes und manche andere Gnostiker, wie sie Theodoret von Cyrus Origenes beilegt, sind sehr wahrscheinlich gelegentliche Exkurse oder kleinere Abschnitte anderweitiger Werke des Alexandriners verstanden. Vor allem ist sein Werk „Über die Grundlehren“ zu nennen, welches dem Gnostizismus eine kirchliche Glaubenswissenschaft gegenüberstellen sollte und auf manchen entscheidenden Punkten den gnostischen Dualismus, Emanatismus, Doketismus mit glänzendem Erfolge zurückwies. Der Titel des verloren gegangenen Buches des Ammonius „Über die Übereinstimmung zwischen Moses und Jesus“ verrät auch einen gewissen antignostischen Klang. Der große Dialog „De recta in Deum fide“, die Schöpfung eines unbekannten Syrers, ist seinem ganzen Umfange nach gegen den Gnostizismus gerichtet, der erste Teil gegen die Marzioniten, der zweite gegen die Bardesaniten und Valentinianer. In Kleinasien endlich hat Methodius mit seinem Gespräche „Über den freien Willen“ einen wuchtigen Schlag geführt gegen den gnostischen, insbesondere valentinianischen Dualismus und Determinismus.

Gnostizismus und Montanismus sind indessen nicht die einzigen Gegner, welche die kirchliche Polemik des 3. Jahrhunderts beschäftigen. Es treten neue häretische Lehrrichtungen zu Tage und alte Meinungsverschiedenheiten in Sachen der kirchlichen Praxis spitzen sich zu prinzipiellen Gegensätzen zu. Origenes disputiert mit Bischof Beryllus von Bostra über den Monarchianismus, mit einem gewissen Agnomon (?) Bassus über nicht näher bezeichnete Gegenstände und mit andern nicht einmal dem Namen nach bekannten Persönlichkeiten. Dionysius von Alexandrien schreibt gegen den Chiliasmus des Bischofs Nepos, gegen den Sabellianismus und gegen die Lehre Pauls von Samosata. Als der hervorragendste Bekämpfer der Lehre des Samosateners wird Malchion von

Antiochien gerühmt. Die Briefe des hl. Dionysius gegen den Sabellianismus gaben zu einem weiteren Streite Anlaß, einem interessanten Vorspiel des arianischen Streites. Dionysius von Rom zog Dionysius von Alexandrien zur Rechenschaft. Die ausgesprochen subordinatianische Christologie der alexandrinischen „Katecheten und Lehrer des göttlichen Wortes“ ward 262 zu Rom zensuriert. Inzwischen hatte auch der abendländische Ketzertaufstreit, zwischen Cyprian von Karthago und Papst Stephanus I., seine Wellen in das Morgenland geworfen. Die kleinasiatischen Bischöfe traten wenigstens zum großen Teile auf die Seite Cyprians, und ihr Wortführer, Firmilian von Cäsarea in Kappadozien, erging sich in bittern Ausfällen gegen die Entscheidung des Papstes. Dionysius von Alexandrien mahnte nach beiden Seiten hin zum Frieden. Die Frage nach der Wiederaufnahme des Sünders in die Kirchengemeinschaft war schon um die Mitte des 2. Jahrhunderts lebhaft erörtert worden (vgl. nur Herm., Past. Mand. IV, 3). Um die Mitte des 3. Jahrhunderts wurde sie durch den Abfall so vieler Gläubigen in den Tagen der Verfolgung unter Decius von neuem in Fluß gebracht und sollte nun im Abendlande zu traurigen Spaltungen führen. Im Morgenlande behielt sie den Charakter einer allerdings brennend gewordenen, aber doch auf friedlichem Wege zu lösenden Tagesfrage (vgl unten Abs. 6). Die gegen Ende des 3. Jahrhunderts ausbrechenden origenistischen Streitigkeiten hingegen sind vorerst auf das Morgenland beschränkt geblieben, um erst gegen Ende des 4. Jahrhunderts in das Abendland verpflanzt zu werden. Pamphilus von Cäsarea ergreift die Feder zu einer „Apologie für Origenes“ Von Alexandrien und von Kleinasien her aber erfolgt gleichzeitig ein energischer Vorstoß gegen den Origenismus. Petrus von Alexandrien tritt in besondern Schriften gegen origenistische Irrtümer auf: gegen die subordinatianische Christologie, gegen die Lehre von der Präexistenz und dem vorzeitlichen Sündenfalle der Seele, gegen die Leugnung oder Verflüchtigung des Dogmas von der Auferstehung. Und Methodius veröffentlicht Monographien über die Auferstehung, über die geschaffenen Dinge und über die Hexe von Endor, alle drei direkt gegen Origenes gerichtet.

3. Biblische Theologie. — Die älteste aller theologischen Wissenschaften ist die Exegese. Ihre Anfänge reichen zurück bis auf den Barnabasbrief und des Papias von Hierapolis „Erklärungen von Aussprüchen des Herrn“ Sie ist erwachsen auf dem Boden der Homilie oder gottesdienstlichen Ansprache, und den eigentümlichen Geruch des mütterlichen Bodens hat sie noch lange beibehalten. Paränese und Erbauung hat als eine selbstverständliche Aufgabe der Exegese gegolten. Manche „Kommentare“ des 3. Jahrhunderts zeigen durchaus homilienartiges Gepräge.

Die großen alexandrinischen Meister sind insbesondere auch die Schöpfer einer wissenschaftlichen Exegese geworden. Klemens lieferte in den acht Büchern seiner „Hypotyposen“ einen knappgefaßten Kommentar zur Heiligen Schrift, welcher sich aus Scholien und Exkursen dogmatischen und historischen Inhalts zusammensetzte. Geradezu Staunenswertes leistete Origenes, indem er den biblischen Text fast seinem ganzen Umfange nach in kurzen Noten, *σχόλια* oder *σημειώσεις*, und wiederum in weitläufigen Kommentaren, *τόμοι*, bearbeitete. Den Titel *ὑποτυπώσεις*, „Umrisse“ oder „Skizzen“, hat Klemens zuerst in die kirchliche Literatur eingeführt; Theognostus gebrauchte dasselbe Wort als Aufschrift für eine systematisch angelegte Dogmatik. Die Formen, welche Origenes wählte, sind für die spätere exegetische Technik typisch geblieben. Dieselben waren ihrerseits eine Nachahmung der Arbeiten der alexandrinischen Grammatiker über die alten Klassiker. Kommentare hatten übrigens auch schon die Gnostiker des 2. Jahrhunderts geschrieben, und im 3. Jahrhundert hatte vor Origenes schon ein Abendländer, Hippolytus, sich in ausführlichen Kommentaren zu Büchern des Alten Testamentes versucht. Im Morgenlande sind im 3. Jahrhundert außer Klemens und Origenes auch Judas, Tryphon, Ammonius, Nepos, Dionysius von Alexandrien, Hierakas, Julius Afrikanus, Gregor der Wundertäter und Methodius von Olympus auf dem Felde der Exegese tätig gewesen.

Seine exegetische Methode oder Hermeneutik hat Origenes am einläßlichsten in dem vierten und letzten Buche „Über die Grundlehren“ entwickelt und verteidigt. In der Praxis ist er unklar hin- und hergeschwankt zwischen der willkürlichen Theorie von einem dreifachen Schriftsinne, dem somatischen, dem psychischen und dem pneumatischen, und der besser begründeten Annahme eines zweifachen Schriftsinnes, des historischen und des allegorischen. Das charakteristische Merkmal seiner Exegese ist nicht sowohl die Bevorzugung des allegorischen Sinnes als vielmehr die Vernachlässigung und Verkennung und Leugnung des historischen Sinnes. Die Bevorzugung des allegorischen Sinnes ist der Exegese des 3. Jahrhunderts überhaupt eigen, und zwar keineswegs nur infolge des Einflusses des Origenes, gleichwie Origenes keineswegs nur auf den Schultern Philos von Alexandrien steht. Die allegorische Auslegungsweise war im Prinzip mit dem Glauben an den göttlichen Ursprung und den typischen oder prophetischen Charakter des Alten Testamentes von selbst gegeben und durch den Vorgang der neutestamentlichen Schriftsteller, insbesondere des hl. Paulus, geradezu herausgefordert. Die Arbeiten des Dionysius von Alexandrien und Gregors des Wundertäters über den Prediger sind im wesentlichen auf eine bloße Umschreibung des biblischen Wortlautes hinausgelaufen. Ganz ähnlich aber wie Origenes haben namentlich Tryphon und Methodius geschicht-

liche und gesetzliche Abschnitte des Alten Testamentes ihrem symbolisch-typischen Sinne nach beleuchtet und für das religiöse Leben fruchtbar gemacht. Die abhanden gekommenen Schriften des Hierakas werden von nahe verwandten Voraussetzungen ausgegangen sein. Und die Exegeten des Abendlandes, vor allem Hippolytus, haben dieselben Bahnen eingeschlagen. Nichtsdestoweniger besteht zwischen Origenes und den übrigen Exegeten des 3. Jahrhunderts, soweit wir sie überhaupt nur kennen, ein bedeutsamer Unterschied oder Gegensatz. So einseitig wie Origenes hat niemand mehr die Allegorese auf die Spitze getrieben; so herausfordernd wie Origenes hat niemand mehr den Literalsinn auf die Seite geschoben und in Abrede gestellt. Sein Verfahren gab denn auch schon den Zeitgenossen zu den schwersten Vorwürfen Anlaß. Der erste literarische Angriff, die vielleicht noch zu Lebzeiten des Origenes von Bischof Nepos veröffentlichte „Widerlegung der Allegoristen", war verfehlt. Nepos hat, wie es scheint, nicht recht zu unterscheiden gewußt zwischen eigentlicher und uneigentlicher Redeweise. Eine gesundere und erfolgreichere Reaktion leitete Lucian von Antiochien ein, der Begründer der sog. antiochenischen Exegetenschule, welche, unter nachdrücklichster Verurteilung der ausschweifenden, die Geschichte auflösenden Allegorese, die Aufgabe der wissenschaftlichen Exegese in die Hebung des historisch-grammatischen Sinnes setzte. Die Berechtigung der Typologie hat diese Schule durchaus nicht angefochten. Unablässig aber hat sie betont, daß der Typus in der Geschichte wurzle und die Geschichte voraussetze, mit der Geschichte also zugleich auch der Typus untergraben werde. Aufgegangen indessen ist die Saat, welche Lucian ausstreute, erst im 4. und 5. Jahrhundert.

Die biblische Textkritik, dem 2. Jahrhundert noch unbekannt, hat im 3. Jahrhundert in Ägypten sowohl wie in Syrien Pflege gefunden. Das Riesenwerk des Origenes, Hexapla, Oktapla, Tetrapla, diente freilich zunächst nur statistischen Zwecken, insofern es zeigen wollte, wieweit der Text der Septuaginta durch den von den Juden angerufenen hebräischen Text gedeckt sei und demgemäß auch bei Verhandlungen mit den Juden zur Verwendung kommen könne. Es handelte sich also nicht um Feststellung des ursprünglichen Wortlautes der Septuaginta und noch weniger um eine kritische Vergleichung der Übersetzung mit dem Originale oder eine Emendation der ersteren nach dem letzteren. Abgesehen von dem Mangel an ausreichender Kenntnis des Hebräischen konnte Origenes an eine Emendation des griechischen Textes schon deshalb nicht herantreten wollen, weil er in dem Wahne befangen war, der griechische Text selbst beruhe auf göttlicher Inspiration. Kritische Revisionen des Textes der Septuaginta sowohl wie auch des Textes des Neuen Testamentes unternahmen der Alexandriner Hesychius und der Antiochener Lucian. Über den

Grundsätzen, die sie befolgten, und den Hilfsmitteln, die sie herangezogen, lagert freilich noch Dunkel. Lucian scheint der erste gewesen zu sein, welcher die Septuaginta an der Hand des Urtextes auf ihre Zuverlässigkeit prüfte. Außer ihm hat auch sein Zeitgenosse und Landsmann Dorotheus über eine selbständige Kenntnis des Hebräischen verfügt. Um Herstellung und Verbreitung möglichst korrekter Abschriften des griechischen Bibeltextes hat Pamphilus sich besondere Verdienste erworben.

Endlich ist auch die sog. höhere Bibelkritik im 3. Jahrhundert durch einige schüchterne Versuche vertreten: den Brief des Julius Afrikanus an Origenes über die Geschichte der Susanna und die Erörterungen des hl. Dionysius von Alexandrien in seiner Antwort an Bischof Nepos über die Herkunft der Apokalypse, beide unglücklich in ihren Ergebnissen, gleichwohl aber beide beachtenswerte Proben einer hervorragenden kritischen Befähigung. Afrikanus bewährte sich übrigens auch in seinem Briefe an Aristides über die Genealogien des Herrn als einen Exegeten von ungewöhnlicher Gründlichkeit. Das Diatessaron des Ammonius von Alexandrien war wohl nur eine Art Evangeliensynopse.

4. Historische Theologie. — Die früheste Erscheinungsform historischer Theologie war die Chronographie, und diese Chronographie war eine Tochter der Apologetik. In den antiheidnischen Apologien hat von jeher der sog. Altersbeweis eine Rolle gespielt. Den Berufungen der Heiden auf die ehrfurchtgebietende Autorität der aus grauer Vorzeit ererbten Traditionen pflegten die Apologeten mit der These zu begegnen, daß die Propheten des Alten Bundes, die Bürgen und Gewährsmänner der christlichen Religion, um Jahrhunderte weit über die ersten Anfänge griechischer Geschichte und griechischer Literatur hinausreichten. Eben diesem Nachweise hat auch Klemens von Alexandrien in dem ersten Buche seiner Stromata (I, 21, 101—147) ein langes Kapitel chronologischen Inhalts gewidmet. Er hat dasselbe ausdrücklich *χρονογραφία* genannt, und diese *χρονογραφία* hinwiederum hat ihm selbst den Namen eines „Chronographen“ eingetragen. Insofern sie jedoch nur das höhere Alter der Traditionen und Institutionen der Juden gegenüber den geschichtlichen Erinnerungen der Griechen dartun will, geht sie über den Rahmen der entsprechenden Ausführungen früherer Apologeten nicht hinaus. Überhaupt haben die Alexandriner für historische Studien im allgemeinen wenig Sinn und Interesse bekundet. Auch Origenes hat dieses Gebiet nicht betreten. Judas beschränkte sich auf eine Berechnung der siebzig Wochen bei Daniel. Der Vater der christlichen Chronographie ist vielmehr ein Palästinenser, Julius Afrikanus, geworden, wie auch ein Palästinenser, Eusebius von Cäsarea, der Vater der Kirchengeschichte wurde. Afrikanus hat in seiner

großen Weltchronik, *χρονογραφία* betitelt und fünf Bücher zählend, die Geschichte um ihrer selbst willen dargestellt und mit Aufwendung großer Gelehrsamkeit eine genaue Fixierung aller chronologischen Einzelposten angestrebt. Er lieferte die Probe auf das stolze Wort Tertullians, daß nur die Heilige Schrift, aber keine Profanliteratur das Material darbiete zu einer bis auf die Tage der Schöpfung zurückgreifenden Weltgeschichte (qui vero divinas [historias] lectitamus, ab ipsius mundi natalibus compotes sumus, Tert., De pallio c. 2).

Kirchengeschichtliche Arbeiten hat das 3. Jahrhundert noch nicht aufzuweisen.

In die hagiographische Literatur schlägt eine nicht unbeträchtliche Zahl von Märtyrerakten ein, welche weiter unten im einzelnen aufgeführt werden sollen. Biographien, im vollen Sinne des Wortes, hat der Orient, im Unterschiede vom Okzident, noch nicht gekannt. Doch scheint die Apologie des hl. Pamphilus für Origenes zugleich auch den gesamten Lebenslauf des Meisters verfolgt zu haben. Und die Gedächtnisrede des Pierius auf Pamphilus, der *λόγος εἰς τὸν βίον τοῦ ἁγίου Παμφίλου*, wie Philippus Sidetes schreibt, wird dem Inhalte nach gleichfalls eine Biographie gewesen sein, wenn sie auch als gottesdienstlicher Vortrag zu der homiletischen Literatur zu ziehen ist. Eine Rede ganz eigentümlicher Art, sachlich wiederum der hagiographischen Literatur näherstehend als der homiletischen, ist die Dankesrede Gregors des Wundertäters an Origenes, ein *πανηγυρικὸς εὐχαριστίας*, wie Hieronymus sich ausdrückt, der erste christliche Panegyrikus, von welchem wir Kunde haben.

5. Systematische Theologie. — Systematisch zusammenfassende Darstellungen der kirchlichen Lehre im großen und ganzen sind ein hervorstechendes Unterscheidungsmerkmal der Literatur des 2. und des 3. Jahrhunderts. Dem 2. Jahrhundert sind sie noch unbekannt. Im 3. Jahrhundert treten sie bereits in größerer Zahl auf, wenngleich im Orient nur auf dem Boden Alexandriens. Klemens setzte sich in seiner Trilogie die Aufgabe, den Leser zuerst dem Heidentume zu entreißen, Protrepticus, sodann nach christlichen Grundsätzen zu erziehen, Paedagogus, und schließlich in die wahre Gnosis einzuführen, Stromata. Diese Stromata indessen halten nicht, was sie versprechen. Sie sind ein Torso geblieben, und wären sie in der begonnenen Weise fortgesetzt worden, so würden sie doch nicht zum Abschluß gekommen sein, weil sie einer klaren Disposition ermangeln, immer wieder in Präliminarien zurückfallen und sich in endlose Abschweifungen auf alle möglichen Gegenstände verlieren. Kleiner an Umfang, nach jeder andern Seite aber größer ist des Origenes Werk „Über die Grundlehren", die erste wissenschaftliche Darstellung der christlichen Offenbarungswahrheit. Den reich- und scharfgegliederten Aufbau beherrscht statt des praktisch-pädagogischen vielmehr der

theoretisch-spekulative Gesichtspunkt. Der Gesamtertrag der griechischen Philosophie, selbständig geprüft und gesichtet, wird in ein System verarbeitet, welches nach Meinung des Verfassers als die Lehre der Kirche gelten darf. Zum drittenmal hat Theognostus Hand gelegt an eine systematisch geordnete Dogmatik, deren Umrisse noch aus einem Referate bei Photius zu erkennen sind.

Stromata, *στρωματεῖς*, „Teppiche", war wiederum ein Titel, welchen Klemens zuerst in die kirchliche Literatur herübernahm (vgl. Abs. 3, S. 313). Bald nachher schrieb auch Origenes Stromata, in zehn Büchern, welche gleichfalls vorwiegend dogmatisch-philosophisches Gepräge getragen haben, aber verloren gegangen sind. Einzelnen Lehrpunkten der Dogmatik oder der Moraltheologie widmete Origenes zwei Schriften „über die Auferstehung", die schöne Abhandlung „über das Gebet" sowie die „Ermunterung zum Martyrium" Monographien ähnlichen Inhalts hinterließen auch Klemens von Alexandrien, Dionysius von Alexandrien, Gregor der Wundertäter, Methodius von Olympus. Große Berühmtheit hat das Glaubenssymbol des Wundertäters erlangt. Der literar-historischen Betrachtung bieten die Schriften des hl. Methodius ein besonderes Interesse. Seine Dialoge sind nicht sowohl Disputationen oder Streitreden apologetischer oder polemischer Tendenz, sondern Gespräche nach Art der Dialoge Platos, dazu bestimmt, einzelne Lehrgegenstände in dialektischer Verhandlung um so allseitiger zu beleuchten. Diese literarische Kunstform ist christlicherseits durch Methodius zum erstenmal in Anwendung gebracht worden, sie müßte denn etwa schon den nicht näher bekannten Dialogen des Origenes „über die Auferstehung" eigen gewesen sein.

6. Praktische Theologie. Tagesfragen. Kirchenrechtliches. — Der erste fruchtbare Vertreter der homiletischen Literatur ist wiederum Origenes. Klemens hatte nur einige wenige Homilien der Öffentlichkeit übergeben, und nur eine derselben ist erhalten geblieben, die geistvolle und gedankenschwere Homilie „Welcher Reiche wird gerettet werden?" Origenes hat, um von sonstigen Predigten, welche zu Grunde gegangen sind, zu schweigen, einen guten Teil seiner exegetischen Studien in den unmittelbaren Dienst der religiösen Erbauung gestellt und in homiletischen Vorträgen niedergelegt, und manche dieser exegetischen Homilien haben die Stürme der Zeit überdauert, die meisten freilich nur in lateinischer Übersetzung. Sehr zu bedauern ist der Verlust der Predigtsammlung des Katecheten Pierius, welcher gerade seinen Predigten den Namen „Origenes der Jüngere" verdankte.

Die bereits an früherer Stelle[1] besprochenen, weil unter dem Namen des hl. Klemens von Rom überlieferten sog. Briefe an die

[1] S. Bd. I 113 ff.

Jungfrauen, gewissermaßen eine Predigt an die Ehelosen beiderlei Geschlechts in Briefform, sind vielleicht auch noch dem 3. Jahrhundert, vielleicht aber erst dem Anfange des 4. Jahrhunderts zuzuweisen.

Mit Dionysius von Alexandrien setzen die Osterfestbriefe der alexandrinischen Bischöfe ein, feierliche Ansprachen an alle dem Stuhle von Alexandrien unterstehenden Gemeinden, den heutigen Fasten-Hirtenbriefen vergleichbar. Außer Ankündigungen über das bevorstehende Fest und die voraufgehende Fastenzeit pflegten dieselben namentlich Erörterungen kirchlicher Zeit- und Tagesfragen zu enthalten. Aus dem 3. Jahrhundert liegen nur noch Fragmente solcher Briefe vor.

Die Praxis der Osterfeier, welche zu Ende des 2. Jahrhunderts die ganze Kirche in so große Aufregung versetzte, hat auch im 3. Jahrhundert eine Stelle unter den kirchlichen Tagesfragen behauptet. Namentlich zu Alexandrien ist sie nicht etwa bloß in Osterfestbriefen und sonstigen Schreiben kirchlicher Obern besprochen, sondern auch von seiten der Männer der Wissenschaft zum Gegenstande besonderer Monographien gemacht worden. Die Verteidigung der kleinasiatischen oder quartadezimanischen Praxis durch Melito von Sardes veranlaßte Klemens von Alexandrien zu einer Gegenschrift „über das Pascha“ Möglicherweise ist auch noch eine andere Schrift des Klemens, deren Titel „Kirchlicher Kanon oder gegen die Judaisierenden“ lautete, gegen die Quartadezimaner gerichtet gewesen. Später haben Origenes und Anatolius wiederum eigene Schriften „über das Pascha“ ausgehen lassen und sich namentlich auch mit der Berechnung des Ostertermines befaßt.

Um die Mitte des 3. Jahrhunderts, im Anschluß an die Decianische Verfolgung, schnellte die alte Streitfrage, unter welchen Bedingungen die Sünder wieder zur Kirchengemeinschaft zugelassen werden könnten, mit einemmal zu neuem Leben empor. In Rom mußte sie den Vorwand zu dem Schisma des Novatian abgeben, in Karthago zu dem Schisma des Felicissimus. Auch den Orient hat sie lebhaft beschäftigt. Namentlich in Ägypten war die Zahl der „lapsi“ während der Verfolgung unter Decius in schreckenerregendem Maße gewachsen[1]. Dionysius von Alexandrien schrieb eine Reihe von Briefen

[1] Eine Gruppe der „lapsi“ bildeten bekanntlich die „libellatici“, welche sich von der Lokalbehörde einen amtlichen Schein, „libellus“, ausstellen ließen, laut welchem sie, dem Befehle des Kaisers entsprechend, den Göttern geopfert haben sollten. Zwei solcher „libelli“ aus dem Jahre 250 sind noch im Original erhalten und beide sind in ägyptischen Ortschaften ausgefertigt worden. Der eine ward herausgegeben von Fr. Krebs, Ein libellus eines libellaticus vom Jahre 250 n. Chr. aus dem Fajjûm: Sitzungsberichte d. k. preuß. Akad. d. Wiss. zu Berlin 1893, 1007—1014; der andere von K. Wessely, Ein libellus eines libellaticus aus dem

„über die Buße" an ägyptische und an auswärtige Bischöfe, bis an den Bischof der Armenier, Briefe, welche, soweit der Inhalt sich anders noch erkennen läßt, einem milden und nachsichtigen Verfahren gegen die Abtrünnigen das Wort redeten. Der unbekannte Verfasser der Apostolischen Didaskalia hat gleichfalls den Rigorismus Novatians mit Eifer bekämpft. Unter Diokletian ist die Frage noch einmal akut geworden. Ein Osterfestbrief des hl. Petrus von Alexandrien vom Jahre 306 handelte wiederum „über die Buße"

Exzerpte aus diesem Osterfestbriefe des hl. Petrus sind in die Konziliensammlungen aufgenommen worden, und die gleiche Auszeichnung haben ein Schreiben des hl. Dionysius von Alexandrien und ein Schreiben Gregors des Wundertäters erfahren, beide der Regelung praktischer Fragen gewidmet. Künftigen Geschlechtern galten diese Briefe als „kanonische Briefe", als Quellen des Kirchenrechts. Man hat aber, wie die große Apostolische Didaskalia und die kleine Apostolische Kirchenordnung zeigen, auch schon im 3. Jahrhundert, wenigstens in Syrien und Palästina, das Bedürfnis nach Sammlungen der kirchlichen Rechtsnormen empfunden, wenn auch die Aufgabe eines corpus iuris canonici noch nicht klar erfaßt worden ist. Wie in der Didache oder Zwölfapostellehre, ihrer gemeinsamen Vorlage und Quelle, so sind auch in den genannten beiden Schriften kirchenrechtliche Bestimmungen untermischt mit moralisch-aszetischen Vorschriften und liturgischen Anordnungen. Deutlicher als die Didache nimmt die Didaskalia sowohl wie die Kirchenordnung apostolische Herkunft in Anspruch. Die Didaskalia will bei Gelegenheit des Apostelkonzils zu Jerusalem von den zwölf Aposteln selbst geschrieben sein; die Kirchenordnung legt ihre einzelnen Sätze einzelnen Aposteln in den Mund. Ob der Vorgang der Didache zu dieser Fiktion Anlaß gegeben hat, erscheint zweifelhaft. Man mag besonderes Gewicht darauf gelegt haben, die Grundzüge der Kirchenverfassung in die ältesten Zeiten zurückzudatieren und mit der Autorität der Apostel selbst zu umkleiden.

7. Poesie. — Das älteste Denkmal christlicher Poesie, dessen Autor sich bestimmen läßt, ist der schöne Hymnus auf Christus den Erlöser, in welchen Klemens von Alexandrien seinen Paedagogus ausklingen läßt. Die „zahlreichen geistlichen Lieder" des Bischofs Nepos

---

Fajjûm: Anzeiger der kais. Akad. der Wiss. zu Wien, Philos.-hist. Kl. XXXI (1894) 3—9. Vgl. zu diesen Publikationen A. Harnack in der Theol. Literaturzeitung 1894, 38—41 162—163; P. Franchi de' Cavalieri, Due libelli originali di libellatici: Nuovo Bullettino di Archeologia cristiana I (1895) 68—73. v. Gebhardt hat diese beiden Urkunden des Verrats seiner Sammlung von Märtyrerakten einverleibt: Acta martyrum selecta. Ausgewählte Märtyrerakten und andere Urkunden aus der Verfolgungszeit der christlichen Kirche, herausgeg. von O. v. Gebhardt, Berlin 1902, 182—183.

(Eus., Hist. eccl. VII, 24, 4) und die „vielen neuen Psalmen“ des Hierakas (Epiph., Haer. 67, 3) sind zu Grunde gegangen. Die ägyptische Christenheit muß kirchlichen Gesängen ein großes Interesse entgegengebracht haben[1]. Die Schöpfer des syrischen Kirchenliedes sind, wie früher schon festgestellt wurde, die Gnostiker Bardesanes und Harmonius gewesen[2] Methodius von Olympus krönte sein „Gastmahl“ mit einem Hymnus, welcher auch literarisch bemerkenswert ist, insofern er den Übergang von der quantitierenden zu der rhythmischen Dichtungsform anzubahnen scheint. Übrigens dürften von den herrenlosen lyrischen Gesängen, welche in späteren Schriften, insbesondere Liturgien, auftreten, noch manche in das 3. Jahrhundert zurückreichen.

8. Orient und Okzident in wechselseitigem Austausch. — Wie vorhin bemerkt, sind einige wenige lateinische Schriften des 3. Jahrhunderts im 3. Jahrhundert selbst schon aus dem Lateinischen in das Griechische übersetzt worden (Abs. 2, S. 310). Unvergleichlich viel größer ist die Zahl der griechischen Schriften des 3. Jahrhunderts, welche durch Übersetzung ins Lateinische dem Okzident erschlossen wurden. Allein diese Übersetzungen sind ihrer weit überwiegenden Mehrheit nach zu gelehrten Zwecken gefertigt worden und fallen in eine spätere Zeit. In der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts ist das Griechische einem nicht unbeträchtlichen Prozentsatze der abendländischen Christenheit selbst noch geläufig gewesen — in Rom sowohl wie im lateinischen Afrika wurde um diese Zeit vielfach griechisch geschriftstellert —, und, was wichtiger ist, die theologische Wissenschaft des Abendlandes mußte erst eine gewisse Höhe der Entwicklung erreicht und damit eine gewisse Weite des Blickes gewonnen haben, bevor die Literatur des Orients eine größere Anziehungskraft ausüben konnte. Die noch dem 3. Jahrhundert angehörende und sehr wahrscheinlich auf Cyprian selbst zurückgehende Übersetzung des Briefes Firmilians von Cäsarea an Cyprian in Sachen der Ketzertauffrage bildet eine leicht verständliche Ausnahme. Dieselbe wird wohl auch nicht ganz allein stehen; die Herkunft und Entstehungszeit einiger andern Übersetzungen ist in Dunkel gehüllt, und hin und wieder mag auch das 3. Jahrhundert in Frage kommen können. Die große Masse der Übersetzungen aber stammt von Hieronymus und Rufinus. Beide haben vor allem auf die Hinterlassenschaft des Origenes ihr Augenmerk geworfen; Rufinus, welcher die Übersetzertätigkeit sozusagen zu seiner Lebensaufgabe erkor, griff auch zu andern Autoren, aber mit unverkennbarer Bevorzugung der wirklichen oder

---

[1] Über das akrostichische Lied, vielleicht aus dem 3. Jahrhundert, welches Grenfell und Hunt in der Amherstschen Papyrussammlung auffanden, s. Bd I 537.
[2] S. Bd I 337 f.

vermeintlichen Origenisten. Die voraufgehende Darstellung hat gezeigt, daß nicht wenige Schriften des Orients in lateinischer Übersetzung erhalten geblieben sind, während das griechische Original zu Grunde ging.

„Alte lateinische Übersetzungen altchristlicher griechischer Schriften" sind in alphabetischer Reihenfolge aufgezählt bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I (1893) 883 f. Es fehlen die Apostolische Didaskalia und die Apostolische Kirchenordnung, die zwei kirchenrechtlichen Schriften, deren alte lateinische Übersetzungen im Jahre 1893 noch nicht bekannt waren.

Zweiter Teil.

Die Schriftsteller des Okzidents.

§ 76. Allgemeines.

(1. Die Okzidentalen des 2. und die Okzidentalen des 3. Jahrhunderts. 2. Die Okzidentalen des 3. Jahrhunderts und die Orientalen des 3. Jahrhunderts. 3. Die Afrikaner. 4. Die Römer. 5. Die übrigen Okzidentalen.)

1. Die Okzidentalen des 2. und die Okzidentalen des 3. Jahrhunderts. — Die Kirchenschriftsteller des 2. Jahrhunderts gehörten im großen und ganzen dem Orient an. Ein Okzidentale war eine vereinzelte Ausnahme. Indessen ist doch keiner der drei Zweige, in welche die kirchliche Literatur des 2. Jahrhunderts sich spaltete, ohne alle Vertretung im Okzident geblieben. Unter den Apologien glänzte, und zwar als eine Perle von unvergleichlicher Farbenpracht der „Oktavius" des Minucius Felix. Der Verfasser war Sachwalter des römischen Forums, und seine Schrift knüpfte an klassisch-römische Vorbilder an. Justin der Märtyrer, der größte aller Apologeten, hat auch wiederholt zu Rom längeren Aufenthalt genommen, zu Rom die beiden noch erhaltenen antiheidnischen Apologien und vielleicht auch den Dialog mit dem Juden Tryphon geschrieben und zu Rom seinen Glauben mit dem Blute besiegelt. Als Okzidentale aber darf er nicht bezeichnet werden. Er stammte aus Palästina und sein ganzer geistiger und religiöser Werdegang wickelte sich im Orient ab. Irenäus von Lyon hingegen, welcher unter den Polemikern oder Antihäretikern einen ähnlichen Ehrenplatz behauptete wie Justin unter den Apologeten, darf für den Okzident in Anspruch genommen werden. Seine Wiege hatte in Kleinasien gestanden. Aber schon in jungen Jahren war er nach Gallien gekommen, und Lyon war fortan der Schauplatz seiner Wirksamkeit geblieben. Zu den hervorragendsten Denkmälern der innerkirchlichen Literatur endlich zählte der „Hirt" des Hermas, und Hermas oder der Verfasser des Hirten lebte in

Italien und war sehr wahrscheinlich ein Mitglied des römischen Klerus [1].

Im 3. Jahrhundert nimmt die kirchliche Literatur auch im Okzident einen bedeutsamen Aufschwung. Mit der Zahl der Autoren wächst zugleich das Feld ihrer Betätigung. Apologetik und Polemik behalten ihr aktuelles Interesse, die innerkirchliche Literatur aber entfaltet und verzweigt sich, und es währt nicht lange, so zeigt sie eine fast überraschende Mannigfaltigkeit und Vielseitigkeit. Der Okzident tritt in Wettstreit mit dem Orient. Neben dem Hellenen will auch der Römer in seiner nationalen Eigenart zur Geltung kommen.

Verweilen wir indessen vorerst noch einen Augenblick bei der äußeren Entwicklung der Literatur des Okzidents. Eine beachtenswerte Verschiebung der Verhältnisse liegt zunächst darin, daß die meisten und die bedeutendsten Wortführer des Okzidents im 3. Jahrhundert aus einem Lande hervorgehen, über welchem im 2. Jahrhundert noch Nacht und Schweigen lagerte. Es ist Nordafrika oder die römische Provinz Afrika, das ehemalige Gebiet von Karthago nebst der Gegend zwischen den beiden Syrten. In diesem Lande lebten und wirkten Tertullian, Cyprian, Arnobius und Laktantius. Allerdings hatte Laktantius seine afrikanische Heimat vielleicht schon verlassen, als er in die Reihe der Kirchenschriftsteller eintrat. Rom hat diesen vier Afrikanern nur zwei Namen von Klang gegenüberzustellen, Hippolytus und Novatian, ein Duumvirat, welches einen auffälligen Stillstand bedeutet, insofern Rom ja schon im 2. Jahrhundert des Verfassers des „Oktavius“ und des Verfassers des „Hirten“ sich rühmen durfte. Ähnlich verhält es sich aber auch mit Gallien. Im 2. Jahrhundert durch Irenäus vertreten, hat Gallien auch im 3. Jahrhundert nur einen einzigen Schriftsteller aufzuweisen, einen Schriftsteller überdies, welcher auf jede Konkurrenz mit Irenäus von vornherein verzichten muß, den Exegeten und Polemiker Reticius von Autun. Einen immerhin größeren Exegeten als Reticius stellte im 3. Jahrhundert ein Süddonauland. Viktorinus war Bischof von Petabio oder Petavio in Pannonia Superior, dem heutigen Pettau in Steiermark. Endlich wäre noch der älteste christliche Dichter lateinischer Zunge, Kommodian, zu nennen. Doch ist seine Lebenszeit zweifelhaft und noch ungewisser ist sein Wohnsitz. Sicher ist nur, daß er, obwohl vermutlich aus Gaza in Palästina gebürtig, seine Gedichte im lateinischen Abendlande verfaßt hat.

Im lateinischen Abendlande! Das Abendland hatte inzwischen — auch ein Umschwung der Dinge von weittragender Bedeutung —

---

[1] Die von Hieronymus (De vir. ill. c. 34; vgl. 53) erwähnten „opuscula“ des Papstes Viktor I (189—198/199) bleiben hier außer Betracht, weil sie wohl nur päpstliche Enzykliken gewesen sind; s. Bd I 530 f.

lateinisch reden oder schreiben gelernt. Im Verlaufe des 3. Jahrhunderts ist das griechische Idiom im Abendlande durch das lateinische verdrängt worden. Im 2. Jahrhundert hatte nur ein Okzidentale lateinisch gesprochen, Minucius Felix. Er war jedoch in seinem „Oktavius" auf die Mysterien des Christentums nicht eingegangen. Ein unerreichter Meister der antiken Kunstprosa, war er von aller christlich-theologischen Terminologie völlig verlassen. Die Ausprägung eines Kirchen- oder Theologen-Lateins war den Afrikanern vorbehalten, vor allem dem genialen Tertullian. Tertullian hat zum ersten Male spezifisch-christliche Stoffe in lateinischem Idiome behandelt und zu diesem Behufe gewissermaßen eine neue lateinische Schriftsprache sich selbst erst geschaffen. Außerdem hat er übrigens auch noch griechisch geschriftstellert. Einzelne Flugschriften, welche für die ganze christliche Welt bestimmt waren, ließ er lateinisch und griechisch zugleich ausgehen. Die späteren Afrikaner haben die Bahnen, welche Tertullian gebrochen hatte, weiterverfolgt und sich nur mehr der lateinischen Sprache bedient. Etwas länger als in Afrika blieb das Griechische zu Rom in Gebrauch. Der weitverzweigte Nachlaß des hl. Hippolytus redet ausschließlich die griechische Sprache. Der zweite Römer, Novatian, hingegen hat schon ebenso ausschließlich lateinisch geschrieben. Im übrigen Abendlande, soweit es vorhin abgesteckt wurde, hat im 3. Jahrhundert das Lateinische bereits die Alleinherrschaft inne. Auch Viktorinus, Grieche von Geburt, muß seinen Pannoniern die Heilige Schrift in lateinischer Sprache erklären, wenngleich er laut Hieronymus „quod intelligit eloqui non potest" (Hier., Ep. 58, ad Paulinum, c. 10).

2. Die Okzidentalen des 3. Jahrhunderts und die Orientalen des 3. Jahrhunderts. — Die Orientalen des 3. Jahrhunderts standen unter sich in einem engeren Zusammenhange, bildeten sozusagen eine einzige Gelehrten-Republik. Von Alexandrien aus gingen, auf Wegen, die noch deutlich zu verfolgen waren, die literarisch-wissenschaftlichen Impulse nach Palästina und nach Kleinasien. Seit der Mitte des 3. Jahrhunderts beherrschte und leitete Origenes bis zu einem gewissen Grade das gesamte literarische Leben des Orients, sei es, daß er zur Nachfolge anspornte, sei es, daß er zum Widerspruche reizte. Anders im Okzident. Eine Persönlichkeit von der Bedeutung und dem Einflusse des Origenes hat der Okzident nicht besessen. Christliche Gelehrtenschulen wie diejenigen zu Alexandrien und zu Cäsarea hat der Okzident nicht gekannt. Die Schriftsteller des Okzidents im 3. Jahrhundert tauchen, ähnlich wie zu ihrer Zeit die Herbstzeitlosen, unabhängig voneinander gerade da auf, wo die erforderlichen Bedingungen gegeben sind. Trotz alledem aber stellen die Okzidentalen den Orientalen gegenüber doch gewissermaßen eine geschlossene Einheit dar. Schon gleich zu Be-

ginn des 3. Jahrhunderts machen sich bestimmte Eigentümlichkeiten und Differenzen bemerkbar, durch welche die Literatur des Okzidents, mehr oder weniger ihrem ganzen Umfange nach, von der Literatur des Orients sich abhebt. Die letzte Quelle dieser Differenzen ist die Verschiedenheit der nationalen Veranlagung des Römers und des Hellenen, und eben deshalb, weil sie so tief gründeten, haben diese Differenzen den gesamten Lauf der beiden Literaturströme in maßgebender Weise beeinflußt. Frühere Andeutungen (§ 44, 2) mögen nunmehr etwas näher erläutert werden.

Durch zeitliche Priorität, persönliche Leistungsfähigkeit und numerische Überlegenheit haben im Okzident die Afrikaner eine immerhin ähnliche Stellung sich errungen, wie sie im Orient den Alexandrinern zufiel. An der Spitze der Alexandriner stand Klemens, und an der Spitze der Afrikaner steht Tertullian. Beide sind lebhaft in Anspruch genommen durch die Aufgaben der Apologetik und Polemik; beide arbeiten mit Ernst und Eifer, in bewußtem und ausdrücklichem Gegensatz zum Gnostizismus, an dem Aufbau einer kirchlichen Glaubenswissenschaft. Beide sahen sich deshalb auf philosophische Studien angewiesen und beide verfügten von Haus aus über eine reiche philosophische Begabung. Und doch wie verschieden lautet das beiderseitige Urteil über die Philosophie! Klemens wird nicht müde, die griechische Philophie zu feiern als ein Werk göttlicher Vorsehung (*θείας ἔργον προνοίας*, Strom. I, 1, 18), als eine den Griechen verliehene Gabe Gottes (*θείαν δωρεὰν Ἕλλησι δεδομένην*, ebd. I, 2, 20), als die Erzieherin der griechischen Nation zu Christus hin (*ἐπαιδαγώγει γὰρ καὶ αὐτὴ τὸ Ἑλληνικὸν ὡς ὁ νόμος τοὺς Ἑβραίους εἰς Χριστόν*, ebd. I, 5, 28, al.). Dementsprechend soll nach Klemens auch der Christ erst durch das Studium der Philosophie zu geistiger und sittlicher Vollendung gelangen können. Auf den Stufen der Philosophie muß der Gläubige aufsteigen von der Pistis zu der wahren Gnosis (vgl. § 46, 2). Und Tertullian? Er wird nicht müde zu versichern, die Philosophie sei, wie schon der Apostel bezeuge, leere Verführung (inanem seductionem, De praescript. c. 7), eine Nachäfferin und Verfälscherin der Wahrheit (affectatricem et interpolatricem veritatis, ebd.), die Mutter und Ausrüsterin der Häresien (haereses a philosophia subornantur, ebd.; vgl. Apol. c. 47, Adv Marc. I, 13, al.). Was, fragt Tertullian, hat die Offenbarung Gottes mit Menschenweisheit zu schaffen? das reine Himmelblau der Wahrheit mit den Nebeln der Philosophie? (quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid academiae et ecclesiae? quid haereticis et Christianis? De praescript. c. 7; vgl. De anima c. 3). Indem wir glauben, sind wir der vorwitzigen Forschung überhoben, weil wir vor allem glauben, daß wir nichts weiteres zu glauben brauchen (nobis curiositate opus non est post Christum Jesum nec inquisitione post evangelium. Cum

credimus, nihil desideramus ultra credere. Hoc enim prius credimus, non esse quod ultra credere debeamus, De praescript. c. 7). — Keine direkten Widersprüche, aber scharfe Antithesen, in welchen sich eine verschiedene, ja entgegengesetzte Geistesrichtung spiegelt. Klemens ist ausgesprochener Idealist, und Tertullian ist eminenter Realist. Zu der Sonnenhöhe religiöser Geschichtsbetrachtung, auf welcher der Alexandriner die Bedeutung der griechischen Philosophie im Weltplane Gottes durchschaut, hat der Afrikaner sich nicht zu erschwingen vermocht. Er fragt auch nicht nach der Vergangenheit, sondern nach dem Wohl und Wehe der Gegenwart. Nun zeigt ihm die tägliche Erfahrung, daß die Philosophen sozusagen die Patriarchen der Häretiker sind (patriarchae, ut ita dixerim, haereticorum, De anima c. 3; vgl. Adv. Hermog. c. 8); Plato ist der Gewürzkrämer aller Häretiker geworden (Platonem omnium haereticorum condimentarium factum, De anima c. 23), der arme Aristoteles hat die Gnostiker Dialektik lehren müssen (De praescript. c. 7). Es wird demnach auch fernerhin von der Beschäftigung mit den Künsten dieser Philosophen nicht sowohl Förderung christlicher Wissenschaft zu erhoffen, als vielmehr weitere Verfälschung der einen himmelentstammten Wahrheit durch allerlei Menschenfündlein zu befürchten stehen. Wozu also das gewagte Spiel? Zum Heile notwendig ist anerkanntermaßen nur der Glaube. Einen wesentlichen Vorzug vor dem ungebildeten Gläubigen darf der gelehrte Christ nicht beanspruchen. Der Schluß ist unabweisbar: „Cedat curiositas fidei, cedat gloria saluti“ (De praescript. c. 14).

Auf Klemens folgte Origenes, und auf Tertullian folgt Cyprian. Was Klemens anstrebt, eine Verschmelzung des Ertrages der griechischen Philosophie mit den Lehren des Christentums, hat Origenes durchgeführt, und — die Erwartungen Tertullians sind an Origenes in Erfüllung gegangen. Das Werk „Über die Grundlehren“ war eine Religionsphilosophie, in welcher Christentum und Platonismus um den Vorrang stritten. Cyprian hingegen ist der Philosophie völlig fremd gegenübergestanden, weit kühler und kälter noch als Tertullian. Ungeachtet all der Äußerungen herben Mißtrauens ward Tertullian durch den ungewöhnlichen Tiefsinn seines Geistes von selbst zur Spekulation gedrängt, und der unablässige Kampf mit einer bunten Mannigfaltigkeit häretischer Systeme mußte die natürliche Anlage wecken und befruchten. Dieser Feind der Philosophen ist selbst unter die Philosophen gegangen. Unter seinen Werken steht auch eine Schrift „De anima“, die erste christliche Psychologie. Cyprian ist ganz und gar ein Mann der Praxis und des Lebens. Abgesehen von einigen wenigen Aufsätzen apologetischer Tendenz ist sein gesamter literarischer Nachlaß praktisch-religiösen und kirchlichen Interessen geweiht. Zweimal, wenn ich mich recht erinnere,

hat er von der Philosophie oder den Philosophen gesprochen, und beide Male hatte er nichts anderes zu sagen, als daß bereits der Apostel gemahnt habe: „Videte ne qui vos depraedetur per philosophiam et inanem fallaciam“ (De bono pat. c. 2: Ep. 55, 16). Die einzige Philosophie, welche für Cyprian Wert und Bedeutung hat, ist ein christlicher Lebenswandel (philosophi non verbis, sed factis sumus non loquimur magna, sed vivimus, De bono pat. c. 3). In seinen größeren Abhandlungen wie in seinen Briefen ertönt immer wieder die Stimme des Seelsorgers und des Kirchenobern. Den Schlußakkord bildet die Idee von der einen heiligen Kirche. In der Abhandlung „De catholicae ecclesiae unitate“ hat Cyprian sich selbst übertroffen.

Die Koryphäen der Alexandriner und der Afrikaner dürfen als Vertreter der Orientalen und der Okzidentalen überhaupt gelten. Den Okzidentalen fehlt im allgemeinen der ideale Flug des hellenischen Genius, die Beweglichkeit und Vielseitigkeit des Geistes, die Gabe der Abstraktion und die Fruchtbarkeit der Phantasie. Dagegen pflegen sie sich auszuzeichnen durch einen praktischen Sinn, welcher vor allem das zunächst Notwendige ins Auge faßt, eine kluge Verständigkeit, welche die zweckmäßigsten Mittel auswählt, ein nüchternes und scharfes Denken. Das erwachende theologische Interesse richtet sich deshalb naturgemäß auf andere Probleme. Statt der Metaphysik tritt die konkrete Erscheinungswelt in den Vordergrund, statt der Gottes- und Trinitätslehre die Anthropologie und Soteriologie, statt der theologischen Erkenntnislehre die Lehre von der Kirche und ihren Rechten und Gewalten. Kurz, das Lieblingsfeld der Okzidentalen ist die praktische Theologie, wie es von den Söhnen der alten Römer von vornherein zu erwarten war. „Ego“, erklärte einst Quintilian mit besonderer Emphase, „illum quem instituo Romanum quendam velim esse sapientem, qui non secretis disceptationibus, sed rerum experimentis atque operibus vere civilem virum exhibeat“ (Instit. orat. XII, 2, 7), und Tacitus, „der letzte Römer“, huldigte dem Grundsatze: „Ad utilitatem vitae omnia consilia factaque nostra dirigenda sunt“ (Dial. de orat. c. 5).

3. Die Afrikaner. — In Tertullian schenkt Afrika der Kirche einen Schriftsteller von seltener Genialität und Originalität. In ganz einzigartigem Maße ist sein schriftliches Wort der lebendige Ausdruck seiner geistigen Individualität. Ignatius von Antiochien etwa ausgenommen, hat kein anderer Kirchenschriftsteller des Altertums seinen literarischen Schöpfungen so greifbar und unverwischbar den Stempel seines eigenen Ich aufzudrücken verstanden. Auch da, wo er fremdes Gedankengut herübernimmt, weiß er seiner Darstellung ein durchaus individuelles Gepräge zu geben. In der Regel aber geht er ohne Führer und bahnt sich selbst den Weg. Eine Fülle tiefer und reicher Gedanken und eine staunenswerte logische

Schärfe und Gewandtheit steht ihm allenthalben zu Gebote, dazu eine Sprache, welche mit leidenschaftlichem Ungestüm und mit betäubendem Getöse dahinbraust, um jeden Widerspruch hinwegzuschwemmen. Nach Inhalt und Zweck läßt sich die große Masse seiner Schriften in drei Klassen einteilen, von denen die erste Heidentum und Judentum bzw. heidnische und jüdische Vorurteile gegen das Christentum bekämpft, die zweite gegen Häretiker, insbesondere Gnostiker, gerichtet ist und die dritte mit Gegenständen der christlichen Moral und der Kirchenzucht sich befaßt. Aber auch die Schriften dieser letzten Klasse sind durchweg polemisch zugespitzt und scharf persönlich gehalten. Der Kampf war für Tertullian Lebensbedürfnis. Mit aller Welt hat er gestritten und gerungen, und manchen Gegner hat er zu Boden geworfen. Einem Gegner war er nicht gewachsen. Sich selbst zu bezwingen, seine „impatientia“ zu zügeln und „der Wünsche Gier zu dämpfen“, hat ihm nicht gelingen wollen. Auf der Mittagshöhe seines Lebens stehend, hat er der Kirche den Rücken gekehrt und sich dem Montanismus in die Arme geworfen, um nunmehr das kirchliche Christentum mit kaum geringerer Bitterkeit zu verfluchen, als vordem das Heidentum. In schöner, von Bewunderung und von Schmerz getragener Schilderung hat Vinzentius von Lerinum die Geschichte Tertullians zusammengefaßt. Origenes und Tertullian müssen Vinzentius als Belege für den Satz dienen, daß Gott auch schon große Lehrer der Kirche zur Prüfung seines Volkes (nach Dt 13, 3) auf Irrwege habe geraten lassen. Origenes und Tertullian seien Reckengestalten gewesen, welche alle andern Kirchenschriftsteller der Vorzeit um Haupteslänge überragten, infolge von Gelehrtendünkel aber und Mangel an kirchlichem Sinn seien beide um so gefährlichere Pseudopropheten geworden (Vinc. Lir., Commonit. c. 23—24).

Die Geisteserben Tertullians waren die „Tertullianisten“, eine Partei oder Abart der Montanisten. In kirchlichen Kreisen hatte Tertullian sein Ansehen verscherzt. Nichtsdestoweniger sollten seine Schriften der Mehrzahl nach erhalten bleiben und nicht dem Untergange anheimfallen, anscheinend „eines der größten Rätsel der Überlieferungsgeschichte“ der vornicänischen Literatur[1], aber doch wohl erklärlich aus der außergewöhnlichen Anziehungskraft, welche die Schriften Tertullians nach Form und Inhalt äußerten. Der vollgültigste Zeuge dieser Anziehungskraft ist der zweite Afrikaner, Cyprian, der große Bischof von Karthago. Sein früherer Sekretär erzählte, „numquam Cyprianum absque Tertulliani lectione unum diem praeterisse ac sibi crebro dicere ‚Da magistrum‘, Tertullianum videlicet significans“ (Hier., De vir. ill. c. 53). Diese Mitteilung

[1] Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I LV.

ist dankenswert. Das Wort „Da magistrum" kennzeichnet treffend das Verhältnis Cyprians als Schriftsteller zu Tertullian. Mehrere der Abhandlungen Cyprians, welche, wie schon bemerkt, fast samt und sonders im Dienste praktisch-religiöser und kirchlicher Interessen stehen, schließen sich sachlich sehr enge an Schriften Tertullians an. Einige, De dominica oratione und De bono patientiae, lassen sich fast als Neubearbeitungen paralleler Schriften Tertullians, De oratione und De patientia, bezeichnen. Trotz aller Abhängigkeit aber weiß Cyprian doch seine Selbständigkeit zu wahren. Die ganze Außenseite der jedesmaligen Vorlage erfährt die durchgreifendste Umgestaltung, alles Rauhe wird geglättet, das Übertriebene gemildert, das Anstößige beseitigt. Cyprian ist eben eine wesentlich anders geartete Persönlichkeit als Tertullian, kein Genie, kein Mann der Spekulation, aber ein klarer Kopf, ein reifer und edler Charakter und vor allem ein ebenso weitblickender wie warmfühlender Kirchenfürst. Außerdem verfügt der ehemalige Rhetor auch über eine gewandte Feder, eine anmutige und bilderreiche Darstellung, eine gewählte, ausdrucksvolle, krystallklare Sprache, belebt und gehoben durch die Kraft der christlichen und kirchlichen Überzeugung. Gleichwohl indessen ist das Geheimnis des Erfolges der Schriften Cyprians nicht in diesen Schriften selbst beschlossen. Mächtiger zog der Name des Verfassers. Cyprian hatte in einer fieberhaft erregten Zeit zehn Jahre lang als zielbewußter Metropolit die Christenheit des prokonsularischen Afrika geleitet und mit einem glorreichen Martyrium seine irdische Laufbahn gekrönt. Als das Vermächtnis eines „katholischen Bischofs und katholischen Märtyrers" (Aug., De bapt. III, 3, 5) haben seine Werke, mit fast kanonischem Ansehen umkleidet, ihren Weg durch die lateinische Kirche genommen. Die Handschriften der Werke Cyprians wetteifern an Zahl und Alter mit den Handschriften der lateinischen Bibel.

Über den Rhetor Arnobius von Sikka ist weniger zu sagen. Seine sieben Bücher „Adversus nationes" sollten zunächst seine eigene Bekehrung zu der Religion verbürgen, welche er früher, als Heide, bekämpft hatte. Sein Gesuch um Aufnahme in die Christengemeinde war auf Zweifel an der Aufrichtigkeit seiner Sinnesänderung gestoßen. Er hatte auch wirklich, wie sein Werk selbst beweist, den alten Heiden noch nicht völlig ausgezogen. Es ist ein wunderliches Gemisch von christlichen und heidnischen Vorstellungen, welches er mit echt rhetorischem Pathos dem polytheistischen Volksglauben gegenüberstellt.

Laktantius, ein Schüler des Arnobius, stammte gleichfalls aus heidnischer Familie und trat erst in späteren Jahren zum Christentum über. Ob er zur Zeit des Übertritts noch in seiner afrikanischen Heimat weilte, steht dahin. Durch Kaiser Diokletian ward er als Professor der lateinischen Rhetorik nach der neuen Reichshauptstadt

Nikomedien berufen, und den Abend seines Lebens hat er in Gallien verbracht. Die eifrige literarische Tätigkeit, welche er als Christ entwickelte, galt in erster Linie der Verteidigung seines neuen Glaubens. Sein Hauptwerk, die „Divinae Institutiones“, ist deshalb besonders bemerkenswert, weil dasselbe nach Abweisung des vulgären Heidentums „die Substanz der ganzen christlichen Lehre“ (Div Instit. V, 4) vorführt, der erste abendländische Versuch einer systematischen Darstellung der christlichen Weltanschauung, spezifisch abendländisch gefärbt, nämlich ganz und gar von praktisch-religiösen Gesichtspunkten beherrscht. Auch die Schrift „De mortibus persecutorum“ darf vielleicht namentliche Hervorhebung beanspruchen, insofern sie, wenngleich zunächst wiederum apologetischen Zwecken dienend, zugleich zu den frühesten Anfängen abendländischer Geschichtsliteratur zählt. In formeller Hinsicht bekunden die Schriften des Laktantius eine große Vollendung. Die Humanisten haben ihn, an ein Wort des hl. Hieronymus anknüpfend, mit dem Namen des christlichen Cicero geschmückt. In der Reinheit, Fülle und Rundung der Sprache liegt aber auch seine Stärke. Entsprechende sachliche Gediegenheit, und namentlich theologische Gründlichkeit läßt er oft vermissen. Die Klassiker sind ihm geläufig, die biblischen Schriften sozusagen fremd. Es begreift sich, daß Laktantius auf die weitere Entwicklung der abendländischen Literatur und Theologie kaum mehr Einfluß gewann als Arnobius. Die Folgezeit hat auf Tertullian und Cyprian zurückgegriffen und Arnobius und Laktantius fast unbeachtet gelassen.

Henry, Des origines de la littérature latine chrétienne et de ses caractères jusqu'au temps de St. Jérôme. Leçon d'ouverture etc. 8° Montpellier 1892. P Monceaux, Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne, depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe. I: Tertullien et les origines. 8° Paris 1901. II: St. Cyprien et son temps. 1902.

4. Die Römer. — Rom hat im 3. Jahrhundert zwei bedeutendere Autoren hervorgebracht, merkwürdigerweise zwei Gegenpäpste, Hippolytus und Novatian. Hippolytus übertrifft an Fülle des Wissens und Vielseitigkeit des Schaffens alle andern Abendländer des 3. Jahrhunderts. Er erinnert an Origenes. Außer apologetischen und polemischen Schriften hat er Bibelkommentare, dogmatische Monographien, chronographische und kirchenrechtliche Arbeiten, Homilien und vielleicht auch Gedichte veröffentlicht. Auf den Gebieten der Exegese, der Chronographie und des Kirchenrechts ist er für das Abendland der Führer und Wegebereiter geworden. Mit Vorliebe hat er sich auf dem Felde der Exegese bewegt. Er hat schon früher als Origenes begonnen, Bücher des Alten Testamentes zu didaktischen und paränetischen Zwecken in ausführlichen Kommentaren zu bearbeiten. An Zahl und Umfang sind indessen seine exegetischen Leistungen hinter denjenigen des Alexandriners zurückgeblieben, und

auch die Originalität und den Reichtum der Gedanken haben sie nicht zu erreichen vermocht. Ein entschiedener Vorzug aber liegt in der klareren und besonneneren hermeneutischen Methode. Ein gewisser abendländischer Zug, ein nüchterner Sinn und ein gesunder Takt hat Hippolytus vor den Extravaganzen des Origenes bewahrt. So oft und gerne er auch immer die Pfade der Allegorese und der Typologie wandelt, er sieht sorgsam darauf, festen Boden unter den Füßen zu behalten, und denkt nicht daran, den historisch-grammatischen Sinn des Textes preiszugeben. Übrigens sind die Schriften Hippolyts zu Rom und im Abendlande überhaupt schon bald in Vergessenheit geraten. Nur ein Bruchteil ist auf uns gekommen, teils im griechischen Original, teils in lateinischen, syrischen, koptischen, arabischen, äthiopischen, armenischen, georgischen oder grusinischen und slavischen Übersetzungen. Eine weite, sehr weite Runde haben diese Schriften also doch gemacht. Ihrer Verbreitung im Abendlande aber mußte der Umstand, daß dieselben die griechische Sprache redeten, starken Eintrag tun, weil das Verständnis des Griechischen im Abendlande nunmehr schnellen Schrittes zu schwinden begann. Auch haftete noch ein Makel an dem Namen des Verfassers. Denn wenngleich Hippolytus als Märtyrer und im Frieden mit dem rechtmäßigen Papste Pontianus gestorben war, so hatte er doch zwei früheren Päpsten, Kallistus und Urbanus, als schismatisches Parteihaupt gegenübergestanden. Das Morgenland hat ihn für einen rechtmäßigen Papst gehalten.

Im Jahre 251 erhob Novatian die Fahne des Aufruhrs gegen Papst Kornelius, und während die Spaltung, welche Hippolytus begründete, von ihrem Urheber selbst auch wieder aufgehoben wurde, sollte das Novatianische Schisma jahrhundertelang fortbestehen und nach und nach den ganzen christlichen Erdkreis in Mitleidenschaft ziehen. Auch Novatian war eine hervorragende Persönlichkeit, von umfassender Bildung und ungewöhnlichem Rednertalent. Sein schriftstellerischer Nachlaß war von beträchtlichem Umfang. Heute liegen freilich nur noch Trümmer vor, und über diesen Trümmern schwebt noch mancher Streit. Novatian hatte sich zwar der lateinischen Sprache bedient, hatte aber in noch höherem Grade als Hippolytus das Mißtrauen der Katholiken herausgefordert. Fast alles oder geradezu alles, was wir von seiner Hand besitzen, ist nur dadurch vor dem Untergange gerettet worden, daß es, aus Irrtum oder mit Absicht unter fremde Namen, insbesondere die Namen Tertullian und Cyprian, gestellt wurde. Aus der früheren Lebensperiode Novatians erübrigt, abgesehen von einigen Briefen, die Schrift „De trinitate", die erste, auch inhaltlich achtunggebietende abendländische Darstellung der Trinitätslehre. Aus späterer Zeit stammen mehrere Lehr- und Mahnschreiben, Hirtenbriefe, könnte man sagen, an die schismatische

Gemeinde zu Rom. Manche Anzeichen deuten darauf hin, daß Novatian ähnlich wie Cyprian sich in seinen Schriften angelehnt hat an Tertullian.

Mit Novatian tritt die römische Kirche für lange Zeit vom literarischen Schauplatz ab. In der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts hat sie nur noch einige amtliche päpstliche Schreiben aufzuweisen. Erst um die Mitte des 4. Jahrhunderts erblüht in Italien wieder neues literarisches Leben. Es wäre möglich, daß die Verfolgung unter Decius und Valerianus gerade die römische Kirche besonders schwer getroffen und ihr vorübergehend gleichsam den Mund geschlossen hat. Aber ein so langes Verstummen, eine so gähnende Lücke kann doch wohl nur in einem gewissen Mangel an literarisch-wissenschaftlichem Interesse begründet sein (vgl. § 75, 1).

5. Die übrigen Okzidentalen. — Kommodian wurde vorhin schon der älteste christliche Dichter lateinischer Zunge genannt. Es ward vorausgesetzt, was freilich nicht allgemein zugestanden wird, daß der Dichter der Mitte oder der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts angehört. Da äußere Zeugnisse fehlen, ist die Forschung auf Andeutungen der Werke des Dichters angewiesen, deren Text aus verschiedenen Gründen eine Masse von Rätseln birgt. Die „Instructiones“ bestehen aus zwei Teilen, von welchen der erste nach Art einer Apologie Heiden und Juden gegenüber Stellung nimmt, während der zweite sich im Tone der Paränese an die Christen wendet. Das „Carmen apologeticum“ tritt, wie der gebräuchlich gewordene Name andeutet, dem ersten Teile der „Instructiones“ an die Seite. Der Vers ist hier wie dort ein ganz eigenartiger Hexameter, halb von der Quantität, halb vom Akzente beherrscht, in den „Instructiones“ überdies in die Fessel des Akrostichons geschnürt. Nur ab und zu wird der im allgemeinen prosaisch am Boden klebende Ausdruck von einem poetischen Hauche geschwellt. Jede Zeile verrät einen wohltuenden seelsorgerlichen Eifer, manche Zeile aber auch einen bedenklichen Mangel an theologischer Schulung. Die Trinitätslehre ist stark monarchianisch, die Eschatologie kraß chiliastisch gefärbt.

Die Schriften des Bischofs Viktorinus von Pettau sind fast nur noch dem Titel nach bekannt. Abgesehen von einer Schrift gegen alle Häresien befaßten dieselben sich sämtlich mit der Erklärung von Büchern oder Abschnitten des Alten und des Neuen Testamentes. Hieronymus, welchem wir die meisten Nachrichten verdanken, bezeugt bei verschiedenen Anlässen, daß Viktorinus aus Origenes geschöpft und die allegorisierende Auslegungsweise gepflegt habe.

Reticius von Autun hat laut demselben Gewährsmanne ein großes Werk gegen Novatian und einen Kommentar zum Hohenliede hinterlassen, welch letzterer eine Fülle sehr absonderlicher Einfälle enthielt.

Erstes Kapitel.

Die Afrikaner.

§ 77. Tertullian.

(1. Lebensgang. 2. Individualität und Eigenart. 3. Die überlieferten Schriften. 4. Apologetische Schriften. 5. Dogmatisch-polemische Schriften. 6. Dogmatisch-polemische Schriften. Forts. 7. Praktisch-aszetische Schriften. 8. Die Schriften De anima und De pallio. 9. Verloren gegangene Schriften. 10. Unechtes. 11. Einzelne Lehrpunkte. 12. Das Urteil der alten Kirche über Tertullian.)

1. Lebensgang. — Für die Ermittlung des Lebensganges Tertullians sieht sich der Forscher fast ausschließlich auf die Schriften Tertullians angewiesen, eine Quelle, welche reichlich und spärlich zugleich fließt. Die innere Entwicklung der gewaltigen Persönlichkeit liegt im großen und ganzen klar zu Tage; der äußere Rahmen, die Tatsachen und die Daten umfassend, tritt sehr zurück und verliert sich in Dunkel. Die Chronologie des Lebensganges insbesondere leidet noch an großer Unsicherheit, weil die Chronologie der Schriften vorerst nur sehr wenige feststehende Ergebnisse zu verzeichnen hat.

Quintus Septimius Florens Tertullianus[1] ward nach der herkömmlichen Annahme um 160 zu Karthago geboren, der Sohn eines Centurio im Dienste des Prokonsuls von Afrika (centurio proconsularis, Hier., De vir. ill. c. 53). Die Geburt bis auf etwa 150 zurückzudatieren, wie es in neuester Zeit hin und wieder geschehen ist[2], dürfte verfehlt sein. Daß der reichbegabte Sohn trotz der subalternen Stellung des Vaters eine tüchtige wissenschaftliche Bildung erhielt, bekunden die erhaltenen Schriften fast auf jeder Seite. Verloren gegangene griechische Schriften bezeugen wenigstens, daß er der griechischen Sprache vollständig mächtig war. Vor allem muß er sich dem Studium der Jurisprudenz gewidmet haben, und sehr wahrscheinlich hat er den Beruf eines Sachwalters erwählt. Schon Eusebius nannte Tertullian, im Hinblick auf eine seiner hervorragendsten Schriften, das „Apologeticum", einen genauen Kenner der römischen Gesetze (τοὺς Ῥωμαίων νόμους ἠκριβωκὼς ἀνήρ, Eus., Hist. eccl. II, 2, 4)[3]. In sämtlichen Schriften aber macht sich unablässig der Geist,

[1] Zu dem Namen vgl. etwa Rönsch, Das Neue Testament Tertullians, Leipzig 1871, 3 f.

[2] So auch von Nöldechen, Tertullians Geburtsjahr: Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. XXIX (1886) 207 ff.

[3] Die übrigen Angaben Eusebs, Tertullian sei ein Römer und einer der angesehensten Männer zu Rom gewesen (τῶν μάλιστα ἐπὶ Ῥώμης λαμπρῶν, Hist. eccl. II, 2, 4; Ῥωμαῖος, ebd. II, 25, 4) scheinen jeden historischen Wertes zu entbehren. Ein Aufenthalt Tertullians zu Rom ist freilich, wie noch zu erwähnen sein wird, durch seine eigenen Schriften sichergestellt. Zugleich aber dürften alle diese

der Ausdruck und Stil des geschulten Advokaten geltend. Ja vielleicht ist Tertullian in früheren Jahren auch auf juristischem Gebiete als Schriftsteller tätig gewesen. Die Pandekten enthalten einige Stellen aus Schriften eines Rechtsgelehrten Tertullian (Quaestionum libri VIII, De castrensi peculio liber singularis), und es ist eine alte Streitfrage, ob dieser sonst nicht bekannte Jurist mit dem Kirchenschriftsteller identisch sei oder nicht. Wahrscheinlich handelt es sich jedoch um zwei verschiedene Persönlichkeiten, wenngleich zu einer sichern Entscheidung genügende Anhaltspunkte fehlen, weil jene juristischen Fragmente geringen Umfangs und rein technischen Charakters sind[1].

Bis ins Mannesalter hinein hat Tertullian heidnischem Glauben und Leben gehuldigt, auch den Becher sündhafter Lust bis auf die Neige geleert[2]. Es mag im Jahre 195 oder 196 gewesen sein, als er sich dem Christentum zuwandte und nun ein neues Leben begann. Die frühesten der noch erhaltenen Schriften, namentlich auch die beiden großen antiheidnischen Apologien, dürfen mit hoher Wahrscheinlichkeit in das Jahr 197 verwiesen werden[3]. Die Motive der Konversion, über welche keine direkte Mitteilung vorliegt, pflegt man nicht ohne Grund aus dem bekannten Worte zu erschließen: „Semen est sanguis Christianorum“ (Apol. c. 50). Durch die Standhaftigkeit der Märtyrer wird auch Tertullian mit Hochachtung für den Glauben der Märtyrer erfüllt oder vielmehr gleichsam mit einem Schlage in einen Christen umgewandelt worden sein. Ein so leidenschaftlicher

---

Schriften zu Karthago und auch nicht eine einzige zu Rom verfaßt worden sein. Die Angaben Eusebs sind, wenn ich recht sehe, nicht auf eine Tradition über Tertullians römischen Aufenthalt, sondern auf ein bloßes Mißverständnis zurückzuführen. All sein Wissen um Tertullian hat der Kirchenhistoriker, wie es scheint, der alten griechischen Übersetzung des „Apologeticum“ entnommen. Irrtümlich hat er geglaubt, diese Apologie sei an den römischen Senat adressiert (ebd. V, 5, 5), und aus diesem Glauben floß die Meinung, das Werk sei zu Rom geschrieben worden (Ῥωμαϊκὴ ἀπολογία, ebd. III, 33, 3), und diese Meinung führte zu der Folgerung, der Verfasser habe zu Rom gelebt. Nach Harnack (Die griechische Übersetzung des Apologeticus Tertullians, in den Texten u. Untersuchungen usw. VIII, 4 [1892], 4 ff) soll Eusebius auch abgesehen von dem „Apologeticum“ eine gewisse Kunde von Tertullian besessen und wohl noch mehr gewußt haben als er gesagt hat.

[1] Über den Juristen Tertullian s. Teuffel-Schwabe, Gesch. d. römischen Lit.[5] 939; Schanz, Gesch. d. röm. Lit. III (1896) 182; Monceaux, Hist. litt. de l'Afrique chrét. I (1901) 180 f.

[2] Er bekennt selbst gelegentlich: Ego me scio neque alia carne adulteria commisisse neque nunc alia carne ad continentiam eniti (De resurr. carnis c. 59).

[3] Kellner will das Schriftchen De pallio in das Jahr 193 datieren und in weiterer Folge Tertullians Übertritt zum Christentum um 193 oder noch früher ansetzen; s. Kellner, Über Tertullians Abhandlung de pallio und das Jahr seines Übertrittes zum Christentum: Theol. Quartalschr. LII (1870) 547 ff; vgl. Kellner in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon XI[2] 1398. Zutreffender wird es sein, mit der Mehrzahl der Forscher das Schriftchen De pallio in die Jahre 209—211 zu verlegen.

Mensch, wie er es war, konnte nicht durch Gründe überzeugt, sondern nur durch Tatsachen überwältigt werden. Dann aber hat er, gewohnt, das, was er war, ganz zu sein, mit Feuer und Glut die neue Religion ergriffen und gewiß nicht lange gezögert, auch öffentlich für die erkannte „Wahrheit“ einzutreten (vgl. Apol. c. 1). Er ist auch Presbyter geworden (vgl. Hier., De vir. ill. c. 53), und zwar ohne Zweifel Presbyter der Kirche zu Karthago.

Gegen Ende des 2. Jahrhunderts fand der Montanismus, welcher der angeblichen Verweltlichung der Kirche ein Ziel setzen wollte, in Afrika Eingang. Es erhoben sich Streitigkeiten im Schoße der Gemeinde zu Karthago, und nach und nach kam es zu einer schroffen Spaltung in zwei Parteien. Tertullian trug die Fahne der Montanisten. Von jeher herben und düstern Sinnes und stets zu Extremen geneigt, mußte er sich von dem Montanismus und seiner Forderung größerer Strenge in Sitte und Zucht mächtig angezogen fühlen. Nach Hieronymus (ebd.) stand er in der Mitte seines Lebens, als er sich den Montanisten anschloß. In seinen Schriften tritt er seit dem Jahre 207 als Anhänger der neuen Prophetie auf (zuerst Adv. Marc. I, 29). Der offene Bruch mit den Katholiken oder der förmliche Austritt aus der katholischen Gemeinde mag indessen erst im Jahre 213 erfolgt sein[1]. Auffällig und rätselhaft ist die weitere Bemerkung des hl. Hieronymus, Tertullian sei durch Beleidigungen, welche er von seiten des römischen Klerus erfahren (invidia et contumeliis clericorum Romanae ecclesiae, Hier. a. a. O.), zum Austritt aus der Kirche veranlaßt worden. Durch diese bittern Worte dürfte die Erinnerung an die Unbilden, welche Hieronymus in Rom zu erdulden hatte, hindurchklingen. Was Tertullian in Gegensatz und Widerspruch mit den Spitzen der römischen Kirche brachte, war wohl nur seine montanistische Geistesrichtung (vgl. Tert., Adv. Prax. c. 1). Daß der Widerspruch bei einer persönlichen Begegnung zum Ausdruck gekommen, daß Tertullian um die fragliche Zeit in Rom gewesen sei, scheint Hieronymus vorauszusetzen, wenn er es auch nicht ausdrücklich sagt. Tertullian selbst spricht einmal unzweideutig von einem Besuche der Hauptstadt (De cultu fem. I, 7), ohne über die näheren Umstände irgend welchen Aufschluß zu geben. Doch darf man in dieser Äußerung nicht eine Bestätigung der Voraussetzung des hl. Hieronymus suchen wollen. Der von Tertullian erwähnte Aufenthalt zu Rom ist in viel frühere Tage, in die Zeit vor seiner Bekehrung zum Christentume, hinaufzurücken[2].

---

[1] Siehe Rolffs, Urkunden aus dem antimontanistischen Streite des Abendlandes, in den Texten und Untersuchungen usw. XII 4 (1895) 93 f; Monceaux, Hist. litt. de l'Afrique chrét. I 185.

[2] Vgl. Nöldechen, Tertullian, Gotha 1890, 25 ff; Kellner in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon XI[2] 1390 ff; Monceaux a. a. O. I 178.

Auch am Montanismus hat der ruhelose Geist kein Genügen finden können. Wenigstens hat er innerhalb des Montanismus eine eigene Sekte oder Partei begründet. Noch gegen Ende des 4. Jahrhunderts gab es zu Karthago „Tertullianisten", wenn auch nur eine Handvoll Schwärmer, welche Augustinus mit leichter Mühe zum Wiederanschluß an die Katholiken bewegen konnte (Aug., De haeresibus c. 86). Über den Lebensabend des Vaters der Tertullianisten schweigen unsere Quellen. In vorsichtig zurückhaltender Form wird gemeldet, derselbe habe ein sehr hohes Alter erreicht (fertur vixisse usque ad decrepitam aetatem, Hier., De vir. ill. c. 53). Daß er vor seinem Tode in den Schoß der Kirche zurückgekehrt sei, ist durch den Bericht des hl. Augustinus über die Tertullianisten ausgeschlossen.

C. Hesselberg, Tertullians Lehre aus seinen Schriften entwickelt. Tl I: Leben und Schriften. 8° Dorpat 1848. H. Grotemeyer, Über Tertullians Leben und Schriften. 4° Kempen 1863—1865 (zwei Programme). E. Freppel, Tertullien. Cours d'éloquence sacrée fait à la Sorbonne pendant l'année 1861—1862. Paris 1864. 2 vols. 8°; 2e éd. 1872. Fr. Böhringer, Die Kirche Christi und ihre Zeugen oder die Kirchengeschichte in Biographien. III—IV²: Die lateinisch-afrikanische Kirche. Tertullianus, Cyprianus. Stuttgart 1864; 2. Ausg. 1873. A. Hauck, Tertullians Leben und Schriften. 8° Erlangen 1877. E. Nöldechen, Tertullian. 8° Gotha 1890. In diesem Werke, welches „den ganzen Tertullian, soweit er jetzt noch erkennbar, dem Leser vor das Auge zu stellen" sucht (S. v), hat Nöldechen das Ergebnis zahlreicher, in verschiedenen theologischen und historischen Zeitschriften niedergelegter Einzeluntersuchungen zusammengefaßt: Hist. Zeitschr. N. F. XVIII, 1885; Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben 1885 1886 1887; Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1885 1886 1887 1888 1889; Jahrbücher f. protest. Theol. 1886 1888; Theol. Studien u. Kritiken 1886 1888; Hist. Taschenbuch 1888; Zeitschr. f. Kirchengesch. XI, 1889—1890. Außerdem ist zu vergleichen Nöldechen, Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians, Leipzig 1888 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Lit. V 2). P Monceaux, Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne, depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe. T. I: Tertullien et les origines. 8° Paris 1901. Voraufgegangen war Monceaux, Chronologie des oeuvres de Tertullien: Revue de philol. XXII (1898) 77—92.

A. Ebert, Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande I², Leipzig 1889, 32—56. M. Schanz, Gesch. der römischen Literatur Tl III, München 1896, 240—302. J. M. Fuller in A Dictionary of Christian Biography IV (1887) 818—864. H. Kellner und G. Esser in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon XI² (1899) 1389—1426. Ph. Schaff in der Realenzyklopädie f. protest. Theol. u. Kirche XV² (1885) 343—351. Der genannte Artikel des Kirchenlexikons stammt zum größeren Teile aus der Feder Kellners und zieht die Summe aus früheren Abhandlungen des Verfassers: Kellner, Über Tertullians Abhandlung de pallio und das Jahr seines Übertrittes zum Christentum: Theol. Quartalschrift LII (1870) 547 bis 566; Zur Chronologie Tertullians: ebd. LIII (1871) 585—609; Organischer Zusammenhang und Chronologie der Schriften Tertullians: Der Katholik 1879, II 561—589; Chronologiae Tertullianeae supplementa. 4° Bonnae 1890 (Universitätsprogramm).

J. Jung, Zu Tertullians auswärtigen Beziehungen: Wiener Studien. Zeitschr. f. klass. Philol. XIII (1891) 231—244 (handelt vielmehr über die weitgehende Zentralisation des Römerreiches zur Zeit Tertullians). — Weitere, namentlich ältere Literatur verzeichnen Chevalier, Bio-Bibliographie 2157 bis 2159 2820; Richardson, Bibliograph. Synopsis 43—47

2. Individualität und Eigenart. — Der innere Entwicklungsgang Tertullians, wurde vorhin gesagt, ist in seinen Schriften deutlich ausgeprägt. Es könnte trivial erscheinen, wenn hervorgehoben wird, daß diese Schriften der Niederschlag des Denkens und Fühlens des Verfassers seien. Allein von Tertullian gilt dieses Wort in einem Sinne und Grade, in welchem es auf keinen andern Kirchenschriftsteller der drei ersten Jahrhunderte Anwendung findet. Auch die Briefe des hl. Ignatius von Antiochien trugen ein überaus individuelles Gepräge, den Stempel einer scharf umrissenen Persönlichkeit. Es waren aber eben nur einige Briefe, welche überdies sämtlich aus denselben Umständen heraus, im Angesichte des Todes, geschrieben wurden. Tertullians schriftstellerische Tätigkeit umspannt Jahrzehnte und verzweigt sich über weit auseinanderliegende Gebiete, und doch treffen alle Produkte seiner Feder darin zusammen, daß sie vom Augenblicke eingegeben sind, das konkreteste Leben atmen und das Ich des Autors greifbar heraustreten lassen. Vielleicht hat überhaupt kein Schriftsteller mehr so unmittelbar, ohne Rückhalt und ohne Rücksichtnahme, von Herzen gesprochen. Alle seine Schriften, alle seine Sätze sind subjektiv gestimmt und persönlich getönt.

Nach Nöldechen soll der aufmerksame Leser auch die äußere Erscheinung Tertullians in seinen Schriften wiedererkennen, ihn selbst, wie er leibte und lebte, noch sehen können, „nämlich als einen Mann im Vollbart, vermutlich bis in ältere Tage auch noch von kräftigem Haarwuchs, kleiner bis mittler Statur, hager durch seine Fasten, sich in kampfreicher Arbeit verzehrend, doch — dies ein kleinster der Züge — gemäß der Sitte der Heimat und dem Gebot ihrer Sonnenglut sich Schlaf verstattend auch mittags, als einstigen Togaträger, doch später dem Pallium anhangend, als Feind des „weibischen" Schuhzeuges und in Sandalen einherschreitend" [1]. Doch mag die Geschichtlichkeit dieser Skizze dahingestellt bleiben. Nöldechen glaubt mitunter etwas wahrzunehmen, was für andere Augen nicht vorhanden ist.

Den inneren Tertullian kennzeichnete Schwegler als „ein Gemüt voll wilder Widersprüche, voll ruheloser Tatkraft", „eine altrömische imperatorische Natur" [2]. Ebert wollte noch zwei Striche

[1] Nöldechen, Tertullian, Gotha 1890, 496.

[2] Schwegler, Der Montanismus und die christl. Kirche des 2. Jahrhunderts, Tübingen 1841, 302.

nachgetragen wissen, „eine punische Sinnlichkeit, Erbteil der Heimat, vielleicht auch der Mutter", und „eine orientalische Phantasie" [1]. Der hervorstechendste Zug aber und zugleich derjenige, welcher im Momente der Entscheidung alles andere in den Hintergrund drängte und nicht zur Geltung kommen ließ, bleibt die Heißblütigkeit und Leidenschaftlichkeit. In Stunden stiller Einkehr in das eigene Innere hat Tertullian selbst seine Schwäche wohl erkannt. Er klagt einmal, offenbar aus tiefstem Herzensgrunde: „Ich Ärmster bin stets krank am Fieber der Leidenschaft" (miserrimus ego semper aeger caloribus impatientiae, De pat. c. 1). Das äußere Leben und sein Kampf hat den Aufschrei des Gewissens übertönt. Soweit wir seine Spur verfolgen können, ist Tertullian auch am Ende gewesen, was er am Anfang war, ein „eristicus [2] et ardens vir", wie Hieronymus (Ep. 84, ad Pamm. et Oc., c. 2) sich ausdrückte, ein Mann des Streites und der Flammen. Verschwenderisch überschüttet mit den glänzendsten Geistesgaben, schien er zum Höchsten befähigt und berufen zu sein; aber ohne harmonische Durchbildung des Charakters, ohne Selbstbeherrschung und Mäßigung, ohne Ruhe und Besonnenheit, beschloß er seine Laufbahn als verbitterter Sektierer an der Spitze eines Häufleins toller Schwärmer.

Der Stil Tertullians ist nur der Wiederschein seines schroffen und eckigen, ungestümen und exzentrischen Geistes. „Kein Schriftsteller belegt Buffons Satz, daß der Stil der Mensch sei, besser als Tertullian" [3]. Seine ganze schriftstellerische Art und Weise ist eben nicht in der Schule erlernt, sondern aus dem eigenen Genius geboren. Er schreibt, wie er auch gesprochen haben wird, knapp und kategorisch, markig und knorrig, sententiös und änigmatisch. Auf Eleganz der Diktion legt er kein Gewicht; für Schönheit der Form hat er keinen Sinn. Er vergewaltigt die Sprache mit souveräner Willkür und sucht nur nach einem möglichst bezeichnenden und schlagenden Ausdruck für seine Gedanken. Und seine Gedanken drängen und jagen sich. „Quot paene verba tot sententiae sunt", sagte Vinzentius von Lerinum (Commonit. c. 24). Daher auf der einen Seite der unvergleichliche Reichtum an packenden Schlagwörtern, großartigen Ideen, allgemeingültigen Wahrheiten, immer nur in Hast und Eile hingeworfen, aber den Leser zum Verweilen zwingend. Ich erinnere an die Worte: „O testimonium animae naturaliter christianae" (Apol. c. 17), „Semen est sanguis Christianorum" (ebd. c. 50), „Idem licuit Valentinianis quod Valentino" (De praescript. c. 42), „Schisma est unitas ipsa" (ebd.), „Nihil veritas erubescit nisi solummodo abscondi"

---

[1] Ebert, Allg. Gesch. der Lit. des Mittelalters im Abendlande I² 34 f.

[2] Daß die Lesart „eristicus" den Vorzug verdient vor der Lesart „eruditus", kann, scheint mir, nicht zweifelhaft sein. [3] Ebert a. a. O. I 36.

(Adv. Valent. c. 3), „Nemo proficiens erubescit“ (De pudic. c. 1). Daher auf der andern Seite aber auch die Schwierigkeit und Dunkelheit der Schriften Tertullians. „Er ist“, erklärt Norden, „ohne Frage der schwierigste Autor in lateinischer Sprache: keiner stellt so rücksichtslose Anforderungen an den Leser: er deutet meist nur an, verläßt einen Gedanken plötzlich, um ohne anknüpfende Partikeln zu einem andern überzuspringen, alles ein Ausfluß übersprudelnder Leidenschaftlichkeit und hastiger Genialität des Denkens“[1]

„Quot paene verba tot sententiae sunt“, sagte Vinzentius, und unter Hinweis auf die polemische Tendenz der Schriften Tertullians fügte er noch bei: „Quot sensus tot victoriae“[2] Der Kampf war die eigentliche Lebenssphäre Tertullians. Seine Schriften sind sozusagen samt und sonders Streitschriften. In der Arena — den Gladiatoren hat er selbst gerne seine Bilder entlehnt[3] — feierte er seine glänzendsten Triumphe. Wie hätte auch, darf man fragen, eine so eiserne Logik, eine so schlagfertige Dialektik, eine so beißende Lauge von Witz und Spott jemals ihre Wirkung verfehlen können? Holl will überdies beobachtet haben, daß die höchste Erregung den Scharfsinn Tertullians immer nur sporne, daß gerade seine flammendsten Schriften zugleich die höchste dialektische Kunst entfalten[4]. Nichtsdestoweniger ist der zweite Satz des Vinzentius viel schlechter begründet als der erste. Manche Schriften Tertullians werden nur Staub aufgewirbelt haben, ohne ihren nächsten Zweck zu erreichen. Nicht selten hat er seine dialektische Gewandtheit ausarten lassen in sophistische Künstelei. Nicht selten hat er in der Wahl der Kampfesmittel die Linien des Geschmackes, um nicht mehr zu sagen, überschritten. Zu überzeugen und zu belehren ist überhaupt nicht seine Sache. Er will den Gegner vernichten, indem er ihn dem Gespötte oder der Verachtung preisgibt, und er ist gewissermaßen erst befriedigt, wenn er Blut fließen sieht. Ein unheimlich düsteres Feuer ist es, welches seine Rede durchglüht, unfähig, Licht und Wärme zu verbreiten. In einer der sog. halbmontanistischen Schriften spricht er gelegentlich im Tone bittern Unmuts von dem eigenen Schicksal seiner Meinung (proprium negotium meae opinionis, De virg. vel. c. 1), dem Schicksal nämlich, keinen Anklang zu finden. Die vollmontanistischen Schriften, welche überhaupt kein Maß und Ziel mehr kennen und nur als Pamphlete bezeichnet werden können, mögen hier ganz

---

[1] Norden, Die antike Kunstprosa, Leipzig 1898, II 606.

[2] Den Ausdruck hat übrigens Vinzentius wohl einem Briefe des hl. Hieronymus (Ep. 48, ad Pamm., c. 13) entlehnt. Hier heißt es von einer Reihe griechischer Klassiker (Plato, Theophrast, Xenophon, Aristoteles und andern Sokratikern): „Quae verba non sensuum? qui sensus non victoriae?“

[3] Vgl. Nöldechen, Tertullian 484.

[4] Holl in den Preußischen Jahrbüchern LXXXVIII (1897) 266.

außer Ansatz bleiben. Aber auch in früherer und besserer Zeit, auch da, wo Wahrheit und Recht durchaus auf seiner Seite standen, hat er den Erfolg seiner Mühen gar oft verscherzt oder doch beeinträchtigt durch sein leidenschaftliches Ungestüm. Er beweist stets mehr, als zu beweisen ist und als er selbst beweisen will. Jede Vermittlung als Halbheit und Schwäche verachtend, greift er immer wieder zu Kraftausdrücken, welche wahr und falsch zugleich sind, wahr nur dem jedesmaligen Gegner gegenüber, falsch, sobald man sie verallgemeinert. So kann er hinreißen, ohne zu bekehren, blenden oder betäuben, ohne zu gewinnen, verstummen machen und zum Widerspruch reizen.

Die Sprache Tertullians, im engeren Sinne des Wortes, erheischt auch Berücksichtigung. Er konnte nicht in die Fußstapfen eines andern treten, als er daran ging, spezifisch-christliche Themata in der Sprache Latiums zu behandeln. Er hatte keinen Vorgänger. Er sollte selbst erst die lateinische Christenheit, die bis dahin nur gestammelt hatte, reden lehren. Natürlich hat ein Mann wie er sich in der Wahl seines Ausdrucks nicht beengen lassen durch irgendwelche konventionelle oder ästhetische Rücksichten. Er steigt gerne zu der Redeweise des gemeinen Mannes herab, weil sie ihm prägnantere und auch pikantere Wörter und Wendungen darbietet als die Kunstsprache eines Minucius Felix. Auch die lateinische Bibelübersetzung, welche ihm vorlag, trug ja ganz populäre und vulgäre Farbe. Jeder Versuch christlich-theologischer Darstellung und Spekulation aber war auf Begriffe und Anschauungen angewiesen, für welche das Lateinische überhaupt noch kein sprachliches Äquivalent besaß. Theologische Termini hat Tertullian, wie zu erwarten war, zumeist aus dem Griechischen herübergenommen (vgl. De paenit. c. 9: is actus qui magis graeco vocabulo exprimitur et frequentatur, exomologesis est qua delictum Domino nostrum confitemur); hin und wieder schienen auch Ausdrücke und Begriffe der römischen Rechtswissenschaft eine christlich-theologische Verwertung zu gestatten, im übrigen hat Tertullian mit kühner Schöpferkraft den lateinischen Sprachschatz durch neue Gebilde aus heimischem Stoffe ergänzt. „Er ist so recht eigentlich der Typus des christlichen Sprachschöpfers gewesen: aus den gewalttätigen Neuprägungen atmet der Geist eines Mannes, der von dem Glauben durchdrungen war, daß das Christentum als eine neue Größe in die Welt gekommen sei und daher neue Faktoren für seine Ausdrucksweise beanspruchen dürfe“ [1]. Hervorzuheben sind aus der Unmasse von Wörtern, welche er zum ersten Male in die lateinische Literatur einführte, die von einem Adjektivum abgeleiteten Abstrakta (utensilitas, famositas, gratiositas; purificantia, immoderantia, refrige-

[1] Norden a. a. O. II 607.

scentia; inbonitas, inreligiositas, immisericordia) und die sog. Nomina verbalia (factitator, dedecorator, potentator; obumbratrix, reliquatrix, arbitratrix). Die Abstrakta, an welchen das Lateinische von Haus aus so arm war, gehörten begreiflicherweise zu dem unerläßlichen Rüstzeug einer jeden Spekulation. Die Nomina verbalia, welche durch ihre große Zahl besonders auffallen[1], hängen mit einer auch sonst bei Tertullian bemerkbaren Neigung, zu personifizieren, zusammen, einer Neigung, welche ihrerseits wohl nicht aus dem Einflusse der orientalisch-bildlichen Redeweise der Heiligen Schrift zu erklären, sondern aus der noch zu erwähnenden realistischen Geistesanlage, dem Drange, auch das Unsinnliche sich sinnlich zu vergegenwärtigen, herzuleiten ist[2]. Cyprian, sein jüngerer Zeitgenosse und Landsmann, hat die Sprache Tertullians weiter ausgebildet und geglättet und gereinigt. Tertullian und Cyprian sind die Väter der lateinischen Kirchensprache, jenes neuen, kräftigen und biegsamen Idioms, welches, obwohl inzwischen längst gestorben, in der Liturgie und der Theologie des Abendlandes bis zur Stunde fortlebt.

Nach Harnack wäre Tertullian auch der Begründer des abendländischen Christentums und „der Vater der orthodoxen Trinitätslehre und Christologie", derjenige, welcher „auch noch als Schismatiker die Fundamente für die griechisch-römische Orthodoxie und für den abendländischen Katholizismus gelegt hat"[3]. Das sind Übertreibungen, hinter welchen selbst die Aufwallungen der Feder Tertullians noch weit zurückbleiben. Tertullian hat nichts anderes getan, als die allgemeine Lehre der Kirche oder, um mit seinen eigenen Worten zu reden, die allenthalben in der Kirche geltende „Glaubensregel" (regula fidei, lex fidei, regula) in kräftigen Formen dargestellt und gegen mannigfachen Widerspruch bald mehr bald weniger glücklich verteidigt. Zeugnisse ließen sich aus einer jeden seiner Schriften beibringen. In der geistreichsten und wichtigsten Schrift, die er überhaupt hinterlassen hat, De praescriptione haereticorum, erklärt er von vornherein, sein Zweck gehe dahin, die Glaubensregel gegen häretische Neuerungen in Schutz zu nehmen (regula est autem fidei, ut iam hinc quid defendamus profiteamur De praescript. c. 13).

---

[1] J. Schmidt (Commentatio de nominum verbalium in „tor" et „trix" desinentium apud Tertullianum copia ac vi, Erlangae 1878) zählte bei Tertullian 106 neue Wörter auf „tor" und 47 neue Wörter auf „trix"

[2] Vgl. etwa Apol. c. 46: philosophus et Christianus, Graeciae discipulus et caeli, famae negotiator et vitae, verborum et factorum operator, et rerum aedificator et destructor, amicus et inimicus erroris, veritatis interpolator et integrator et expressor, et furator eius et custos. De praescript. c. 7: istam sapientiam humanam, affectatricem et interpolatricem veritatis. De spectac. c. 2: quam sapiens argumentatrix sibi videtur ignorantia humana.

[3] Harnack in den Sitzungsberichten der kgl. preuß. Akad. der Wissensch. zu Berlin 1895, 545 ff.

In späterer Zeit hat er dem patripassianischen Monarchianismus des Praxeas gegenüber eine Lanze für die kirchliche Trinitätslehre eingelegt und an die Spitze seiner Ausführungen wiederum eine Darlegung des Inhaltes der vor aller Häresie in Kraft gewesenen Glaubensregel gestellt (hanc regulam ab initio evangelii decucurrisse Adv. Prax. c. 2). Er war inzwischen zum Montanismus übergetreten, wollte sich aber damit nur zu der Notwendigkeit einer Neugestaltung der kirchlichen Disziplin bekannt haben, während die alte Glaubensregel durchaus unverändert in Geltung bleiben sollte (hac lege fidei manente cetera iam disciplinae et conversationis admittunt novitatem correctionis, De virg. vel. c. 1). So tief und wahr nun auch Tertullian manche Momente der Glaubensüberlieferung erfaßt, so scharf und klar er insbesondere die Bedingungen und Gesetze alles theologischen Forschens ausgesprochen hat, auf die spätere Theologie des Abendlandes — und das Morgenland kommt überhaupt nicht in Betracht — hat er nur verschwindend geringen Einfluß erlangt. Er war nun einmal kein Mann der Kirche gewesen (de Tertulliano nihil amplius dico quam ecclesiae hominem non fuisse, Hier., Adv. Helvid. c. 17); er hatte durch seinen Abfall zum Montanismus auch die Leistungen seiner katholischen Vergangenheit diskreditiert (consequens error hominis detraxit scriptis probabilibus auctoritatem, Hil. Pict., Comm. in Mt V, 1), Dazu kam dann noch, daß Tertullian schon so bald gleichsam in den Schatten gestellt wurde durch Cyprian, welcher freilich als Theologe nur ein Schüler Tertullians war, zugleich aber gerade das in vollstem Maße besaß, was Tertullian so schmerzlich vermissen ließ.

Die Theologie Tertullians ist in ihrer Eigenart wesentlich bedingt und getragen durch den Gegensatz zum Gnostizismus. Tertullian ist ein Antignostikus[1]. Der Kampf gegen die falsche Gnosis hat seine ganze Seele erfüllt und seine eigentliche Lebensaufgabe gebildet. Das Bedürfnis nach einer zusammenfassenden Erläuterung und Begründung der Glaubensregel, nach einer systematischen Darstellung und Bearbeitung der christlichen Lehre hat er nicht empfunden. Die angegriffenen Lehrpunkte will er sicherstellen durch die Vernichtung ihrer Gegner. In der Gnosis aber erblickt er, und nicht mit Unrecht, die Häresie aller Häresien, einen Versuch, das Christentum seines übernatürlichen Charakters zu berauben und in heidnische Religionsphilosophie umzugestalten, die Offenbarung Gottes selbst zum Spielball menschlicher Philosopheme oder zum Probierstück für die Konstruktion gigantischer Systeme des Irrtums herabzuwürdigen. In

---

[1] Neander hat seinem schönen Buche über die Lehranschauungen Tertullians (Berlin 1825 1849) die Aufschrift gegeben: „Antignostikus, Geist des Tertullianus und Einleitung in dessen Schriften."

schneidenden Antithesen stellt er diesen Systemen das kirchliche Christentum gegenüber, das Gute dem Schlechten, die Weisheit dem Irrtum, die Wahrheit dem Scheine und der gespreizten Hohlheit. „Adeo quid simile philosophus et Christianus? Graeciae discipulus et caeli?“ (Apol. c. 46). „Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid academiae et ecclesiae? quid haereticis et Christianis?“ (De praescript. c. 7). Die Worte „philosophus“ und „haereticus“ sind bei Tertullian mehr oder weniger gleichbedeutend. Der Kampf gegen die Gnosis drängt ihn sofort in die Polemik gegen die griechische Philosophie, weil er in der letzteren die Mutter der ersteren sieht. In den mannigfachsten Variationen hat er den Satz abgewandelt: „Haereticorum patriarchae philosophi“ (Adv Hermog. c. 8; De an. c. 3). Und in weiterer Folge hat er die Philosophen ohne Unterschied mit einer ganzen Schale von Schimpf und Spott beworfen (philosophi affectant veritatem, Apol. c. 46; philosophus gloriae animal, De an. c. 1). Wollte man diese Ergüsse pressen, so würde man oft zu der Annahme versucht sein, nach Tertullian sei alle Philosophie, alle Forschung, alle Wissenschaft aus der Kirche zu verbannen. Allein dieser heißblütige Autor fordert nachsichtige und geduldige Leser. In dem Donner gegen die Philosophie hallt der Zorn gegen die Gnosis nach. Die Philosophie als solche hat er nicht schlechtweg verurteilen wollen, er hätte über sich selbst den Stab brechen müssen. Er hat auch anerkannt, daß die Philosophen hin und wieder wenigstens mit der christlichen Lehre zusammentreffen (plane non negabimus aliquando philosophos iuxta nostra sensisse, De an. c. 2; Seneca saepe noster, ebd. c. 20); er ist mit andern Apologeten der Meinung gewesen, die Philosophen hätten „aus der Quelle der Propheten getrunken“, also die alttestamentlichen Offenbarungsurkunden sich zu Nutzen gemacht (Apol. c. 47).

Ja, um die Gnosis desto erfolgreicher bekämpfen zu können, hat Tertullian sich selbst in den Bann einer heidnischen Philosophenschule begeben. Die sensualistisch-realistische Richtung der Stoa kam seiner eigenen Geistesanlage entgegen und schien zugleich einen sichern Rückhalt zu gewähren gegen den verhaßten und gefürchteten Idealismus der Gnostiker. Er hat den Grundsatz aufgestellt: „Omne quod est corpus est sui generis; nihil est incorporale nisi quod non est“ (De carne Chr. c. 11), und diesen Satz hat er ausdrücklich nicht bloß auf die menschliche Seele, sondern auch auf Gott ausgedehnt. In der Absicht, der Gnosis zuvorzukommen oder der Verflüchtigung Gottes zu einer bloßen Idee und Abstraktion den Weg zu verlegen, trägt er kein Bedenken, jedes rein geistige Sein zu leugnen und sich damit den Prinzipien des Materialismus in bedenklicher Weise zu nähern. Auch seine Fortpflanzungstheorie, der sog. Traduzianismus oder die „propagatio animae ab anima“, zeigt materialistische Färbung.

Indessen auf Einzelheiten einzugehen wird sich später noch Gelegenheit finden. Nur die prinzipiellen Anschauungen des Antignostikers über Vernunft und Offenbarung mögen kurz beleuchtet werden. Das Christentum ist für Tertullian etwas tatsächlich Gegebenes, welches im Glauben aufgenommen und festgehalten werden will[1]. Aus der Offenbarung stammend, hat es einen übernatürlichen göttlichen Ursprung, eben deshalb aber auch seinem ganzen Umfange oder Inhalte nach göttliche Garantie. Als unerschütterlich feststehende Wahrheit, unzugänglich dem Gewoge sich widerstreitender philosophischer Systeme, soll es dem suchenden Menschengeiste Ruhe und Sicherheit bieten. Die Offenbarung Gottes einer kritischen Prüfung auf Wahrheit und Falschheit unterziehen wollen, ist widersinnig. Auch von einer Forschung nach neuen und höheren Wahrheiten über den Inhalt der Glaubensregel hinaus kann nicht die Rede sein. Der Glaube enthält die ganze Wahrheit. Er führt seinerseits die Vernunft in ein neues Gebiet des Erkennens ein. Das Christentum verkündet Wahrheiten, welche über jede vernünftige Einsicht so weit erhaben sind, daß sie als Torheiten erscheinen können. Eben dadurch erweist es sich als das, was es selbst sein will. Eine Offenbarung Gottes muß notwendig Übernatürliches, Unbegreifliches, Paradoxes in sich bergen. Das ist der Sinn der berühmten, auch oft mißdeuteten, aber schönen und tiefen Stelle: „Crucifixus est Dei filius: non pudet, quia pudendum est; et mortuus est Dei filius: prorsus credibile est, quia ineptum est; et sepultus resurrexit: certum est, quia impossibile est“ (De carne Chr. c. 5). Es soll eine Kritik abgewehrt werden, welche das Mögliche nach der Beschränktheit menschlicher Erkenntnis abmißt und die Unendlichkeit Gottes leugnet. In demselben Sinne heißt es anderswo: „Pro misera incredulitas quae denegas Deo proprietates suas. Atquin eo magis credendum, si, quia mirandum est, idcirco non creditur. Qualia enim decet esse opera divina nisi super omnem admirationem?“ (De bapt. c. 2).

Wie sehr nun aber auch die Offenbarung über die Vernunft hinausgeht, so hat sie doch in der Vernunft ihren Anknüpfungspunkt. Die Annahme der Offenbarung ist keineswegs ein blinder Akt und das Festhalten des Glaubens ist durchaus nicht etwas Unvernünftiges. Die natürlichen Wahrheiten des Christentums, vor allem das Dasein eines überweltlichen Gottes und die Unsterblichkeit der Seele, sind vom Standpunkte des vernünftigen Denkens aus zu beweisen. Das Übernatürliche aber erklärt und bestätigt und krönt

---

[1] Es erscheint unnötig, jede einzelne These mit Belegstellen auszurüsten. Eine Masse hier einschlägiger Stellen ist angeführt und zugleich gewürdigt bei Esser, Die Seelenlehre Tertullians, Paderborn 1893, 1 ff. Vgl. auch Schelowsky, Der Apologet Tertullianus in seinem Verhältnis zu der griechisch-römischen Philosophie, Leipzig 1901, 5 ff.

das Natürliche. Wer kännte nicht Tertullians Wort von der „anima naturaliter christiana“ (Apol. c. 17) und den herrlichen Nachweis dieses Wortes in dem Schriftchen De testimonio animae! Der Mensch braucht sich nur auf sich selbst zu besinnen, um zahlreiche Wahrheiten des Christentums in sich selbst schon vorzufinden. Die Vernunft ist die Vorläuferin der Offenbarung; die eine wie die andere ist eine Quelle der Wahrheit, und beide stimmen auf das vollkommenste miteinander überein, weil beide aus Gott stammen. In der vernunftbegabten Natur hat Gott dem Menschen „die Hand zum Glauben gereicht“ (manum porrigens fidei, De an. c. 43). Zuvor in der Schule der Natur gebildet, sollte der Mensch um so leichter der Prophetie Glauben schenken können (praemisit tibi naturam magistram, summissurus et prophetiam, quo facilius credas prophetiae, discipulus naturae, De resurr. c. 12). Weil das große Werk der Erlösung auf den Glauben angewiesen war, so wurde es von langer Hand her vorbereitet und eingeleitet, damit der Glaube mit Fug und Recht von Gott dem Menschen auferlegt und von dem Menschen Gott geleistet werden könne (quo ordine fides informata merito et homini indiceretur a deo et deo exhiberetur ab homine, Adv. Marc. III, 2). Wissen und Glauben verhalten sich zueinander wie das Erkennen „auf Grund des Naturrechts“ und das Erkennen „auf Grund des Familienrechts“, wie das Erkennen „aus der Ferne“ und das Erkennen „aus der Nähe“ (De spect. c. 2).

Daraus ergeben sich ohne weiteres die Anforderungen Tertullians an die theologische Spekulation. Eine Forschung, welche, vom Glauben ausgehend, den Inhalt der Offenbarung denkend zu erfassen sucht, hat seinen vollen Beifall. Nur muß sie stets der Glaubensregel treu bleiben und in der Offenbarung ihre unverrückbare Richtschnur verehren. „Quaeramus ergo in nostro et a nostris et de nostro idque dumtaxat quod salva regula fidei potest in quaestionem devenire“ (De praescript. c. 12). „Manente forma eius [regulae] in suo ordine, quantumlibet quaeras et tractes et omnem libidinem curiositatis effundas“ (ebd. c. 14). Außerdem ist dem christlichen Philosophen, im Gegensatze zu dem eiteln und verwegenen Treiben der Häretiker, nichts dringender zu empfehlen als Vorsicht und Bescheidenheit. „Cedat curiositas fidei, cedat gloria saluti ... Adversus regulam nihil scire omnia scire est“ (ebd.).

Augustinus konnte die Anschauungen seines alten Landsmannes einläßlicher rechtfertigen und hie und da auch schärfer fassen; aber zu ändern brauchte er dieselben nicht.

Allgemeine Charakteristiken Tertullians als Mensch und als Schriftsteller bei Hauck, Tertullians Leben und Schriften, Erlangen 1877, 407—410; Nöldechen, Tertullian, Gotha 1890, 476—496; Monceaux, Hist. litt. de l'Afrique chrét. I (1901) 186—193 439—461. Vgl. K. Holl, Tertullian als Schriftsteller: Preußische Jahrbücher LXXXVIII (1897) 262—278.

Über die Sprache Tertullians handeln unter andern H. Kellner, Über die sprachlichen Eigentümlichkeiten Tertullians: Theol. Quartalschr. LVIII (1876) 229—251. G. R. Hauschild, Die Grundsätze und Mittel der Wortbildung bei Tertullian I, Leipzig 1876 4° (Progr.); II, Frankfurt a. M. 1881 4° (Progr.). J. P. Condamin, De Q. S. Fl. Tertulliano vexatae religionis patrono et praecipuo, apud Latinos, christianae linguae artifice (Thesis). 8° Barriducis 1877. H. Hoppe, De sermone Tertullianeo quaestiones selectae (Diss. inaug.). 8° Marburgi 1897. Ders., Syntax und Stil des Tertullian. 8° Leipzig 1903. Andere Schriften verzeichnet Teuffel-Schwabe, Gesch. der röm. Lit. [5] 942. Vgl. auch E. Norden, Die antike Kunstprosa vom 6. Jahrhundert n. Chr. bis in die Zeit der Renaissance, Leipzig 1898, II 606—615. J. Réville, Du sens du mot Sacramentum dans Tertullien: Bibliothèque de l'École des hautes études, Sciences religieuses I, Paris 1889, 195—204 (sacramentum sei soviel als μυστήριον).

Über die Theologie Tertullians im allgemeinen s. J. A. W Neander, Antignostikus. Geist des Tertullianus und Einleitung in dessen Schriften, mit archäologischen und dogmenhistorischen Untersuchungen. 8° Berlin 1825; 2. Aufl. 1849. V Courdaveaux, Tertullien: Revue de l'histoire des religions XXIII (1891) 1—35. F. Cabrol, Tertullien selon M. Courdaveaux (Extrait de la Science catholique V 1891). 8° Paris et Lyon 1891. (Courdaveaux wollte eine Masse von Widersprüchen zwischen der Lehre Tertullians und der späteren Kirchenlehre entdeckt haben. Cabrol wies ihm manche Übertreibungen und Unrichtigkeiten nach.) — Über die Beziehungen Tertullians zum Montanismus s. G. Caucanas, Tertullien et le montanisme. 8° Genève 1876. P. A. Klap, Tertullianus en het Montanisme: Theol. Studiën 1897, 1—26 120—158. (Klap stellt die reaktionäre Behauptung auf, Tertullian habe sich nicht zum eigentlichen Montanismus bekannt, sondern nur eine konservativ-katholische Richtung gegenüber einer liberal-katholischen vertreten). — Über die Stellung Tertullians zur Philosophie s. G. Esser, Die Seelenlehre Tertullians, Paderborn 1893, 1—29: „Der philosophische Standpunkt Tertullians." G. Rauch, Der Einfluß der stoischen Philosophie auf die Lehrbildung Tertullians (Inaug.-Diss.). 8° Halle a. S. 1890. G. Schelowsky, Der Apologet Tertullianus in seinem Verhältnis zu der griechisch-römischen Philosophie (Inaug.-Diss.). 8° Leipzig 1901.

Literatur über einzelne Punkte der Lehranschauung Tertullians soll weiter unten, Abs. 11, namhaft gemacht werden.

3. Die überlieferten Schriften. — Es ward schon angedeutet, daß eine größere Anzahl von Schriften Tertullians zu Grunde gegangen ist. Auch die Überlieferung der erhalten gebliebenen Schriften läßt sehr vieles zu wünschen übrig. Nur das apologetische Hauptwerk, Apologeticum, liegt heute noch in zahlreichen und zum Teil alten Handschriften vor. Der Text der meisten andern Schriften ruht auf einer sehr schmalen handschriftlichen Grundlage. Die Schriften De baptismo, De ieiunio und De pudicitia sind jetzt überhaupt nicht mehr handschriftlich vorhanden, sondern ausschließlich alten Drucken zu entnehmen. Die wichtigsten Handschriften sind ein codex Parisiensis saec. IX, gewöhnlich nach dem früheren Besitzer, Erzbischof Agobard von Lyon (814—840), codex Agobardinus genannt, ein codex Montepessulanus saec. XI, von dem früheren Besitzer, P Pithöus, auch codex Pithoeanus genannt, und ein codex Seletstadiensis

saec. XI. Eine Gruppe von Handschriften des 15. Jahrhunderts scheint auf einen und denselben Archetypus zurückzugehen. Die ersterwähnte Handschrift, codex Agobardinus, hat im Laufe der Zeit starken Schaden gelitten; einige Schriften, deren Titel das ursprüngliche Inhaltsverzeichnis aufbewahrt hat, sind abhanden gekommen; viele und wichtige Schriften aber, Ad nationes, Scorpiace, De testimonio animae, De spectaculis, De idololatria, De anima, De oratione, sind einzig und allein durch diese Handschrift vor dem Untergange gerettet worden. In Verbindung mit der Schwierigkeit der Sprache des Autors eröffnet die Mangelhaftigkeit der Überlieferung der Konjekturalkritik des Textes einen weiten Spielraum. Erwägt man indessen, wie früh schon Tertullian seinen guten Namen in kirchlichen Kreisen einbüßte, so möchte man nicht sowohl die Dürftigkeit, als vielmehr die Reichhaltigkeit der Überlieferung bemerkenswert finden. Der bei weitem größere Teil der Schriften des späteren Montanisten ist doch verbreitet und gelesen und fortgepflanzt worden. Die eigenartigen Reize, welche mehr oder weniger allen diesen Schriften anhafteten, haben ihnen immer wieder Freunde gewonnen.

Die erhaltenen Schriften lassen sich ihrem Gegenstande nach, von vereinzelten Ausnahmen abgesehen, in drei Gruppen gliedern: apologetische Schriften, der Verteidigung des Christentums bzw. der Bekämpfung des Heidentums und des Judentums gewidmet; dogmatisch-polemische Schriften, zur Widerlegung der Häresie im allgemeinen und verschiedener einzelner Häretiker, insbesondere Gnostiker, bestimmt, und praktisch-aszetische Schriften, mannigfache Fragen der christlichen Sittenlehre oder auch der Kirchenzucht erörternd. Auch dieser letzten Schriftengruppe ist übrigens das Gepräge von Streitschriften aufgedrückt. Es fehlt denselben durchweg nicht an einer polemischen Spitze und einer scharf persönlichen Haltung, gleichviel ob der von heiligem Eifer fortgerissene, zugleich aber auch starrem Rigorismus ergebene Katholik aus ihnen redet oder aber der von wütendem Zorne gegen die angebliche Laxheit der katholischen Kirche erfüllte Montanist. Wie aber die praktisch-aszetischen, so verteilen sich auch die apologetischen und die dogmatisch-polemischen Schriften auf beide Lebensperioden des Verfassers. Sogar die Mehrzahl der dogmatisch-polemischen Schriften stammt aus montanistischer Zeit, ohne daß die Darstellung der christlichen Lehre dadurch wesentlich beeinflußt würde, weil der Montanismus für Tertullian vorwiegend unter dem Gesichtspunkte der Disziplin in Frage kommt. Der katholische oder montanistische Charakter der einzelnen Schriften ist in der Regel mit Sicherheit zu bestimmen. Die montanistische Färbung weist jedoch verschiedene Grade auf.

Die chronologische Fixierung der Schriften hat mit ungewöhnlichen Schwierigkeiten zu kämpfen. Eine Zeitangabe, welche jeden

Zweifel ausschließt, findet sich nur in dem ersten Buche des großen Werkes Adversus Marcionem c. 15: „ad XV iam Severi imperatoris“ = bis zum Jahre 207 Im übrigen aber hat die Untersuchung immer nur mit Anhaltspunkten oder Merkmalen zu operieren, welche verschiedener Auffassung unterliegen können oder wenigstens tatsächlich unterlegen sind. Selbst der Hinweis auf die drei Augusti in dem Schriftchen De pallio c. 2: „praesentis imperii triplex virtus“, hat, der anscheinenden Klarheit zum Trotz, weit auseinandergehende Deutungen erfahren. Den heutigen Stand der Frage mögen folgende Zusammenstellungen veranschaulichen.

Nach Kellner sind die überlieferten Schriften Tertullians sämtlich während der Jahre 193—218 entstanden. Die älteste sei De pallio vom Jahre 193, die jüngste De pudicitia vom Jahre 218. Von den übrigen Schriften, welche zwischen diese Grenzpunkte fallen, könnten mit Sicherheit folgende datiert werden: Ad nationes, 197, Apologeticum, Ende 197 oder Anfang 198, Ad martyras, 197—198, De paenitentia, 203, Adv. Marcionem I 207, De corona militis, 211, Ad Scapulam, 212 [1].

Nöldechen hat die Abfassungszeit aller einzelnen Schriften wenigstens annähernd zu bestimmen versucht. Er berechnet die Dauer der literarischen Tätigkeit Tertullians auf 27 Jahre, 194—221, und will innerhalb dieses Zeitraums sechs Epochen unterschieden wissen. In die erste Epoche, 194—200, seien zu verweisen De baptismo, 194, Adv. Judaeos, 195, De spectaculis, Dezember 196, De cultu feminarum I, De oratione, De idololatria, April 197, De cultu feminarum II, Ad martyras, Hochsommer 197, Ad nationes I—II, Apologeticum, Spätsommer 197, De testimonio animae, De praescriptione haereticorum, Adv. Hermogenem; in die zweite Epoche, 204—207/208, De paenitentia, Anfang 204, De patientia, Ad uxorem und vermutlich Adv. Valentinianos; in die dritte Epoche, 207/208 bis 210/211, Adv. Marcionem I, 207 oder 208, De pallio, 209, Adv. Marcionem II—III, De anima, 211 oder 210; in die vierte Epoche, 211—213, De corona militis, März 211, Ad Scapulam, September 212, De fuga in persecutione, Dezember 212, Scorpiace, Frühjahr 213; in die fünfte Epoche, 213—217, Adv. Marcionem IV, De carne Christi, De resurrectione carnis, De virginibus velandis, Adv Marcionem V; in die sechste Epoche, 217—221, Adv Praxean, 217, De exhortatione castitatis, De monogamia, De ieiunio, De pudicitia. Zwei oder drei Schriften, De baptismo, Adv. Valentinianos und vielleicht Adv. Hermogenem, seien, behauptet Nöldechen, nicht zu Karthago, sondern zu Rom verfaßt worden [2]. Kellner verwies alle Schriften ohne Ausnahme nach Karthago.

---

[1] Kellner in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon XI [2] 1398 f.

[2] Nöldechen, Die Abfassungszeit d. Schriften Tertullians, Leipzig 1888, 154 ff.

Auch Monceaux ist für den karthaginiensischen Ursprung sämtlicher Schriften eingetreten. In der Berechnung der Entstehungszeit hat er sich größere Zurückhaltung auferlegt als Nöldechen und sich häufiger mit relativen Ansätzen begnügt. Die Schriftstellerei Tertullians habe vier Perioden durchlaufen. Die erste Periode, vor 200, umfasse die Schriften, in denen Tertullian als Laie spreche: Ad martyras, Januar oder Februar 197, Ad nationes I—II, 197, Apologeticum, Ende 197, De testimonio animae; der zweiten Periode, 200 bis 206, gehörten die Schriften an, in welchen Tertullian bereits als Presbyter auftrete, aber noch keine Spur von Montanismus wahrzunehmen sei: De spectaculis, De praescriptione haereticorum, De oratione, De baptismo, De patientia, De paenitentia, De cultu feminarum I—II, Ad uxorem, Adv. Hermogenem, Adv Judaeos; die dritte Periode, 207—212, sei die Zeit der halbmontanistischen Schriften: Adv Marcionem I—IV, 207—208, De pallio, 209, Adv. Valentinianos, De anima, De carne Christi, De resurrectione carnis, Adv. Marcionem V, De exhortatione castitatis, De virginibus velandis, De corona militis, 211, Scorpiace, De idololatria, Ad Scapulam, Ende 212; die vierte Periode, seit 213, sei die Zeit der Pamphlete gegen die Kirche: De fuga in persecutione, 213, Adv. Praxean, De monogamia, De ieiunio, De pudicitia, zwischen 217 und 222[1].

An einzelnen Stellen, namentlich gegen Ende, zeigen die beiden Listen eine erfreuliche Annäherung. Aber De baptismo soll laut Nöldechen ins Jahr 194 fallen und laut Monceaux zwischen 200 und 206, De idololatria laut Nöldechen in den April 197 und laut Monceaux ins Jahr 211 oder 212, De exhortatione castitatis laut Nöldechen nach 217 und laut Monceaux zwischen 208 und 211 usw. Beide Forscher haben übrigens auch selbst die Unsicherheit bzw. Unzulänglichkeit ihrer Ergebnisse ausdrücklich hervorgehoben[2].

Eine zusammenfassende Darstellung des Nachlasses Tertullians, wie sie hier beabsichtigt ist, kann nach Lage der Dinge nicht umhin, auf chronologische Anordnung des Stoffes zu verzichten und die Verwandtschaft des Inhalts zur Richtschnur zu nehmen. Geschieht dies in der Weise, daß zuerst die apologetischen, sodann die dogmatisch-polemischen und zuletzt die praktisch-aszetischen Schriften zur Sprache kommen, so wird zugleich dem chronologischen Gesichtspunkte Rechnung getragen, insofern Tertullian seine literarische Laufbahn aller

[1] Monceaux, Hist. litt. de l'Afrique chrét. I (1901) 193 ff.

[2] Nöldechen räumt ein, „daß des völlig Gesicherten, an das sich kein Zweifel hängen könnte und das von nur Hochwahrscheinlichem durch scharfe Linien abstäche, zur Zeit nur wenig vorhanden ist" (Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians 10), und Monceaux schreibt: „A vrai dire, sauf de rares exceptions, on ne peut déterminer aujourd'hui la date exacte des livres de Tertullien" (a. a. O. I 196).

Wahrscheinlichkeit nach, wie Monceaux annimmt, mit apologetischen Schriften begonnen und mit praktisch-aszetischen Schriften beendet hat. Natürlich soll aber auch bei jeder einzelnen Schrift die Frage nach der Abfassungszeit aufgeworfen und nach Möglichkeit beantwortet werden.

Einen Überblick über die handschriftliche Überlieferung der Schriften Tertullians gibt Preuschen bei Harnack, Gesch. d. altchristl. Lit. I 675—677 Über den codex Agobardinus im besondern handelt einläßlich M. Klußmann, Curarum Tertullianearum particulae III, Gothae 1887, 1—51. Über die italienischen bzw. aus Italien stammenden Handschriften s. E. Kroymann, Die Tertullian-Überlieferung in Italien, Wien 1898 (Aus den Sitzungsberichten der phil.-hist. Klasse der kais. Akad. der Wiss. zu Wien, CXXXVIII).

Die ersten Gesamtausgaben oder doch Sammelausgaben der Schriften Tertullians veranstalteten B. Rhenanus, Basel 1521 u. ö.; J. Gangneius bzw. M. Mesnartius, Paris 1545; S. Gelenius, Basel 1550. Größeres leisteten J. Pamelius, 2° Antwerpen 1579; N. Rigaltius, 2° Paris 1634; J. S. Semler, Halle 1769—1776, 6 Bde 8°. Die Ausgabe Fr. Oberthürs, Würzburg 1780, 2 Bde 8° (= Oberthür, Opera omnia SS. Patrum latinorum I—II), ist im wesentlichen ein Abdruck der Ausgabe Semlers. Näheres über die genannten Editionen und ihre verschiedenen Auflagen bei Schoenemann, Bibliotheca historico-litteraria Patrum latinorum, Lips. 1792—1794, I 9—56. Über die editio princeps von Rhenanus s. Ad. Horawitz in den Sitzungsberichten der phil.-hist. Klasse der kais. Akad. d. Wiss. zu Wien LXXI (1872) 662—674. Die Ausgaben von Gangneius (1545), Gelenius (1550) und Pamelius (1579) behaupten als Vertreterinnen inzwischen verschollener Handschriften jetzt einen Platz unter den Zeugen der Überlieferung.

Neuere Ausgaben bzw. Abdrücke besorgten E. F. Leopold, Leipzig 1839—1841, 4 Bde 8° (= Gersdorf, Bibliotheca Patrum eccles. lat. selecta IV—VII); Migne, PP. Lat. I—II, Paris. 1844; sowie namentlich Fr. Oehler, Leipzig 1851—1854, 3 Bde 8° (III enthält eine Sammlung älterer Abhandlungen über Tertullians Leben und Schriften, von J. Pamelius, P. Allix, N. le Nourry, J. L. Mosheim, G. Centnerus, J. A. Nösselt, J. S. Semler, J. Kaye). Dieser größeren Ausgabe ließ Oehler eine editio minor in einem Oktavbande auf dem Fuße folgen, Leipzig 1854. Zu der größeren Ausgabe vgl. die Kritik E. Klußmanns in der Zeitschr. f. wissensch. Theol. III (1860) 82—100 363—393, sowie die Erwiederung Oehlers ebd. IV (1861) 204 bis 211.

Eine den heutigen Anforderungen entsprechende Ausgabe ward im Auftrage der Wiener Akademie von A. Reifferscheid in Angriff genommen und nach seinem Tode (1887) von G. Wissowa fortgesetzt. Der erschienene erste Band, Wien 1890 (= Corpus scriptorum eccles. lat. XX), enthält die Schriften, welche entweder nur durch den codex Agobardinus überliefert, oder aber heute nicht mehr handschriftlich vorhanden sind, nämlich De spectaculis, De idololatria, Ad nationes I—II, De testimonio animae, Scorpiace, De oratione, De baptismo, De pudicitia, De ieiunio, De anima. Auch in den weiteren Bänden soll für die Reihenfolge der Schriften lediglich die Art und Weise der Überlieferung maßgebend sein. Der zweite Band soll die im codex Agobardinus und in ganz jungen Handschriften, der dritte die in den dem 11. Jahrhundert angehörigen Handschriften zu Montpellier und zu Schlettstadt, der vierte die nur in italienischen Handschriften des 15. Jahrhunderts erhaltenen Schriften bringen. Vgl. E. Kroymann,

Kritische Vorarbeiten für den 3. und 4. Band der neuen Tertullian-Ausgabe, Wien 1900 (Aus den Sitzungsberichten der phil.-hist. Klasse der kais. Akad. der Wiss. zu Wien CXLIII). Zu dem ersten Band hat W. v. Hartel in vier Heften „Patristischer Studien", Wien 1890 (Aus den soeben genannten Sitzungsberichten CXX—CXXI), einen ausführlichen textkritischen Kommentar geliefert: I. Zu Tertullian De spectaculis, De idololatria; II. Zu Tertullian Ad nationes; III. Zu Tertullian Ad nationes, De testimonio animae, Scorpiace; IV. Zu Tertullian De oratione, De baptismo, De pudicitia, De ieiunio, De anima.

Von sonstigen Beiträgen zur Textkritik seien hier genannt P. de Lagarde, Symmicta, Göttingen 1877, 99-101; Symmicta II, Gött. 1880, 2-4; Mitteilungen IV, Gött. 1891, 4-6. M. Klußmann, Curarum Tertullianearum particulae II (Diss. inaug.). 8° Halis 1881; Curarum Tertullianearum particulae III. 8° Gothae 1887. Vgl. auch Excerpta Tertullianea in Isidori Hispalensis Etymologiis, collegit et explanavit M. Klußmann (Progr.). 4° Hamburgi 1892. J. van der Vliet, Studia ecclesiastica: Tertullianus I. Critica et interpretatoria. 8° Lugd. Bat. 1891. Aem. Kroymann, Quaestiones Tertullianeae criticae. 8° Oenip. 1894. H. Gomperz, Tertullianea. 8° Vindob. 1895. Die beiden letztgenannten Arbeiten, von Kroymann und Gomperz, beschäftigen sich ausschließlich mit den in dem ersten Bande der Wiener Ausgabe abgedruckten Schriften Tertullians.

Deutsche Übersetzungen lieferten in neuerer Zeit v. Besnard und namentlich Kellner. Fr. A. v. Besnard, Tertullians sämtliche Schriften übersetzt und bearbeitet, Augsburg 1837—1838, 2 Bde 8°. („Ist keine Übersetzung, sondern nur eine Sudelei", J. Kayser im Lit. Handweiser 1883, 73). H. Kellner, Tertullians ausgewählte Schriften übersetzt, Kempten 1870—1871, 2 Bde (Bibl. der Kirchenväter). Ders., Tertullians sämtliche Schriften aus dem Lateinischen übersetzt, Köln 1882, 2 Bde 8°.

Die chronologischen Untersuchungen von Kellner, Nöldechen und Monceaux sind vorhin bereits, Abs. 1, S. 335, namhaft gemacht worden. Dieselbe Frage behandeln auch G. Uhlhorn, Fundamenta chronologiae Tertullianeae (Diss. inaug.). 8° Gottingae 1851. G. N. Bonwetsch, Die Schriften Tertullians nach der Zeit ihrer Abfassung untersucht. 8° Bonn 1878. Ad. Harnack, Zur Chronologie der Schriften Tertullians: Zeitschr. f. Kirchengesch. II (1877—1878) 572—583. J. Schmidt, Ein Beitrag zur Chronologie der Schriften Tertullians und der Prokonsuln von Afrika: Rhein. Museum f. Philol. N. F. XLVI (1891) 77—98.

4. Apologetische Schriften. — Tertullian hatte noch nicht lange im Christentume die Wahrheit gefunden, als er sich auch gedrängt fühlte, öffentlich seine neue Religion zu verteidigen. Er sah dieselbe nicht nur verfolgt, sondern auch verkannt; das erstere schien ihm leicht verständlich, das letztere war ihm unerträglich. „Die Wahrheit sucht nicht durch Bitten etwas an ihrer Lage zu ändern; sie wundert sich nicht einmal über ihr Geschick. Sie weiß, daß sie auf Erden in der Fremde weilt, daß sie unter Fremden auch leicht Feinde antrifft, daß sie hingegen ihre Abkunft, ihre Heimat, ihre Hoffnung, Ehre und Würde im Himmel hat. Eines nur verlangt sie vorläufig: nicht ungekannt verdammt zu werden."

a) Ad nationes I—II. Mit den angeführten Worten leitet Tertullian die hervorragendste seiner apologetischen Leistungen, das

Apologeticum, ein (c. 1). Er hatte aber früher schon eine andere Schrift der Öffentlichkeit übergeben, welche dem Inhalte nach mit dem Apologeticum sehr enge verwandt war. Sie ist ausschließlich durch den codex Agobardinus saec. IX überliefert und ist hier „Ad nationes libri duo“ betitelt, während sie bei Hieronymus „Contra gentes libri“ heißt (Hier., Ep. 70, ad Magnum, c. 5). Der Text leidet an Unsicherheit, weil die Handschrift an der betreffenden Stelle stark beschädigt ist. Namentlich in dem zweiten Teile der Schrift sind nicht bloß einzelne Buchstaben, Silben und Wörter, sondern oft halbe Zeilen unleserlich geworden.

Auch diese Schrift will selbst eine Verteidigung des Christentums sein (defensio nostra, II, 1); sie ist aber weit mehr ein Angriff auf das Heidentum. Die Rechtfertigung der Christen mündet überall in eine Anklage gegen die Heiden. Ohne Einleitung, ja ohne Anrede beginnend, will das erste Buch zunächst die Heiden der Ungerechtigkeit überführen, weil sie ohne Grund, aus bloßem Haß, den Christen alle möglichen Greueltaten aufbürden (I, 1—9), und sodann den Beweis erbringen, daß die den Christen angedichteten Verbrechen in Wahrheit den Heiden zur Last fallen (vgl. I, 10: nunc vero eadem ipsa [tela] de nostro corpore vulsa in vos retorquebo). Diese zweite Hälfte des ersten Buches (I, 10—20) ist ein sattes Bild religiöser und sittlicher Auflösung, politischen und sozialen Elends. Zum Schlusse darf Tertullian rufen: „Nehmt den Splitter aus eurem Auge oder vielmehr den Balken aus eurem Auge; dann mögt ihr den Splitter aus dem fremden Auge ziehen!“ (I, 20). Das zweite Buch enthält eine auf Empfehlung des christlichen Monotheismus abzielende Kritik des heidnischen Götterglaubens im allgemeinen und der römischen Göttervorstellungen im besondern. Als Quelle dienen des M. Terentius Varro „Antiquitates rerum humanarum et divinarum“, deren zweiter Teil, „Rerum divinarum libri XVI“, den Zweck verfolgte, dem Verfalle der römischen Staatsreligion entgegenzuwirken. Alle heidnischen Götter, argumentiert Tertullian, sind erst von Menschen erfunden und eingeführt, und deshalb keine Götter, weil nichts, was einmal angefangen hat, mit Recht als göttlich gelten kann. Das ganze Werk ist mit fliegender Feder geschrieben. Ein Sturm der Begeisterung oder vielmehr der Leidenschaft hat sich austoben wollen. „Wie abgeschossene Pfeile drängen sich die einzelnen Sätze“ [1]. Das Verständnis ist deshalb oft schwierig. Der Gedankengang ist schlecht geordnet, der Ausdruck ganz und gar vom Augenblick beherrscht.

Die Abfassung dieser zwei Bücher Ad nationes fällt sehr wahrscheinlich in die erste Hälfte des Jahres 197 In den Worten „Adhuc Syriae cadaverum odoribus spirant, adhuc Galliae Rhodano suo

---

[1] Hauck, Tertullians Leben und Schriften 58.

non lavant" (I, 17) liegt wohl unzweifelhaft eine Anspielung auf die blutige Schlacht an der Rhone bei Lyon am 19. Februar 197 zwischen Kaiser Septimius Severus und dem Prätendenten Klodius Albinus. Einen terminus ad quem bietet das der zweiten Hälfte des Jahres 197 zuzuweisende Apologeticum. Die wiederholten Ankündigungen weiterer apologetischen Erörterungen und Nachweise in den Büchern Ad nationes (vgl. namentlich I, 10: at postmodum obtundentur expositione totius nostrae disciplinae) können nach den Darlegungen Nöldechens, Monceaux und v. Hartels[1] nur mehr auf das vom Verfasser bereits in Aussicht genommene Apologeticum bezogen werden. Daß übrigens das Apologeticum hinter und nicht, wie manche frühere Forscher annahmen, vor die Bücher Ad nationes zu stellen ist, dürfte auch aus der noch hervorzuhebenden Verschiedenheit des Charakters und Stiles der beiden Werke mit voller Zuversicht zu folgern sein.

Die erste Ausgabe der beiden Bücher Ad nationes lieferte J. Gothofredus, 4° Aureliopoli 1625. Eine Ausgabe „Genevae 1624", von welcher Schoenemann (Bibl. hist. lit. Patr. lat. I 37) zu wissen glaubte, hat nicht existiert; s. v. Hartel, Patristische Studien II (1890) 3 f. Dieses zweite Heft der Studien v. Hartels (Zu Tertullian Ad nationes) sucht das Verhältnis der Bücher Ad nationes zu dem Apologeticum durch Konfrontierung der zahlreichen Parallelstellen zu veranschaulichen. Beiträge zur kritischen Würdigung des Textes der Bücher Ad nationes in dem ersten Bande der Wiener Ausgabe der Werke Tertullians sind Abs. 3 angeführt worden. Über die Benutzung des Werkes Varros im zweiten Buche Ad nationes s. R. Agahd, M. Terenti Varronis Antiquitatum rerum divinarum libri I XIV XV XVI. Praemissae sunt quaestiones Varronianae, auctore R. A., Lipsiae 1898 (Jahrbücher f. Philol., Supplementbd XXIV 1—120 und 367—381). Agahd will die im Titel seines Buches genannten Abschnitte des großen Varronischen Werkes aus Augustinus (De civ. Dei IV VI VII), Tertullian (Ad nat. II) und andern Quellen rekonstruieren. — Über die apologetischen Schriften Tertullians im allgemeinen handeln C. J. Hefele, Beiträge zur Kirchengeschichte, Archäologie und Liturgik, Tübingen 1864, I 87—121: „Tertullian als Apologet." H. Jung, Tertullian als Apologet: Jahrbücher f. deutsche Theologie IX (1864) 649—687.

b) Apologeticum oder Apologeticus. Die alten Zeugen schwanken. In der überwiegenden Mehrzahl der Handschriften lautet der Titel „Apologeticum"[2]. Hieronymus hingegen schreibt „Apologeticus" (Hier., Ep. 70, ad Magnum, c. 5). Das Werk gehört, wie bemerkt, gleichfalls noch dem Jahre 197 an. Nachdem Severus in der genannten Schlacht bei Lyon Albinus besiegt und vernichtet hatte, ließ er im Laufe des Sommers 197 über die Anhänger seines Gegners und zugleich auch über die letzten Freunde seines früheren Gegners Pescennius Niger ein strenges Strafgericht ergehen. Das ist die Zeit, in welche

---

[1] v. Hartel, Patristische Studien II (1890) 15 ff.

[2] Siehe Oehlers größere Ausgabe der Werke Tertullians, Leipzig 1851 bis 1854, I 111.

das Apologeticum sich selbst versetzt, indem es von „Genossen und Begünstigern verbrecherischer Parteien“ redet, welche „jetzt, nunc, Tag für Tag entlarvt werden“, „die noch übrige Nachlese einer ganzen Ernte von Landesvatermördern“ (c. 35). Severus wird gerühmt als „constantissimus principum“ (c. 4) und nicht zu den Christenverfolgern gerechnet. Das Reskript des Kaisers gegen die Christen war noch nicht erlassen[1]

Diese zweite Apologie ist in viel höherem Grade als die erste das, was ihr Name besagt, eine Schutzschrift für die Christen. Der Inhalt weist begreiflicherweise eine breite Berührungsfläche mit den Büchern Ad nationes auf. Die Form und die Haltung aber ist eine wesentlich andere. Der Ton ist ruhiger und gemäßigter, die Sprache gewählter und gefeilter, der Zusammenhang geschlossener. Dort lief alles auf Abweisung heidnischer Ungerechtigkeit und Unwissenheit hinaus, hier wird die Darlegung christlichen Glaubens und Lebens fast zur Hauptsache. Statt der Offensive herrscht die Defensive vor, und die Beweisführung hat nicht sowohl philosophisch-rhetorisches als vielmehr juristisches Gepräge. Zum großen, ja zum größten Teile gründet diese Verschiedenheit ohne allen Zweifel in dem Wechsel der Adresse. Hatte Tertullian sich vorhin an das große heidnische Publikum gewandt, so nähert er sich nunmehr den Provinzialstatthaltern des Römerreiches (praesides c. 2 9 30 50; vgl. c. 1: Romani imperii antistites), Männern, welche an offener und freier Stelle, fast auf dem Gipfel des Staates stehen, um Gericht zu halten (c. 1). Tertullian ist sich bewußt gewesen, daß er solchen Männern Rücksichten schulde, und er hat sich von Anfang bis zu Ende redlich bemüht, dieser Erkenntnis Rechnung zu tragen.

Da es der Wahrheit nicht gestattet sei, hebt er an, sich öffentlich zu verteidigen, so möge es ihr wenigstens vergönnt sein, auf dem verborgenen Wege stummer Schriftzeichen zu der Statthalter Ohr zu gelangen. Das Verfahren gegen die Christen spreche allen Rechtsgrundsätzen Hohn. Es seien freilich Staatsgesetze, welche zur Anwendung kämen, aber ungerechte und unvernünftige Gesetze, welche aufgehoben werden müßten. Der Nachweis dieser Thesen bildet die Einleitung (c. 1—6). Die Ausführung zerfällt insofern in zwei Teile, als sie zuerst die „geheimen“ und sodann die „offenkundigen Verbrechen“ der Christen erörtert (occulta facinora, c. 6; manifestiora, c. 6 9). Die geheimen Verbrechen, d. i. die Anklagen auf Kindermord, thyesteische Mahlzeiten und Blutschande, werden indessen sehr schnell erledigt (c. 7—9), während die offenkundigen Verbrechen, die Mißachtung der vaterländischen Religion (intentatio laesae divinitatis, c. 27) und die noch verdammungswürdigere Beleidigung der Majestät

[1] Vgl. Nöldechen, Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians 22 ff.

des Kaisers (titulus laesae augustioris maiestatis, c. 28), um so eingehender behandelt werden (c. 10—27 28—45). Die Christen, entgegnet Tertullian, verehren den einen wahren Gott, während die Heiden Menschen und Dämonen opfern. Die Ablehnung dieser Opfer von seiten der Christen ist nicht wahnsinnige Hartnäckigkeit, sondern Konsequenz des wohlbegründeten christlichen Monotheismus. Den Kaiser halten die Christen hoch, weil seine Herrschergewalt von Gott stammt; wenn sie ihn nicht selbst Gott nennen, so setzen sie ihn damit nicht herab, sondern stellen ihn nur unter denjenigen, welcher allein über ihm steht. Von ergreifender Schönheit und Wirkung ist die dem Vorwurfe der Staatsfeindlichkeit oder Staatsgefährlichkeit entgegentretende Schilderung des christlichen Gemeindelebens (c. 39). Zum Schlusse (c. 46—50) wendet Tertullian sich noch gegen die Auffassung des Christentums als einer Art Philosophie. Das Christentum ist von Gott geoffenbarte Wahrheit und über menschliche Philosophie absolut erhaben. Man mag es verfolgen, ausrotten kann man es nicht.

Jedenfalls ist das Apologeticum eines der bedeutendsten und glänzendsten Werke Tertullians. Seine charakteristische Eigentümlichkeit gegenüber allen andern, lateinischen wie griechischen, Apologien des Altertums liegt darin, daß die politisch-rechtlichen Anschuldigungen gegen die Christen mit berechneter Absicht in den Vordergrund der Erörterung gerückt werden. Hin und wieder sind Spuren einer vorübergehenden Benutzung des „Oktavius“ des Minucius Felix wahrzunehmen [1]. Im übrigen dürfte die Frage, ob Tertullian in seinen beiden Apologien von den Arbeiten seiner Vorgänger umfassenderen Gebrauch gemacht habe, zu verneinen sein, wenngleich es freilich an eingehenderen Untersuchungen noch fehlt. Interessant ist die Tatsache, daß das Apologeticum wahrscheinlich schon bald nach seinem Erscheinen und vermutlich in Palästina ins Griechische übersetzt worden ist, eine Auszeichnung, welche nur sehr wenigen christlich-lateinischen Schriften der ältesten Zeit widerfuhr (vgl. § 75, 2, S. 310). Die Übersetzung ist indessen schon frühzeitig zu Grunde gegangen und jetzt nur noch aus einigen Zitaten in der Kirchengeschichte des Eusebius bekannt.

Das Apologeticum ist zuerst gedruckt worden „Venetiis per Bernardinum Benalium“ s. a. (1483) in fol. Die wichtigste unter den späteren Sonderausgaben ist diejenige von S. Haverkamp, 8° Leiden 1718. Die Sonderausgaben aus neuerer und neuester Zeit sind sozusagen sämtlich Abdrucke oder Schulausgaben, nicht selbständige Textrezensionen. Genannt seien die Ausgaben von Fr. Oehler, 8° Leipzig 1849 (Apologeticum und Ad nationes); J. Kayser, 8° Paderborn 1865; H. Hurter, Innsbruck 1872 (= SS. Patr. opusc. sel. XIX); F. Léonard, 8° Namur 1881; T. H. Bindley, 8° London 1889; J. Vizzini, Rom 1901 (= Bibl. SS. Patr. Ser. III. Script. lat. I).

---

[1] S. hierüber Bd I 310 ff.

Deutsche Übersetzungen der Werke Tertullians überhaupt wurden Abs. 3 genannt. Das Apologeticum allein ward ins Dänische übersetzt von C. J. Arnesen, Christiania 1880 (= Vidnesbyrd af Kirkefaedrene, Heft II); ins Englische von W. Reeve, 8° London 1889; 2. Aufl. 1894; und von T. H. Bindley, 8° London 1890; ins Italienische von F. Cricca, 8° Bologna 1886.

Sprachliche und sachliche Erläuterungen bieten Is. Pelet, Essai sur l'Apologeticus de Tertullien. 8° Strasbourg 1868. J. E. B. Mayor, Tertullians Apology: The Journal of Philology XXI (1893) 259—295; E. M. Gaucher, L'Apologétique de Tertullien. Les arguments de Tertullien contre le paganisme avec texte latin retouché et quelques notes. 8° Auteuil 1898.

Das Kapitel 19 des Apologeticum, welches über das Alter der Schriften des Alten Testamentes handelt, hat P de Lagarde, Septuagintastudien (in den Abhandlungen der k. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen XXXVII, 1891) 73 ff, in neuer Rezension vorgelegt. In einem jetzt verschollenen Fuldaer Codex des Apologeticum stand gegen Anfang des Kapitels 19 (hinter dem Worte adserere) ein den übrigen Handschriften fremdes und ohne Frage erst später eingeschobenes Stück, welches gleichfalls das Alter und die Autorität der Schriften des Alten Testamentes zu beleuchten sucht (in Oehlers größerer Ausgabe der Werke Tertullians I 188—189). Es scheint hier ein Fragment einer sonst nicht bekannten lateinischen Apologie vorzuliegen, aber nicht, wie de Lagarde glaubte, einer Apologie, welche von Tertullian und Minucius Felix als Quelle benutzt und etwa von Papst Viktor I. oder von Apollonius verfaßt worden wäre. Eine gemeinsame Quelle für Minucius Felix und Tertullian hat es überhaupt nicht gegeben (vgl. Bd I 311), und wenn es eine gegeben hätte, würde sie doch nicht in einer Schrift des Papstes Viktor oder des Märtyrers Apollonius gesucht werden dürfen. Vgl. Schanz, Gesch. der röm. Lit. III 298.

Näheres über den Fuldaer Codex bei C. Callewaert, Le codex Fuldensis, le meilleur manuscrit de l'Apologeticum de Tertullien: Revue d'histoire et de littérature relig. VII (1902) 322—353. Der Codex enthielt das Apologeticum und die Schrift Adversus Iudaeos, ist aber jetzt nur noch aus einem Varianten-Verzeichnisse des flämischen Humanisten Modius (Fr. de Maulde, gest. 1597) bekannt. Auch Haverkamp und Oehler haben den Codex bereits als die beste Handschrift des Apologeticum bezeichnet, gleichwohl indessen die demselben eigentümlichen Lesarten in die Noten verwiesen.

Die altgriechische Übersetzung des Apologeticum hat Eusebius an mehreren Stellen seiner Kirchengeschichte verwertet bzw. ausgeschrieben (II, 2, 4—6; 25, 4; III, 20, 7; 33, 3; V, 5, 5—7). Läßt sich aus diesen Proben ein Schluß auf das Ganze ziehen, so ist der unbekannte Übersetzer seiner allerdings schwierigen Aufgabe nicht recht gewachsen gewesen. Die Hypothese Harnacks, der Übersetzer sei Julius Afrikanus, ist früher schon als sehr fragwürdig bezeichnet worden (§ 61, 4). Näheres bei Harnack, Die griechische Übersetzung des Apologeticus Tertullians: Texte und Untersuchungen usw. VIII 4, Leipzig 1892, 1—36. Vgl. dazu L. Mendelssohn im Philologus LII (1893) 556.

c) De testimonio animae. Dieses goldene Büchlein (6 Kapitel) stellt gleichsam einen Nachtrag zu dem Apologeticum dar und ist demselben allem Anscheine nach sehr bald gefolgt (vgl. den Verweis c. 5: ut loco suo edocuimus). Dort hatte Tertullian das „testimonium animae naturaliter christianae“ angerufen (Apol. c. 17), und

hier entwickelt er des näheren den Inhalt und die Bedeutung dieses Zeugnisses. Über der ganzen Ausführung lagert ein gewisser dichterischer Hauch.

Die menschliche Seele ist von Natur aus Christin. Auch der Heide gibt in unwillkürlichen Ausrufen und allgemein gebräuchlichen Redewendungen, gleichsam wider Wissen und Wollen, einer natürlichen religiösen Erkenntnis Ausdruck, welche mit der Lehre des Christentums in vollstem Einklang steht. Das Bewußtsein um das Dasein und die Haupteigenschaften Gottes, die Existenz des Bösen, das Fortleben des Menschen nach dem Tode und die jenseitige Belohnung oder Bestrafung ist unveräußerliches Eigentum einer jeden Menschenseele. Alle diese Wahrheiten drängen sich der Seele ganz von selbst auf, ohne philosophische Reflexion und vor allem Unterrichte. Die Lehrmeisterin der Seele ist ihre vernünftige Natur (magistra natura, anima discipula, c. 5), kraft deren sie ein Ebenbild Gottes darstellt und teilhat an dem Lichte der göttlichen Vernunft. Mittelbar ist deshalb das Zeugnis der Seele ein Zeugnis Gottes selbst, weil der Ausfluß oder Widerschein der von Gott geschaffenen Natur.

„Ich rufe“, schreibt Tertullian, „ein neues Zeugnis an oder vielmehr ein Zeugnis, welches bekannter ist als irgend ein Schriftdenkmal, mehr verhandelt als irgend ein Lehrsystem, weiter verbreitet als irgend eine Publikation, größer als der ganze Mensch, nämlich das, was den ganzen Menschen ausmacht. Du tritt herzu, du Seele, magst du nun etwas Göttliches und Ewiges sein, wie manche Philosophen glauben — du wirst dann um so weniger lügen —, oder durchaus nicht göttlich, weil nämlich sterblich, wie freilich Epikur allein meint — du wirst dann um so weniger lügen dürfen —, magst du vom Himmel gekommen oder aus der Erde geboren, magst du aus Zahlen oder aus Atomen zusammengefügt sein, magst du zugleich mit dem Leibe dein Dasein beginnen oder nachträglich in den Leib eingeführt werden, gleichviel woher immer du auch bist und wie immer du den Menschen machst zu dem, was er ist, ein vernünftiges Wesen, der Wahrnehmung und der Erkenntnis fähig. Aber nicht dich rufe ich, du Seele, die du in Schulen dressiert, in Bibliotheken bewandert, in Akademien und attischen Säulenhallen gespeist und gesättigt, Weisheit verkündest. Dich will ich sprechen, du Seele, die du schlicht und ungebildet, unbeholfen und unerfahren bist, so wie du bei denen bist, die nichts weiteres haben als dich, ganz wie du da eben von der Gasse, von der Straßenecke, von der Werkstatt kommst. Ich bedarf gerade deiner Unwissenheit; denn deiner Wissenschaft, wie gering sie auch sein mag, traut niemand. Ich will dich befragen nach dem, was du mit dir selbst in den Menschen hineinbringst, wie du zu denken und fühlen gelernt hast, sei es von dir selbst, sei es von deinem Urheber, wer immer er nun sei“ (c. 1). Von dieser Seele

hört man Tag für Tag die Worte: „Quod Deus dederit", „Si Deus voluerit", „Deus bonus, Deus benefacit, sed homo malus", „Deus videt omnia". „Deo commendo", „Deus reddet", „Deus inter nos iudicabit" usw. usw. Und ebenso redet die Seele, wenn auch in andern Worten, bei allen andern Nationen, wo immer es nur Menschen gibt. „Es wäre Torheit, wenn du unserer Sprache allein oder der griechischen, welche als verwandt miteinander gelten, derartige Ausdrücke zuschriebest, um die Allgemeinheit der Natur zu leugnen. Nicht den Lateinern allein und den Argivern fällt eine Seele vom Himmel. Bei allen Nationen ist der Mensch derselbe, nur das Wort verschieden, die Seele dieselbe, nur die Stimme verschieden, der Geist derselbe, nur der Laut verschieden; eine jede Nation hat ihre eigene Rede, aber der Inhalt der Rede ist allen Nationen gemeinsam" (c. 6).

Über die Bedeutung und Tragweite des Zeugnisses der Seele vgl. Esser, Die Seelenlehre Tertullians 166—176: „Die natürliche Gotteserkenntnis."

d) Ad Scapulam. Der Kreis der gegen die Heiden gerichteten Schriften Tertullians ist mit dem Büchlein vom Zeugnisse der Seele abgeschlossen. Einige der Gedanken, welche er im Apologeticum aussprach, insbesondere über die Stellung der Christen zur heidnischen Religion und zum heidnischen Kaiser, hat Tertullian später noch einmal wiederholt in einem offenen Briefe an den Prokonsul Skapula von Afrika, welcher weiter ging als seine Amtsgenossen, indem er die Christen den wilden Tieren vorwerfen, ja sie verbrennen ließ. In ruhigem, fast kaltem Tone wird Skapula gemahnt und gewarnt vor dem Zorne des Allerhöchsten, welcher schon so manche Christenverfolger ereilt habe. Die Abfassung des Briefes (fünf Kapitel) mag im September 212 erfolgt sein. Nach den Untersuchungen Schmidts hat Skapula 211 bis etwa 213 das Prokonsulat bekleidet, und die fast totale Sonnenfinsternis zur Zeit des Hochsommers, welche der Brief als Zeichen des bevorstehenden Gottesgerichtes deutet (c. 3), ist sehr wahrscheinlich die Sonnenfinsternis vom 14. August 212.

J. Schmidt, Ein Beitrag zur Chronologie der Schriften Tertullians und der Prokonsuln von Afrika: Rhein. Museum f. Philol. N. F. XLVI (1891) 77—98. Ad Scapulam ist in Verbindung mit den Schriften De praescript. und Ad mart. von neuem herausgegeben worden durch T. H. Bindley, 8° Oxford 1894.

e) Adversus Iudaeos. Zu der Schrift gegen die Juden hat laut dem Eingange eine Disputation zwischen einem Christen und einem jüdischen Proselyten Anlaß gegeben. Der Streit zog sich bis zum Abend hin, konnte aber keine volle Klarheit schaffen. In der vorliegenden Schrift soll der Gegenstand der Verhandlung erschöpfender erörtert werden. Die Kapitel 1—8 zeigen, daß die Gnade Gottes, welche Israel durch eigene Schuld verscherzte, sich den Heiden zugewandt hat. An die Stelle des alten Gesetzes der Vergeltung ist

ein neues Gesetz der Liebe getreten. Die messianischen Weissagungen des Alten Bundes haben in Jesus von Nazareth ihre Erfüllung gefunden. Mit diesem letzten Satze ist zugleich auch das Thema der noch folgenden Kapitel 9—14 bezeichnet, die Messianität des Stifters des Christentums. Allein diese Kapitel erregen Bedenken. Dieselben sind, wie längst erkannt wurde, im großen und ganzen nichts anderes als ein Exzerpt, und zwar, wenn der überlieferte Wortlaut Vertrauen verdient, ein recht ungeschicktes Exzerpt aus dem dritten Buche des Werkes Tertullians gegen Marzion [1]. Auch Marzion leugnete, daß in Jesus Christus der von den Propheten verheißene Messias erschienen sei, und vertrat insofern, allerdings auch nur insofern, den Standpunkt der Juden. Es schien sich daher die Annahme zu empfehlen, daß nur die Kapitel 1—8 Tertullian angehören, die Kapitel 9—14 hingegen einem Kompilator, welcher die vom Verfasser aus irgend einem Grunde unvollendet gelassene Schrift mit Hilfe der Ausführungen gegen Marzion nach Kräften vervollständigt habe. Zweifel an der Echtheit der Kapitel 1—8 waren ausgeschlossen. Die Eigenart der Sprache und des Stils beglaubigt diese Kapitel sofort als ein Erzeugnis der Feder Tertullians, und ein großes Stück des Kapitels 8 wird schon von Hieronymus als Bestandteil einer Schrift Tertullians gegen die Juden zitiert (ex eo libro, quem contra Iudaeos scripsit, Hier., Comm. in Dn ad 9, 24 ff).

Indessen bleiben Schwierigkeiten. Im großen und ganzen, sagte ich, können die Kapitel 9—14 als ein Exzerpt aus dem dritten Buche gegen Marzion gelten. Einzelne Abschnitte sind in diesem Buche nicht nachzuweisen und doch tragen, wie Corssen (1890) treffend hervorhob, auch diese Abschnitte wenigstens teilweise ganz unverkennbar den Stempel der schriftstellerischen Individualität Tertullians. Es muß also wohl Tertullian selbst seine Schrift noch über Kapitel 8 hinaus fortgeführt, wenigstens Skizzen oder Vorarbeiten für die folgenden Kapitel hinterlassen haben. Nöldechen (1894) ging noch viel weiter und behauptete, die ganze Schrift gegen die Juden stamme aus der Feder Tertullians: nicht ein Kompilator habe das dritte Buch gegen Marzion, sondern Tertullian selbst habe in dem dritten Buche gegen Marzion seine Schrift gegen die Juden verwertet oder ausgeschrieben; die Schrift gegen die Juden sei schon 195—196 verfaßt worden, in ihrem zweiten Teile, Kapitel 9—14, aber freilich nur ein vorläufiger Entwurf geblieben. Nöldechen gegenüber trat Einsiedler (1897) für die herkömmlich gewordene Ansicht ein: die Kapitel 9—14 seien mit Ausnahme einiger Stücke, welche für Tertullian selbst in

---

[1] Die Texte sind einander gegenübergestellt in J. S. Semlers Abhandlung „De varia et incerta indole librorum Tertulliani“, abgedruckt in der größeren Ausgabe Oehlers III 640—657.

Anspruch genommen werden müßten, das Werk eines Kompilators, welcher zumeist aus dem dritten Buche gegen Marzion, mitunter auch aus eigener, nicht eben tiefer Weisheit geschöpft habe. Monceaux hinwieder (1901) hat in allem Wesentlichen an Nöldechens Sätzen festgehalten: die ganze Schrift gegen die Juden sei eine Arbeit Tertullians, zwischen 200 und 206 niedergeschrieben und im dritten Buche gegen Marzion ausgiebig benutzt. Nichtsdestoweniger dürfte die Beweisführung Einsiedlers in der Hauptsache überzeugend sein und nur noch hier und da der Ergänzung bedürfen.

Das Datum der Kapitel 1—8 kann nur insoweit bestimmt werden, als es mit Sicherheit in die katholische Periode des Verfassers zu verweisen ist. Tertullian zeigt hier auch noch nicht die geringste Hinneigung zum Montanismus (vgl. c. 8).

P Corssen, Die Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani auf ihre Quellen geprüft, Berlin 1890, 2—9. E. Nöldechen, Tertullians Gegen die Juden auf Einheit, Echtheit, Entstehung geprüft. Leipzig 1894 (Texte und Untersuchungen usw. XII 2). J. M. Einsiedler, De Tertulliani adversus Iudaeos libro (Diss. inaug.). 8° Aug. Vindel. 1897 Monceaux, Hist. litt. de l'Afrique chrét. I (1901) 293—301.

5. Dogmatisch-polemische Schriften. — Wichtiger noch als die Entkräftung der Anklagen der Heiden oder die Zurückweisung der Ansprüche der Juden war in den Augen Tertullians der Kampf gegen die Häresie. Seine dogmatisch-polemischen Schriften lassen die apologetischen Schriften an Zahl und Umfang weit hinter sich. An erster Stelle ist das unvergleichliche Werk De praescriptione haereticorum d. i. „von der Prozeßeinrede gegen die Häretiker" zu nennen. Dasselbe soll der Häresie überhaupt oder allen den verschiedenen Häresien insgesamt mit einem Schlage den Boden entziehen. Das Programm wurde schon im Apologeticum mit den Worten angedeutet: „Ohne Mühe weisen wir unsere Verfälscher mit der Einrede ab, daß die Regel der Wahrheit jene ist, welche von Christus kommt, überliefert durch seine Gefährten, welch letzteren gegenüber diese so abweichenden Ausleger sich als späte Epigonen erweisen werden" (expedite autem praescribimus adulteris nostris, illam esse regulam veritatis quae veniat a Christo, transmissa per comites ipsius, quibus aliquanto posteriores diversi isti commentatores probabuntur, Apol. c. 47). Sehr wahrscheinlich ist dieses Werk auch zeitlich den Streitschriften gegen einzelne Häretiker voraufgegangen und schon bald nach Veröffentlichung des Apologeticum in Angriff genommen worden. Darauf deutet insbesondere der Schlußsatz des Werkes selbst hin, welcher gleichfalls angeführt zu werden verdient: „Damit haben wir im allgemeinen sämtlichen Häresien gegenüber den Beweis erbracht, daß dieselben auf Grund zuverlässiger und gerechter und notwendiger Einreden zu einem Streite über die heiligen Schriften

nicht zuzulassen sind; in Zukunft werden wir, wenn Gottes Gnade es gestattet, einigen Häresien auch noch im besondern antworten" (sed nunc quidem generaliter actum est nobis adversus haereses omnes, certis et iustis et necessariis praescriptionibus repellendas a conlatione scripturarum; de reliquo, si Dei gratia adnuerit, etiam specialiter quibusdam respondebimus, De praescript. c. 44). Auch das erste Buch gegen Marzion ist erst auf De praescript. gefolgt, wiewohl sich dort die Äußerung findet: „sed alius libellus hunc gradum sustinebit adversus haereticos etiam sine retractatu doctrinarum revincendos, quod hoc sint de praescriptione novitatis" (Adv. Marc. 1, 1). Das Futurum „sustinebit" will nicht besagen, daß De praescript. erst noch geschrieben werden solle, sondern nur die Erwartung aussprechen, daß das bereits geschriebene Buch seine Wirkung auf den Leser nicht verfehlen werde. Endlich ist das Buch sonder Zweifel zu einer Zeit veröffentlicht worden, da Tertullian noch Katholik war und dem Montanismus fern stand (vgl. c. 22).

„Praescriptio" hieß in der Sprache des römischen Rechts eine auf Verjährung oder Ersitzung begründete Einrede des Beklagten in Zivilprozessen [1]. Tertullian gebraucht das Wort sehr gern zur Bezeichnung einer Einrede, welche, wenn sie sich anders als triftig erweist, den Erfolg hat, daß der Kläger a limine abgewiesen wird und ein Eingehen auf die Klage selbst nicht mehr statthat. Durch eine solche Einrede will er den zwischen der Kirche und den Häretikern schwebenden Streit um das Anrecht auf die von Aposteln verkündete Wahrheit sofort zum Austrag bringen können. Die Aufschrift „De praescriptione haereticorum" ist durch die übereinstimmende Aussage der ältesten und besten Handschriften, auch des codex Agobardinus saec. IX, gesichert [2]. Erst später taucht die Schreibweise „De praescriptionibus" auf. Tertullian selbst hat an andern Stellen, wie aus den vorstehenden Zitaten zu ersehen ist, bald von mehreren „praescriptiones", bald von einer „praescriptio" gesprochen. Es handelt sich nämlich in letzter Linie immer nur um eine Einrede, die „praescriptio novitatis" [3], d. i. die Einrede der mangelnden Apostolizität. Die andern Einreden sind Ableitungen oder Folgerungen.

Das Buch wird eröffnet mit einer längeren Einleitung über den Ursprung und das Wesen der Häresie (c. 1—14). Es wird auf die Eigenmächtigkeit der häretischen Spekulation, auf ihren Zusammenhang mit der heidnischen Philosophie, auf ihre Bedeutung im Ent-

---

[1] Vgl. etwa Digest. XLIV, tit. 3, lex 3: „Longae possessionis praescriptionem tam in praediis quam in mancipiis locum habere manifestum est." „Die Einrede der Ersitzung kann offenbar bei Grundstücken wie bei Sklaven statthaben."

[2] Vgl. Oehlers größere Ausgabe II 3.

[3] Adv. Marc. I, 1. Vgl. auch Adv. Hermog. c. 1: Solemus haereticis compendii gratia de posteritate praescribere.

wicklungsprozeß der Kirche hingewiesen. Alle Häretiker, wird fortgefahren (c. 15 ff), berufen sich auf die heiligen Schriften. Durch ihre Lehre selbst aber sind sie genötigt. einen Teil der heiligen Schriften zu verwerfen, die andern durch Zusätze oder Streichungen zu fälschen, den Sinn durch willkürliche Auslegungen zu entstellen. Bei dieser Sachlage fehlt die Möglichkeit einer Entscheidung des Streites; mit Verhandlungen über die Lehre der heiligen Schriften kommt man deshalb nicht zum Ziel. Es ist vielmehr zu fragen: wem gehört der Glaube selbst? wessen Eigentum sind die Schriften? von wem und durch wen und wann und wem ist jene Lehre, durch welche man zum Christen wird, überliefert worden? (quibus competat fides ipsa, cuius sint scripturae, a quo et per quos et quando et quibus sit tradita disciplina qua fiunt Christiani, c. 19). Diese Fragen sind ohne Schwierigkeit zu beantworten. Zugestandenermaßen hat der Herr die Verkündigung seiner Lehre den Aposteln anvertraut. Folglich können nur die von den Aposteln gegründeten Kirchen (ecclesiae apostolicae matrices et originales, c. 21) oder die den Glauben dieser apostolischen Kirchen teilenden Kirchen Zeugen der christlichen Wahrheit sein. Andere Prediger sind von vornherein als Lügner zu erachten. „Communicamus cum ecclesiis apostolicis, quod nulla doctrina diversa: hoc est testimonium veritatis“ (c. 21).

Die Entgegnungen der Häretiker, die Apostel hätten nicht alles gewußt oder sie hätten nicht allen alles überliefert oder sie seien von ihren ersten Schülern falsch verstanden worden, sind fadenscheinige Ausflüchte. Der eine Glaube bei den vielen Christen kann nicht aus Irrtum, sondern nur aus Überlieferung stammen (quod apud multos unum invenitur non est erratum, sed traditum, c. 28). Oder will man die vermessene Behauptung aufstellen, die Apostel selbst hätten geirrt und der Irrtum sei herrschend geblieben, bis die Häretiker auftraten? Allenthalben geht vielmehr die Wahrheit dem Irrtum voraus. Diese Priorität der Wahrheit und Posteriorität der Irrlehre (principalitatem veritatis et posteritatem mendacitatis) hat der Herr selbst gelehrt in dem Gleichnisse von dem Weizen und dem Unkraut (c. 31). Nun sind aber alle Häresien Neuerungen, zum Teil Neuerungen von gestern und heute. Was vor ihnen schon vorhanden war, ist das Wahre. Das aber war die kirchliche Lehre, der allgemeine Glaube der Christenheit. Man halte Umfrage bei den apostolischen Kirchen, zu Korinth, zu Philippi oder Thessalonich, zu Ephesus und vor allem zu Rom. Alle diese Kirchen haben dieselbe Glaubensregel wie die afrikanische Christenheit (c. 36).

Sind wir demnach die wahren Christen, weil wir in der Glaubensregel wandeln, welche die Kirche von den Aposteln, die Apostel von Christus und Christus von Gott empfangen hat, so liegt zu Tage, daß wir allein und nicht die Häretiker ein Eigentumsrecht auf die

heiligen Schriften besitzen. Den Berufungen der Häretiker auf diese Schriften dürfen wir entgegenhalten: „Wer seid ihr denn eigentlich? Wann und woher seid ihr gekommen? Was treibt ihr auf meinem Grund und Boden, ihr, die ihr doch nicht zu den Meinigen zählt? Marzion, woher hast du das Recht, meinen Wald zu fällen? Valentinus, wer erlaubt dir, meine Quellen abzuleiten? Apelles, woher nimmst du die Befugnis, meine Marken zu verrücken? Mein ist der Besitz! Wie könnt ihr andern hier nach eurem Belieben säen und weiden? Mein ist der Besitz; von jeher bin ich Besitzer; ich habe sichere Übertragungstitel von den Eigentümern, welchen die Sache zuerst gehörte. Ich bin der Erbe der Apostel"! (c. 37). — Zum Schlusse ist noch eine plastische Schilderung des Lebens und Treibens der Häretiker beigegeben (c. 41—44), ein Bild voll Schatten ohne Lichtblick, eine Illustration zu dem lügenhaften Charakter der Häresie selbst.

Dieses Buch dürfte den Höhepunkt der Tätigkeit Tertullians bezeichnen. Wohl nirgendwo ist er so wie hier der Meister seines Stoffes gewesen. Ruhig, sicher und selbstbewußt tritt er auf, frei von der sonstigen Hast und Überstürzung, bereit, der Argumentation der Gegner bis in ihre letzten Schlupfwinkel nachzugehen. Eine knappe Inhaltsskizze kann diese Fülle von Geist und Gehalt auch nicht einmal ahnen lassen. Zugleich aber ist Tertullian wohl nirgendwo so wie hier der Anwalt der Kirche gewesen. Wiewohl die Frucht eigenen Nachdenkens, ist sein Buch der treue Spiegel des Bewußtseins der Kirche. Er ist der Wortführer. Hinter ihm steht die gesamte Kirche. So treu und wahr, so klar und scharf, so schön und schlagend ist das kirchliche und katholische Autoritäts- und Traditionsprinzip, im Gegensatze zu dem regel- und ziellosen Forschungsprinzip der Häresie, innerhalb der vornicänischen Zeit niemals verfochten worden. Manchen dieser Gedanken hatte schon Irenäus in dem dritten Buche seines Werkes gegen die Gnostiker Ausdruck verliehen. In einer späteren Abhandlung, Adversus Valentinos, hat der lateinische Antignostiker nachweislich von der Arbeit seines griechischen Vorgängers Gebrauch gemacht. Vielleicht hat sie ihm auch schon bei Abfassung des Buches De praescriptione haereticorum vorgelegen[1].

---

[1] Nach Harnack (Lehrb. der Dogmengeschichte I^3 326 ff) sollen Irenäus und Tertullian das Taufbekenntnis „als apostolische regula veritatis proklamiert" und durch diese These „das Christentum vor völligem Zerfließen bewahrt" haben. Um das zu retten, „was man von dem ursprünglichen Christentum noch besaß", sei nichts anderes übrig geblieben, als „eine fides apostolica aufzustellen", und von dieser zu behaupten, „daß sie bereits fides catholica sei" Entweder, oder. Entweder ist in den Sätzen Harnacks die Wahrheit völlig auf den Kopf gestellt oder aber die Schriften unserer Antignostiker sind von Anfang bis zu Ende unverschämte Lügen, welche aber doch nur Zustimmung, keinen Widerspruch gefunden haben. Hauck (Tertullians Leben und Schriften 176) ist ehrlich genug gewesen, mit Nachdruck hervorzuheben, daß das Buch Tertullians nichts Neues enthielt, sondern die

Das Buch ist zuerst gedruckt worden in der Ausgabe der Werke Tertullians von B. Rhenanus, Basel 1521. Neuere Ausgaben bzw. Abdrucke bei M. J. Routh, Script. eccles. opusc., Oxon. 1832; ed. 3 1858 I (nebst der Schrift De orat.); bei H. Hurter, SS. Patr. opusc. sel. IX, Oeniponti 1870; ed. 2 1880; bei E. Preuschen, Freiburg i. Br. 1892 (Sammlung ausgew. kirchen- und dogmengeschichtl. Quellenschriften, Heft 3); bei T. H. Bindley, Oxford 1894 (nebst den Schriften Ad mart. und Ad Scap.). Vgl. Dittrich, De Tertulliano christianae veritatis regulae contra haereticorum licentiam vindice commentatio: Index lectionum in Lyceo Regio Hosiano Brunsbergensi, 1876—1877. Winkler, Der Traditionsbegriff des Urchristentums bis Tertullian, München 1897, 107—125.

6. Dogmatisch-polemische Schriften. Forts. — In dem Schlußsatze des vorhin besprochenen Buches kündigte Tertullian Streitschriften gegen einzelne Häresien im besondern an. Frühere Stellen desselben Buches berechtigten zu der Erwartung, daß er zuerst auf Marzion sein Augenmerk richten werde.

a) Adversus Marcionem I—V Dreimal ist dieses Werk durch die Hände des Autors gegangen, bevor es seine gegenwärtige Gestalt erhielt. Die erste Bearbeitung, welche nur ein Buch umfaßte, erschien Tertullian selbst später übereilt und ungenügend (primum opusculum quasi properatum pleniore postea compositione rescideram, Adv. Marc. I, 1). Die zweite war noch nicht zum Abschluß gekommen, als sie ihm durch einen nachher abgefallenen Glaubensbruder entwendet und in sehr fehlerhafter Fassung unter das Publikum gebracht wurde (ebd.). Die dritte Bearbeitung, welche allein handschriftlich überliefert ist, schwoll auf fünf Bücher an. Das erste Buch ist laut einem sehr willkommenen Selbstzeugnisse „im fünfzehnten Jahre des Kaisers Severus“ (I, 15) d. i. 207 geschrieben, wahrscheinlich aber für sich allein, ohne die übrigen Bücher, der Öffentlichkeit übergeben worden (vgl. I, 29). Die Zwischenräume, in welchen die übrigen Bücher gefolgt sind, lassen sich nicht genauer berechnen, haben sich indessen schwerlich über viele Jahre erstreckt[1]. Das ganze Werk bekennt sich schon zum Montanismus (I, 29; III, 24; IV, 22).

Anschauungen der Kirche wiedergab: „Am wenigsten war der Grundgedanke ihm eigentümlich; die gesamte Kirche teilte ihn. Aber nie vorher wurde er so ausschließlich geltend gemacht, unter gänzlichem Verzicht, auf die gnostischen Lehren einzugehen, nie wurde er mit solcher Kraft und Beredsamkeit vorgetragen. Darin liegt die Bedeutung dieser Schrift: sie war der entsprechende Ausdruck für den Gedanken, der die Kirche bewegte.“

[1] Nöldechen (Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians 70 ff) läßt das fünfte und letzte Buch erst etwa 216 veröffentlicht worden sein. Rolffs (Urkunden aus dem antimontanistischen Kampfe des Abendlandes, Leipzig 1895, 98) wollte gar das vierte Buch erst nach 214 und das fünfte vielleicht erst nach 222 fallen lassen. Monceaux hingegen (Hist. litt. de l'Afrique chrét. I 205 f) setzt die vier ersten Bücher in das Jahr 207/208 und das fünfte zwischen 208 und 211.

Ausgehend von einem klaffenden Widerspruche zwischen Gerechtigkeit und Gnade, Gesetz und Evangelium, Judentum und Christentum, war Marzion, wie früher schon bemerkt[1], zu prinzipiellem metaphysischem Dualismus fortgeschritten. Seinem Gegner fiel also die Aufgabe zu, die Einheit des göttlichen Wesens, die Harmonie der göttlichen Veranstaltungen, die Systematik der göttlichen Taten nachzuweisen. Das erste der fünf Bücher richtet sich gegen die Lehre Marzions von zwei Gottheiten, einem guten Gott und einem gerechten sowie auch bösen Weltschöpfer. Tertullian trifft sofort den Kern der Frage, indem er hervorhebt, daß der Begriff Gottes selbst als der absoluten Vollkommenheit die Einheit Gottes notwendig in sich schließe (unicum sit necesse est quod fuerit summum magnum, par non habendo, ne non sit summum magnum, I, 3). „Für den unbekannten Gott“, wie die Marzioniten ihren guten Gott zu nennen pflegten, gibt es neben dem Schöpfer dieser Welt keinen Platz mehr. Das zweite Buch ergänzt das erste. Es sucht darzutun, daß der Weltschöpfer oder der Gott des Alten Testamentes der eine wahre Gott sei, mit allen den Eigenschaften ausgerüstet, welche die Marzioniten ihrem guten Gott beilegten. Der Schöpfer sei die höchste Güte, aber die Gerechtigkeit sei mit der Güte wohl vereinbar. Von der Theologie weg wendet sich das dritte Buch der Christologie zu. Der erschienene Erlöser, der historische Christus ist kein anderer als der im Alten Testamente durch den Weltschöpfer vorherverkündete Messias. Marzion hatte, um das Band zwischen Judentum und Christentum zu durchschneiden, behauptet, der im Alten Testamente verheißene Messias sei noch nicht gekommen. Die zwei letzten Bücher bringen eine Kritik des Neuen Testamentes Marzions, und zwar handelt das vierte Buch vom „Evangelium“ und das fünfte vom „Apostolicum“ Es wird jedoch nicht bloß die Willkür Marzions in der Auswahl und Bearbeitung der Texte gegeißelt, sondern auch der Widerspruch zwischen den rezipierten Texten und der Lehre Marzions aufgedeckt. Diese beiden Bücher sind die Hauptquelle unserer Kenntnis des Neuen Testamentes Marzions.

Eine einläßliche Inhaltsangabe der fünf Bücher bei Hauck, Tertullians Leben und Schriften 337—365; vgl. 188—190 334—335. Zu den zwei letzten Büchern ist die Literatur über Marzions Neues Testament zu vergleichen, vor allem Th. Zahn, Geschichte des ntl. Kanons I 2 (1889), 585 bis 718; II 2 (1892), 409—529.

b) Adversus Hermogenem. Nach dem Maler Hermogenes, welcher wahrscheinlich zu Karthago lebte, sollte Gott die Welt aus einer ewigen, ungeschaffenen und ungewordenen Materie gebildet haben. Schon Theophilus von Antiochien schrieb „gegen die Häresie

[1] S. Bd I 341 f.

des Hermogenes“ (Eus., Hist. eccl. IV, 24), und diese Schrift, uns nicht erhalten, mag Tertullian noch bekannt gewesen sein. Des letzteren Schrift ist eine vorzüglich gelungene Verteidigung des christlichen Schöpfungsdogmas. Sie beweist auf Grund des Gottesbegriffes die philosophische Unmöglichkeit der Annahme einer ewigen Materie (c. 1—18), würdigt sodann die seltsamen Argumente, welche Hermogenes der Heiligen Schrift entnommen hatte (c. 19—34) und verspottet schließlich die phantastischen Aufstellungen seines Gegners über das Wesen und die Eigentümlichkeiten der ewigen Materie (c. 35—45). Aus den Eingangsworten darf geschlossen werden, daß die Schrift nach dem Buche De praescriptione haereticorum verfaßt worden ist. Genauere Indizien der Entstehungszeit fehlen. Von einer zweiten Schrift Tertullians gegen Hermogenes, De censu animae, d. i. über den Ursprung der Seele, wissen wir nur noch aus verschiedenen Verweisen des noch zu nennenden Werkes De anima.

Über die Lehre des Hermogenes, wie sie aus Tertullian Adversus Hermogenem und De anima erschlossen werden kann, s. Esser, Die Seelenlehre Tertullians 30—37. E. Heintzel, Hermogenes, der Hauptvertreter des philosophischen Dualismus in der alten Kirche. 8° Berlin 1902.

c) Adversus Valentinianos. Mit denselben Waffen wie die Schrift Adv. Hermog. in ihrem letzten Teile kämpft die Schrift Adv Valent. ihrem ganzen Umfange nach. Sie begnügt sich damit, die gegnerischen Anschauungen darzustellen und ins Lächerliche zu ziehen. „Es ist, als ob die hochtrabende Weise der Valentinianer Tertullian gereizt hätte, ihre großartigen Phantasien dicht neben die niedrige, kleine und gemeine Wirklichkeit zu stellen“ [1]. Das Material entlehnt Tertullian dem ersten Buche des antignostischen Werkes des hl. Irenäus. Auch dem Gange der Darstellung seines Gewährsmannes hat er sich im großen und ganzen angeschlossen [2] Außer Irenäus nennt er noch drei andere Bekämpfer des Valentinianismus aus früheren Tagen, Justinus Martyr, Miltiades und Proklus (c. 5), ohne indessen, wie es scheint, von ihren Schriften Gebrauch zu machen. Nur die Einleitung der Schrift (c. 1—6), welche den esoterischen Charakter der Schule Valentins, den Wissensstolz der Eingeweihten und die Vielgestaltigkeit der valentinianischen Sekten betont, erhebt Anspruch auf Selbständigkeit. Es ist aber wohl zu beachten, daß diese Schrift auch nur die Vorläuferin eines größeren Werkes sein will. Sie bezeichnet sich ausdrücklich als einen „ersten Gang“, welchem der eigentliche Kampf, die wissenschaftliche Kritik der valentinianischen Gnosis, noch folgen solle (primum cuneum congressionis, c. 3; ante pugnam, c. 6). So-

---

[1] Hauck, Tertullians Leben und Schriften 276.

[2] S. die Gegenüberstellung der Texte in der größeren Ausgabe Oehlers III 658—681.

weit jedoch unsere Kunde reicht, hat der zweite Waffenwechsel nicht mehr stattgefunden, ist das größere Werk nicht mehr an den Tag getreten. Die vorliegende Schrift blickt bereits auf Adv Hermog. zurück (c. 16) und macht kein Hehl aus ihrer montanistischen Überzeugung (c. 5).

L. Lehanneur, Le traité de Tertullien contre les Valentiniens. 8° Caen 1886.

Eine andere Reihe dogmatisch-polemischer Schriften ist nicht sowohl der Widerlegung häretischer Systeme als vielmehr der positiven Erhärtung kirchlicher Dogmen gewidmet.

d) De baptismo dürfte die früheste dieser Schriften sein. Spuren montanistischer Denkweise sind nicht wahrzunehmen. Doch wird der Ansatz Monceaux', zwischen 200 und 206, vor dem Ansatze Nöldechens, 194, entschieden den Vorzug verdienen. Der Verfasser spricht als Presbyter und wendet sich vornehmlich an Katechumenen (c. 1 20). Er will den Zweifeln und Bedenken begegnen, welche eine gewisse Quintilla, Anhängerin der häretischen Partei des Kajus[1], in der Gemeinde zu Karthago erregt hatte, indem sie die kirchliche Anschauung von der Taufe mit rationalisierenden Einwürfen bekämpfte. Tertullian verficht eingehend die überlieferte Lehre von den Wirkungen und der Notwendigkeit der Taufe und läßt zum Schlusse (c. 17—20) noch einige interessante Bemerkungen „über die Regeln bei Spendung und Empfang der Taufe" folgen. Die Ketzertaufe erklärt er für ungültig, lehnt jedoch ein näheres Eingehen auf die Frage ab, weil er dieselbe bereits in griechischer Sprache erörtert habe (c. 15). Diese griechische Schrift ist zu Grunde gegangen.

Ein Abdruck der Schrift De baptismo auch bei Hurter, SS. Patr. opusc. sel. VII, Oenip. 1869.

e) Scorpiace d. i. Arznei gegen den Skorpionenstich betitelt sich eine kleine Schrift, welche den Gnostikern gegenüber den sittlichen Wert und die Verdienstlichkeit des Martyriums nachweisen will. Diese Gnostiker sind gleichsam Skorpionen. Aus der Heiligen Schrift zeigt Tertullian, daß das Martyrium dem Willen Gottes entspricht und den Menschen zum ewigen Leben führt. Gelegentlich wird auf das Werk gegen Marzion, und zwar wahrscheinlich auf das zweite Buch dieses Werkes verwiesen (c. 5). Nöldechen verlegt die Schrift ins Frühjahr 213, Monceaux ins Jahr 211 oder 212.

---

[1] De bapt. c. 1 ist wohl sicher mit den früheren Ausgaben „ita Quintilla" und nicht mit der neuen Wiener Ausgabe „itaque illa" zu lesen. Den Häretiker, vermutlich Gnostiker, Kajus (vgl. Tert., De praescript. c. 33), zu dessen Partei Quintilla sich bekannte, mit dem früher (Bd I 525 ff) erwähnten Antimontanisten Kajus von Rom zu identifizieren, ist jedenfalls unzulässig.

f) De carne Christi ist nach Nöldechen hinter die Scorpiace zu stellen, 213—217, nach Monceaux hingegen vor dieselbe, zwischen 208 und 211. Zitiert werden die Schriften De praescript. (c. 2), Adv. Marc. IV (c. 7), De testim. an. (c. 12). Mit seiner ganzen Kraft wirft Tertullian sich dem Doketismus der Gnostiker, Marzion, Apelles, Valentinus, Alexander, entgegen. Das Faktum der Menschwerdung des Gottessohnes ist ihm die belebende Mitte des gesamten Christentums. Der Leib Christi ist ein wirklicher und menschlicher Leib gewesen, ohne Vermittlung männlichen Samens aus der Jungfrau Maria gebildet. Die wahre Mutterschaft der Jungfrau, die Voraussetzung der Inkarnation, wird so sehr betont, daß das Wunderbare der Geburt abgestreift und die virginitas in partu geleugnet wird. „Virgo quantum a viro, non virgo quantum a partu“ (c. 23) lautet Tertullians Schlachtruf gegen die Valentinianer, welche den Sohn nicht „ex virgine“, sondern nur „per virginem“ geboren sein ließen (c. 20), weil derselbe durch die Jungfrau hindurchgegangen sei, ohne etwas aus ihr anzunehmen[1].

g) De resurrectione carnis hängt mit der vorhergehenden Schrift zusammen und hat sich sehr wahrscheinlich, wie auch Nöldechen und Monceaux annehmen, unmittelbar an De carne Christi angereiht (s. c. 2). Nach einer kurzen Einleitung (c. 1—2) werden die Vernunftbeweise für die Auferstehung des Fleisches entwickelt und zugleich die von den Gnostikern erhobenen Einwendungen zurückgewiesen (c. 3—17). Damit ist die Grundlage geschaffen (vgl. c. 18: hucusque praestructionibus egerim), auf welcher sich die Lehre der Heiligen Schrift, des Alten wie des Neuen Testamentes, aufführen läßt (c. 18—55). Der Erklärung der einzelnen Schriftstellen wird eine hermeneutische Erörterung über die Allegorie und ihre Anwendung in der Heiligen Schrift voraufgeschickt. Ein dritter Teil behandelt noch die Beschaffenheit des Auferstehungsleibes (c. 56—63) und hebt insbesondere, im Anschluß an Äußerungen des hl. Paulus, die substantielle Identität des Auferstehungsleibes mit dem gegenwärtigen Leibe hervor (vgl. c. 63: resurget igitur caro, et quidem omnis et quidem ipsa et quidem integra). Die Schlußworte weisen darauf hin, daß auch die montanistische Prophetie den Glauben an die Auferstehung bekräftige.

---

[1] Die Behauptung Tertullians, Christus sei häßlich gewesen (nec humanae honestatis corpus fuit, De carne Chr. c. 9), enthält nicht, wie Ebert (Allgemeine Gesch. der Lit. des Mittelalters I² 36) glaubte, eine singuläre Meinung, welche für die extrem realistische Sinnesart Tertullians besonders bezeichnend wäre, sondern eine in vornicänischer Zeit weit verbreitete Anschauung, welche durch Stellen des Alten Testamentes begründet zu werden pflegte. Siehe Hefele, Beiträge zur Kirchengeschichte, Archäologie u. Liturgik, Tübingen 1864, II 254 ff; J. E. Weis-Liebersdorf, Christus- und Apostelbilder. Einfluß der Apokryphen auf die ältesten Kunsttypen, Freiburg i. Br. 1902, 42 ff.

Eine Inhaltsangabe auch bei L. Atzberger, Gech. der christl. Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit, Freiburg i. Br. 1896, 317—329.

h) Adversus Praxean wird als die jüngste unter den antihäretischen Schriften Tertullians zu betrachten sein. Der definitive Bruch Tertullians mit den Katholiken gehörte bereits der Vergangenheit und nicht erst der allerletzten Vergangenheit an (s. c. 1–2). Nöldechen setzt diese Schrift ins Jahr 217, Monceaux wenigstens nach 213. Ihre Aufgabe ist, die kirchliche Trinitätslehre gegen den patripassianischen Monarchianismus in Schutz zu nehmen. Praxeas, ein geborener Kleinasiate, welcher später nach Rom und nach Karthago kam, wollte den Vater auch der Person nach mit dem Sohne identifizieren (ipsum dicit patrem descendisse in virginem, ipsum ex ea natum, ipsum passum, denique ipsum esse Jesum Christum, c. 1). Nach Tertullian ist der Sohn eine eigene Person, wenngleich durch die Gemeinschaft des Wesens und die Einheit der Substanz mit dem Vater verbunden, weil aus dem Vater stammend. Einen gewissen Subordinatianismus hat Tertullian bei Verteidigung des Personenunterschiedes nicht überwinden können. In manchen lichtvollen Ausdrücken und Wendungen aber kommt er der Entscheidung des Nicänums sehr nahe. „Er ergeht sich in den Propyläen des nicänischen Gebäudes, mit fester Hand pochend an die eherne Türe, ob sie sich nicht auftun möchte“ [1]. In dieser Schrift (c. 2 ff) wird zum ersten Male das Wort „trinitas“ zur Bezeichnung des Personenunterschiedes in Gott gebraucht. In einer späteren Schrift, De pudic. c. 21, heißt es: „trinitas unius divinitatis, pater et filius et spiritus sanctus“

Die Hypothese, einen Patripassianer namens Praxeas habe es nicht gegeben, unter dem Schimpfnamen Praxeas, „der Händelsucher“, sei vielmehr Papst Kallistus verstanden (H. Hagemann, Die römische Kirche und ihr Einfluß auf Disziplin und Dogma in den ersten drei Jahrhunderten, Freiburg i. Br. 1864, 234—257), ist antiquiert. Vgl. Reiser, Praxeas und Kallistus: Theol. Quartalschrift XLVIII (1866) 349—404. R. A. Lipsius, Über Tertullians Schrift wider Praxeas: Jahrbücher f. deutsche Theol. XIII (1868) 701—724.

7 Praktisch-aszetische Schriften. — Ohne die alte Glaubensregel anzutasten, sollte der phrygische Prophet die „disciplina et conversatio“ in zeitgemäßer Weise umgestaltet und die „iustitia“ zur vollen Reife gebracht haben (Tert., De virg. vel. c. 1). Dieser Versicherung entsprechend hat die Stellungnahme Tertullians zum Montanismus in seinen praktisch-aszetischen Schriften viel tiefere Spuren hinterlassen als in den Schriften zur Bekämpfung der Häresie.

a) Aus vormontanistischer Zeit stammt zunächst das schlichte und schöne Schriftchen Ad martyras, einer der ersten literarischen Versuche Tertullians. Der Abfassungstermin scheint in den Schluß-

---

[1] J. Kuhn, Kath. Dogmatik II, Tübingen 1857, 187.

worten (c. 6) deutlich angegeben zu sein. Wenigstens pflegt man diese Worte auf die Hinrichtungen nach der schon erwähnten Schlacht bei Lyon vom 19. Februar 197 zu beziehen und unter den „praesentia nobis tempora" das Jahr 197 zu verstehen[1]. Eine Anzahl Christen, welche schon längere Zeit im Kerker schmachten und dem Todesurteil entgegensehen, will Tertullian mit tröstendem Zuspruch stärken und zu geduldiger Ausdauer mahnen. Der Eintritt in den Kerker sei der Austritt aus einem viel schlimmeren Kerker, der Welt, gewesen. „Finsternisse hat die Welt noch größere, solche, welche die Herzen der Menschen blind machen. Ketten legt die Welt noch schwerere an, solche, welche die Seelen der Menschen fesseln. Unreine Dünste haucht die Welt noch schlimmere aus, die Lüste der Menschen. Schuldige umfaßt die Welt schließlich in noch größerer Anzahl, das ganze Menschengeschlecht. Urteilssprüche endlich hat sie zwar nicht vom Prokonsul, wohl aber von Gott zu gewärtigen" (c. 2). Um des himmlischen Lohnes willen gezieme es sich, geduldig das zu leiden, was ein Gladiator eitlen Ruhmes wegen sich gefallen lasse. „Einem herrlichen Wettkampfe geht ihr entgegen: Preisrichter ist der lebendige Gott, Kampfherold ist der Heilige Geist, der Siegeskranz ist von ewiger Dauer, der Kampfpreis das Los der Engel, eine Wohnstätte in den Himmeln, Glorie in alle Ewigkeit" (c. 3).

Ad mart. auch bei Hurter, SS. Patr. opusc. sel. IV, Oenip. 1868. In Verbindung mit De praescript. und Ad Scap. ward das Schriftchen herausgegeben von T. H. Bindley, 8° Oxford 1894.

b) In der Schrift De spectaculis wird eine brennend gewordene Tagesfrage, ob der Christ die heidnischen Schauspiele besuchen dürfe, einer eindringenden Erörterung unterzogen und mit aller Entschiedenheit verneint. Sämtliche Arten dieser Spiele, Zirkusspiele, Gladiatorenkämpfe, Tierhetzen, Theater, Komödie sowohl wie Tragödie, und endlich die Wettkämpfe der Rennbahn und der Ringbahnen sind ihrem Geist und Ursprung nach götzendienerische Veranstaltungen, an welchen man nicht teilnehmen kann, ohne sich selbst des Götzendienstes schuldig zu machen (c. 4—13). Dazu kommt, und in diesem zweiten Teile seines Buches wird der Verfasser warm und feurig, daß der Besuch jener Spiele notwendig die Sittlichkeit gefährdet, indem er die wildesten Leidenschaften erregt (c. 14—30). Im letzten Kapitel (c. 30) schildert Tertullian in wahrhaft glühenden Farben das größte Schauspiel, welches die Welt je sehen wird, die Wiederkunft des Herrn oder das jüngste Gericht, und hier zeigt sich so recht greifbar die ganze Leidenschaftlichkeit seiner Natur, der ganze Haß seiner Seele gegen das Heidentum; „hier macht ihn der Zorn nicht bloß beredt,

[1] Monceaux (Hist. litt. de l'Afrique chrét. I 197) denkt an die Tage vor der Schlacht bei Lyon, Januar oder Februar 197.

sondern zum Dichter" [1] Das im ersten Teile der Schrift verwertete antiquarische Material ist hauptsächlich dem Werke Varros entlehnt, aus welchem auch das zweite Buch Ad nationes schöpfte (Abs. 4, a). Nöldechen glaubt, De spect. sei noch vor Ad nat., im Dezember 196, geschrieben worden. Weit mehr empfiehlt es sich, mit Monceaux De spect. um 200 anzusetzen.

Eine tüchtige Sonderausgabe der Schrift De spect. lieferte E. Klußmann, 8° Leipzig 1876. Vgl. E. Klußmann, Adnotationes criticae ad Tert. libr. De spect. (Progr.). 8° Rudolphopoli 1876. E. Nöldechen, Die Quellen Tertullians in seinem Buch von den Schauspielen. Ein Beitrag zum Verständnis der altchristl. Flugschrift: Philologus. Suppl.-Bd VI 2 (1894), 727—766. Ders., Tertullian und das Spielwesen, insbesondere der Zirkus. Nach Tertullians De spectaculis: Zeitschr. f. wissensch. Theol. XXXVII (1894) 91—125. Ders., Tertullian und der Agon, ein Beitrag zum Verständnis von Tertullians De spectaculis: Neue Jahrbücher für deutsche Theol. III (1894) 206—226. Ders., Tertullian und das Theater, nebst Anhang: Tertullian und das Amphitheater: Zeitschr. f. Kirchengesch. XV (1894—1895) 161—203. K. Werber, Tertullians Schrift De spectaculis in ihrem Verhältnis zu Varros Rerum divinarum libri (Progr.). 8° Teschen 1896. P. Wolf, Die Stellung der Christen zu den Schauspielen nach Tertullians Schrift De spectaculis (Inaug.-Diss.). 8° Wien 1897.

c) Die Schrift De oratione ist ähnlich wie die früher schon genannte Schrift De baptismo (Abs. 6, d) für Katechumenen bestimmt (benedicti, c. 1; vgl. De bapt. c. 20) und zwischen 200 und 206 verfaßt, als Tertullian bereits Presbyter war [2]. Dieselbe versucht zunächst das Gebet des Herrn zu erklären (c. 2—9), ergeht sich sodann in mannigfachen Belehrungen über das Gebet im allgemeinen (c. 10—28) und klingt aus in eine schwungvolle Darlegung der Kraft und Wirksamkeit des Gebetes (c. 29). Das Gebet des Herrn wird „der Inbegriff des ganzen Evangeliums" genannt (breviarium totius evangelii, c. 1).

De orat. auch bei Hurter, SS. Patr. opusc. sel. II², Oenip. 1879. W Haller, Das Herrngebet bei Tertullian. Ein Beitrag zur Geschichte und Auslegung des Vaterunsers: Zeitschr. f. prakt. Theol. XII (1890) 327 bis 354. E. Frhr. v. d. Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit. Eine geschichtliche Untersuchung, Leipzig 1901, 279—287: Die Traktate des Tertullian und des Cyprian über das Gebet.

d) Derselben Zeit, 200—206, sind noch mehrere andere Schriften zuzuweisen, zunächst die gleichfalls durch besondere Rücksichtnahme auf die Katechumenen gekennzeichnete Schrift De paenitentia (vgl. c. 6). Sie verbreitet sich über Buße, Bußgesinnung und Bußübung überhaupt und über zwei der alten Kirche eigentümliche Arten der Buße im besondern: Die Buße, welche ein Erwachsener vor Empfang der Taufe zu verrichten hatte (c. 4—6), und die sog. kanonische

---

[1] Ebert, Allgemeine Gesch. der Lit. des Mittelalters I², 46.

[2] Nöldechen (Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians 155) verlegte die Schrift in den Anfang des Jahres 197.

Buße, welcher der Getaufte bei Begehung einer besonders schweren Sünde (hauptsächlich Mord, Idololatrie und Fleischessünden) sich zu unterziehen hatte, bevor er rekonziliiert wurde (c. 7—12). Die Möglichkeit und Zulässigkeit dieser zweiten Buße will Tertullian nicht bestreiten; jedoch soll dieselbe nur ein einziges Mal gestattet sein (secunda, immo iam ultima spes, c. 7; paenitentia secunda et una, c. 9). Für die Geschichte des kirchlichen Bußwesens ist die Schrift von nicht geringer Wichtigkeit.

De paenit. auch bei Hurter a. a. O. V, Oenip. 1869. De paenit. und De pudic. wurden zusammen herausgegeben von E. Preuschen, Freiburg i. Br. 1891 (Sammlung ausgew. kirchen- und dogmengeschichtl. Quellenschr., Heft 2). Textkritisches bei J. van der Vliet, Ad Tertulliani De pudicitia et De paenitentia: Mnemosyne, N. S. XX (1892) 273—285. E. Preuschen, Tertullians Schriften De paenitentia und De pudicitia mit Rücksicht auf die Bußdisziplin untersucht (Inaug.-Diss.). 8⁰ Büdingen 1890.

e) Auf weibliche Katechumenen wird in den gegen den Frauenputz eifernden Büchern De cultu feminarum Bezug genommen (benedictae, II, 4 5 9 13). Diese zwei Bücher bilden nicht in der Weise ein Ganzes, daß das zweite eine Fortsetzung des ersten wäre. Vielmehr stellt das zweite Buch eine Neubearbeitung des Themas des ersten Buches dar, welch letzteres unvollendet geblieben ist und dem Verfasser selbst nicht genügt hat. Auch führt das erste Buch nur in codex Agobardinus die Aufschrift De cultu feminarum, während es in den andern Handschriften De habitu muliebri betitelt ist. Laut diesem ersten Buche würde sich für die Töchter Evas streng genommen das Bußgewand am besten eignen (c. 1). Die zum Putz dienenden Sachen und Geräte seien nach dem Buche Henoch diabolischer Herkunft, und zu demselben Ergebnisse gelange eine nähere Untersuchung des Putzes selbst, der Schmuckgegenstände (cultus, d. i. Gold, Silber, Edelgestein) und der Schönheitsmittel (ornatus). Die Untersuchung bricht jedoch ab, bevor sie zum Ziel gekommen ist. Im zweiten Buche wird sie wieder aufgenommen, und zwar so, daß zuerst von den Schönheitsmitteln (Schminke, auffallende Frisuren usw.) und sodann von den Schmuckgegenständen gehandelt wird. Fehlt es auch in diesem zweiten Buche, wie ja zu erwarten, nicht an Übertreibungen, so ist dasselbe doch dem ersten Buche gegenüber weit gemäßigter und milder [1]. Der Grundgedanke beider Bücher kam schon in dem Sendschreiben an die Märtyrer und noch energischer in der Schrift über die Schauspiele zum Ausdruck: alles Heidnische soll überwunden und abgetan werden, das Christentum soll das ganze Leben bis zu den geringsten Äußerlichkeiten regeln. Auf die Schrift über die

[1] Das Urteil Monceaux' (Hist. litt. de l'Afrique chrét. I 380), beide Bücher seien „de véritables pamphlets", tut nicht bloß dem zweiten, sondern auch dem ersten Buche unrecht.

Schauspiele wird in dem ersten Buche ausdrücklich zurückverwiesen (c. 8); beide Bücher fallen nach der Schrift über das Gebet (vgl. De orat. c. 20)[1].

Die Behauptung Nöldechens, in den Büchern von dem Putz der Frauen sei der Paedagogus des Klemens von Alexandrien benutzt, ist oben schon abgelehnt worden; s. § 46, 5, S. 41 45. Aber freilich treffen Klemens und Tertullian in ihren Ansichten über Kleidung und Schmuck mehrfach zusammen; vgl. etwa A. Bigelmair, Die Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben in vorkonstantinischer Zeit (Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar München, Nr 8), München 1902, 237 ff.

f) Die geistvolle Abhandlung De patientia ist nicht für die Katechumenen, sondern für den Verfasser selbst geschrieben. „Ich bekenne", hebt er an, „vor Gott dem Herrn, daß es ein recht verwegenes, um nicht zu sagen unverschämtes Erkühnen ist, wenn ich es unternehme, über die Geduld zu schreiben, eine Tugend, die zu üben ich, ein Mensch ohne jede gute Eigenschaft, gänzlich außer stande bin." Allein „es soll mir eine Art Trost sein, von dem zu reden, was ich nicht besitze, wie die Kranken, so lange sie der Gesundheit ermangeln, nicht aufhören können, von dem Werte der Gesundheit zu sprechen" (c. 1). Die Geduld hat ihren Ursprung in Gott, wie die Ungeduld vom Teufel stammt. Die Ungeduld ist die Mutter aller Sünden, die Geduld die Erfüllung des Gesetzes. In herrlichen Worten wird die hehre Himmelstochter gegen Ende (c. 15) ihrer äußeren Erscheinung nach beschrieben und in ihrem Bilde zugleich das Ideal eines Christen gezeichnet. Auch der verhältnismäßig recht sanfte und gefällige Ton der Darstellung macht dem Ringen des Verfassers nach Selbstbeherrschung alle Ehre. Es war zwischen 200 und 206, als er schrieb.

De pat. auch bei Hurter, SS. Patr. opusc. sel. IV, Oenip. 1868.

g) Um dieselbe Zeit hat Tertullian eine Schrift an seine Frau gerichtet, die zwei Bücher Ad uxorem. In Form eines testamentarischen Vermächtnisses an seine allerliebste Mitdienerin im Herrn, einer Form also, welche niemand verletzen konnte, wollte er sich über die Frage nach der Erlaubtheit einer zweiten Ehe äußern. Er bittet seine Frau, für den Fall, daß er vor ihr abberufen werde, Witwe zu bleiben oder aber, wie das zweite Buch ergänzend beifügt, doch nur einen Christen und keinen Heiden zu heiraten. Mischehen zwischen Christen und Heiden seien unbedingt zu verwerfen. Die zweite Ehe sei zwar nicht schlechthin verboten, wohl aber auf das dringendste zu widerraten, wie ja auch die kirchliche Disziplin denjenigen, welche wieder heiraten, gewisse Ehren versage (I, 7).

---

[1] Irrtümlich verwies Nöldechen (Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians 155) die beiden Bücher in die Jahre 196—197.

h) Keine der bisher aufgeführten praktisch-aszetischen Schriften zeigt montanistische Färbung. Die beiden zuletzt genannten stehen indessen schon dicht an der Grenze einer neuen Zeit. Das 207 erschienene erste Buch gegen Marzion beruft sich bereits auf den Parakleten und dessen Verwerfungsurteil über die zweite Ehe (Adv. Marc. I, 29). Einige Jahre später, etwa 210 oder 211, hat Tertullian in der Schrift De exhortatione castitatis die Frage der zweiten Ehe einer erneuten Behandlung unterzogen[1]. Er sucht einen kürzlich verwitweten Freund von einer neuen Heirat abzuhalten und setzt die zweite Ehe geradezu der Hurerei gleich (c. 9: non aliud dicendum erit secundum matrimonium quam species stupri). Hatte er sich früher gebeugt vor den Worten des Apostels 1 Kor 7, 39, so weiß er denselben jetzt seine eigene Meinung aufzuzwingen oder die Lehre der neuen Propheten (vgl. c. 10: per sanctam prophetidem Priscam ita evangelizatur).

i) Denselben Jahren entstammt wohl auch die Schrift De virginibus velandis, welche die These vertritt, die Jungfrauen müßten von dem Zeitpunkte an, da sie das Kindesalter überschritten haben, stets den Schleier tragen. Es war nichts Neues, was Tertullian verlangte. Er hatte auch schon in der Schrift De oratione (c. 20—22) und wiederum in der Schrift De cultu feminarum (II, 7) die Verschleierung der Frauen und Jungfrauen als eine Forderung christlicher Sittsamkeit hingestellt. Inzwischen aber war aus der Schleierfrage ein Schleierstreit geworden, welcher die Christenheit zu Karthago in zwei Lager, im wesentlichen Katholiken und Montanisten, spaltete und, vermutlich nicht ohne Zutun der karthaginiensischen Gemeinde, auch andere Kirchen beschäftigte (vgl. De virg. vel. c. 1). Welche Bedeutung Tertullian dem anscheinend so geringfügigen Gegenstande beimaß, läßt sich daraus erschließen, daß er zuerst in griechischer Sprache seine Meinung verteidigte und sodann die vorliegende lateinische Schrift folgen ließ (ebd.). Er führt denn auch eine heftige und ungestüme Sprache, ist voll Argwohn und Mißtrauen gegen alle Andersdenkenden und verfolgt insbesondere den Klerus mit sarkastischen Worten und spitzen Reden. Nichtsdestoweniger steht er, hier wie in De exhort. cast., noch innerhalb der Kirche; eine förmliche Trennung zwischen Katholiken und Montanisten hat noch nicht stattgefunden; die beiden Parteien leben noch in gottesdienstlicher Gemeinschaft.

Über den Inhalt s. auch Rolffs, Urkunden aus dem antimontanistischen Kampfe des Abendlandes, Leipzig 1895, 74 ff.

k) Die Abhandlung De corona wird jetzt allgemein ins Jahr 211 gesetzt. Es muß die nach dem Tode des Kaisers Septimius

[1] Nach Nöldechen (a. a. O. 157) soll De exhort. cast. erst nach 217 fallen.

Severus (4. Februar 211) von seinen Söhnen dem Heere bewilligte Geldspende gewesen sein, zu deren Empfang ein christlicher Soldat mit dem Kranze in der Hand statt, wie die Sitte es erforderte, auf dem Kopf erschien. Um die Ursache befragt, bekannte er sich als Christen und ward degradiert und eingekerkert. Die Sache erregte Aufsehen; sie konnte nach langer Friedenszeit Anlaß zu einer neuen Christenverfolgung geben. Viele Christen mißbilligten das Verhalten des Soldaten als unnötige Provokation. Tertullian hingegen feiert denselben als einen in Gott ruhmreichen Krieger (c. 1). Einen Kranz auf den Kopf zu setzen, sei nicht bloß etwas Unnatürliches, sondern auch, wie das Buch des Klaudius Saturninus De coronis beweise, etwas spezifisch Heidnisches (c. 7). Überhaupt aber sei der Kriegsdienst mit dem Christenglauben nicht vereinbar; kein Christ dürfe Soldat werden; bekehre sich aber ein Soldat, so müsse er seinen Dienst aufgeben oder sich willig in die Notwendigkeit des Martyriums fügen (c. 11).

Diese Abhandlung enthält die ersten offenen Angriffe Tertullians auf den katholischen Klerus (c. 1: novi et pastores eorum in pace leones, in proelio cervos).

F. Chanvillard, Le „De corona militis" de Tertullien et la pensée de l'église: L'Université cathol., N. S. XXII (1899) 22—53. Vgl. Bigelmair, Die Beteiligung der Christen usw. 164—201: „Die Stellung der Christen zum Militärdienst."

l) Die Frage nach der Erlaubtheit des Militärdienstes wird noch einmal aufgegriffen in der Schrift De idololatria, deren chronologische Stellung allerdings sehr zweifelhaft ist. Sicher ist sie nach der Schrift De spectaculis ausgegeben worden (s. c. 13), wahrscheinlich erst viele Jahre später, weil sie zwar nicht direkt den Parakleten heranzieht, aber ganz und gar von montanistischem Geiste durchtränkt ist[1]. Mit schreiender Einseitigkeit, in schneidenden, bald zorn- bald hohnerfüllten Worten wird hier das Tun und Lassen der Christen inmitten der heidnischen Welt nach dem Grundsatze geregelt: Keine Gemeinschaft mit dem Götzendienste! Außerordentlich zahlreich seien „die Klippen und Buchten, die Untiefen und Engen des Götzendienstes, zwischen denen der Glaube hindurchsteuern muß, die Segel vom Hauche Gottes geschwellt" (c. 24). Nicht bloß die Anfertigung von Götzenbildern usw., auch die Künste, welche bei dem Bau und der Ausschmückung der Tempel u. dgl. irgendwie dem Götzendienste Vorschub leisten, auch die Professionen des Astrologen

[1] Nöldechen (Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians 155) rückte De idol. bis in den April 197 hinauf. Monceaux (Hist. litt. de l'Afrique chrét. I 206) weist die Schrift dem Jahre 211 oder 212 zu und glaubt in den Worten c. 19: „at nunc de isto quaeritur an fidelis ad militiam converti possit", eine Anspielung auf De corona (c. 11) erkennen zu dürfen.

und des Mathematikers, des Schulmeisters und des Lehrers der Literatur, auch fast alle Staatsämter und die militärische Laufbahn seien dem Christentum verwehrt. Jede Einrede sei nichtig. Der Christ hat gelernt, das Leben zu verachten, um wie viel mehr den Lebensunterhalt (didicit non respicere vitam, quanto magis victum, c. 12)!

m) Es erübrigen noch einige Schriften, welche erst nach dem Ausscheiden Tertullians aus der katholischen Gemeinde verfaßt worden sind, montanistische Streit- oder vielmehr Schmähschriften. Diesen Reigen eröffnet das einem Freunde des Verfassers namens Fabius gewidmete Büchlein De fuga in persecutione, welches an De corona anknüpft und ein dort (c. 1) gegebenes Versprechen einlöst, etwa aus dem Jahre 213[1]. Im Ausdruck immerhin noch zurückhaltend, ist es in der Sache um so schroffer. Die Flucht in der Verfolgung widerstreite durchaus dem Willen Gottes, weil ja Gott selbst es sei, welcher die Verfolgung verhänge. Noch unzulässiger als zu fliehen sei es, sich Sicherheit zu erkaufen. Als Katholik hatte Tertullian die Flucht in der Verfolgung gutgeheißen (De pat. c. 13; Ad ux. I, 3).

n) In der Schrift De monogamia, welche dem Jahre 217 angehören mag, jedenfalls beträchtlich später fällt als De fuga[2], spiegelt sich deutlich die steigende Erbitterung zwischen der katholischen und der montanistischen Gemeinde. Gleich zu Eingang wird in scharfer Antithese dem Montanismus die rechte Mittelstellung angewiesen zwischen den Häretikern, welche die Ehe überhaupt verdammen, und den „Psychikern" oder Katholiken (im Gegensatze zu den „Pneumatikern" oder Montanisten), welche die wiederholte Ehe gestatten. „Wir kennen nur eine Ehe wie nur einen Gott" (unum matrimonium novimus sicut unum Deum, c. 1). „Wir stellen die zweite Ehe als unerlaubt neben den Ehebruch" (secundas nuptias ut illicitas iuxta adulterium iudicamus, c. 15). Ähnlich hatte sich Tertullian auch schon in der Schrift De exhortatione castitatis geäußert. Vielleicht ist es ein literarischer Angriff auf die montanistische Anschauung gewesen, welcher ihn zu einer neuen Schrift über die zweite Ehe veranlaßte.

Rolffs, Urkunden usw. 50—109: „Tertullians Gegner in De monogamia." Tertullian, behauptet Rolffs, bekämpfe eine antimontanistische Schrift, welche von Hippolytus von Rom verfaßt sei und auszugsweise bei Epiph., Haer. 48, 1—13, noch vorliege. Hat wirklich eine antimontanistische Schrift den Anstoß zu De monog. gegeben, so sind wir doch nicht in der Lage,

[1] Nach Nöldechen (a. a. O. 156) und Schmidt (im Rhein. Mus. f. Philol., N. F. XLVI 98) aus dem Ende des Jahres 212.

[2] Nach De monog. c. 3 sind seit der Abfassung des ersten Korintherbriefes des hl. Paulus etwa 160 Jahre verflossen.

diese Schrift mit der bei Epiphanius exzerpierten Schrift zu identifizieren, und auch nicht berechtigt, diese Schrift Hippolytus zuzuweisen. Vgl. Bd I 527 f.

o) Die Schrift De ieiunio adversus psychicos, welche bereits auf De monogamia zurückblickt (s. c. 1), soll eine Verteidigung der montanistischen Fastenpraxis sein. Die Kluft zwischen Tertullian und den Katholiken hat sich noch erweitert. Nur Gefräßigkeit kann der Beweggrund für den Widerspruch der Psychiker gegen die montanistischen Neuerungen sein (c. 1). Schlimmer als die Heiden sind die ihren Lüsten frönenden Psychiker (c. 16). Für die Geschichte des Fastenwesens bietet die Schrift mannigfaches Interesse.

Rolffs, Urkunden usw. 5—49: „Tertullians Gegner in De ieiunio." Auch diese Schrift soll nach Rolffs die Antwort auf eine antimontanistische Streitschrift sein, welche aus der römischen Kirche hervorgegangen sei und vermutlich aus der Feder des Papstes Kallistus stamme. Ebenso auch K. J. Neumann, Hippolytus von Rom in seiner Stellung zu Staat und Welt Abt. I, Leipzig 1902, 122—124. Wahrscheinlich ist nur soviel, daß Tertullian eine schriftliche Vorlage hatte, welche im Gegensatze zu der montanistischen die kirchliche Fastenpraxis vertrat.

p) Eine noch jüngere Schrift, De pudicitia, aus den Jahren 217—222, wohl die letzte aller uns erhaltenen Schriften Tertullians, richtet sich gegen eine Verordnung des Papstes Kallistus, nach welcher die Sünden des Ehebruchs und der Hurerei denjenigen, welche die kanonische Buße geleistet hatten, vergeben werden sollten (vgl. die spöttischen, aber gleichwohl sehr bemerkenswerten Worte c. 1: audio etiam edictum esse propositum, et quidem peremptorium. Pontifex scilicet Maximus, quod est episcopus episcoporum, edicit etc.) Mit diesem Edikte wurde eine Streitfrage zwischen Katholiken und Montanisten entschieden, welche von ungleich größerer Bedeutung war als die Verschiedenheit der Fastenpraxis oder der Widerspruch in Beurteilung der zweiten Ehe, die Frage nach der von Christus der Kirche verliehenen Gewalt. Tertullian erhebt bittere Klage über den Verfall aller Tugend und guten Sitte, behauptet weiterhin, es gebe vergebbare und unvergebbare Sünden (peccata remissibilia und irremissibilia, c. 2) und sucht nun in ebenso gezwungener und gewalttätiger wie erregter und leidenschaftlicher Argumentation darzutun, daß die Kirche kein Recht und keine Macht habe, Ehebruch und Hurerei, welche er für gleich schwere Sünden hält (c. 4), jemals nachzulassen. Der Hauptwert der Schrift liegt in den Mitteilungen über das Edikt des Papstes Kallistus, von welchem weiter unten noch die Rede sein soll.

Die Schrift ist wiederholt in Verbindung mit der Schrift De paenitentia, mit welcher sie in engem Zusammenhange, freilich auch in grellem Widerspruche steht, herausgegeben und bearbeitet worden (s. vorhin unter d). Eine Textkonjektur zu De pudic. c. 3 bei C. Weyman (Zu lateinischen Schriftstellern) in den Abhandlungen aus dem Gebiet der klass. Altertumswissenschaft, W. v. Christ zum 60. Geburtstag dargebracht, München 1891, 151.

Vgl. auch Rolffs, Das Indulgenz-Edikt des römischen Bischofs Kallist, kritisch untersucht und rekonstruiert. 8° Leipzig 1893. G. Esser, Tertullians De pudicitia cap. 21 und der Primat des römischen Bischofs: Der Katholik 1902, II 193—220 (gleichfalls über das Edikt Kallists).

8. Die Schriften De anima und De pallio. — Zwei Schriften erfordern eine gesonderte Besprechung, weil sie sich keiner der vorhin unterschiedenen Schriftengruppen einfügen lassen: De anima und De pallio.

a) De anima, dem Umfange nach größer als irgend eine andere der überlieferten Schriften Tertullians, mit alleiniger Ausnahme des Werkes gegen Marzion, ist auch inhaltlich ausgezeichnet durch die Selbständigkeit des Gedankens, die Fülle der Gelehrsamkeit und die Sachlichkeit der Erörterung. Es ist die erste christliche Psychologie, nicht sowohl ein philosophisches als vielmehr ein theologisches Lehrbuch, dazu bestimmt, die der Offenbarung entsprechende Lehre von der Seele zu entwickeln und gegenüber der Zeitphilosophie bzw. der im Gewande der Philosophie auftretenden Häresie, der Gnosis, zu verteidigen (s. die Einleitung c. 1—3). Die Abfassung pflegt um 210 angesetzt zu werden. Das Werk knüpft nämlich an das verloren gegangene Buch De censu animae adversus Hermogenem an (s. c. 1), bekennt sich wiederholt zu dem Glauben an die neue Prophetie (c. 9 45 58), verweist auf das Martyrium der hl. Perpetua am 7 März 202 oder 203 (c. 55) und zitiert auch schon das zweite der fünf Bücher gegen Marzion (c. 21). Das vierbändige Werk des Mediziners Soranus von Ephesus, zur Zeit Trajans, über die Seele ward als Quelle benutzt (c. 6); auch manche andere klassische Autoren, insbesondere berühmte Namen der Geschichte der Medizin, werden angezogen.

Der reiche Stoff ist in drei Abschnitte gegliedert, von welchen der erste (c. 4—22) das Wesen der Seele und ihre verschiedenen Kräfte betrifft. Ohne die Immaterialität der Seele leugnen zu wollen, glaubt Tertullian eine gewisse Körperlichkeit derselben behaupten zu müssen (animae corpus asserimus propriae qualitatis et sui generis, c. 9). Er will damit in erster Linie ihre Realität und Substantialität sicherstellen, zugleich aber doch auch ihr Wesen als ein ausgedehntes, wiewohl einheitliches Ganzes kennzeichnen. Ein rein geistiges Sein hat er nicht fassen können[1]. Die Einheit der Seele und ihres Lebens hat er um so nachdrücklicher betont. Der zweite Abschnitt (c. 23—41) behandelt die Frage nach der Entstehung der einzelnen Seelen, widerlegt die Theorien von der Präexistenz der Seelen und der Seelenwanderung und vertritt im Gegensatze zum Kreatianismus den Genera-

---

[1] Vgl. De carne Christi c. 11: omne quod est corpus est sui generis; nihil est incorporale nisi quod non est. Adv. Praxean c. 7: quis enim negabit Deum corpus esse etsi Deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie.

tianismus oder Traduzianismus in krassester Form. Im Zeugungsakte soll der Mensch seine ganze Natur, nach Leib und Seele, reproduzieren, insofern sich ein leiblicher und ein seelischer Same unterscheiden lasse, welche aber untrennbar miteinander verbunden seien (c. 27). Auf diesem Wege glaubt Tertullian das Rätsel des Überganges der Erbsünde (vitium originis) lösen zu können. Der dritte Abschnitt (c. 42 bis 58) spricht von dem Tode, dem Schlafe, dem Traumleben, dem Zustande und dem Aufenthaltsorte der Seele nach dem Tode. Alle Seelen sollen, nachdem sie den Leib verlassen, in die Unterwelt fahren, um dort auf die Auferstehung des Leibes zu warten. Der Himmel wird erst mit dem Untergange der Erde erschlossen; nur das Martyrium kann sofort nach dem Tode das Paradies öffnen. Aber schon in der Unterwelt werden die einen belohnt, die andern bestraft (et supplicia iam illic et refrigeria, c. 58).

Zusammenfassend urteilt Esser: „Sind die Lösungen Tertullians auch nicht überall glückliche, findet sich auch manches Unerfreuliche, so wird man darüber die positiven Resultate seiner Forschung nicht übersehen dürfen. Klar tritt vor allem die Einheit der Seele und ihres Lebens und die Einheit der menschlichen Natur hervor. Dies sind die beiden Angelpunkte seiner Psychologie, und mit großem Geschick hat er dieselben zu verteidigen gewußt. Viel glücklicher würden seine Resultate in mancher Hinsicht sein, wenn es ihm vergönnt gewesen wäre, sich von dem stoischen Realismus loszumachen und sich zu der Erkenntnis eines geistigen Seins emporzuschwingen, welchem er, von der Wahrheit getrieben, immer nahe kommt, um dann, in banger Scheu vor gnostischem Idealismus, sich wieder von ihm zu entfernen. Das große Verdienst Tertullians bleibt bestehen, auch wenn man die Mängel und Einseitigkeit seiner Forschung und die Halbheiten anerkennt, welche ihm, der mitten in den Kampf hineingestellt war, bei seiner Polemik entschlüpften!“ [1]

Essers Schrift über die Seelenlehre Tertullians, 8° Paderborn 1893, ist ein ebenso gründlicher wie reichhaltiger Kommentar zu De anima. Die Stellen, welche Tertullian aus Soranus von Ephesus herübernahm, hat H. Diels, Doxographi Graeci, Berol. 1879, 203 ff, auszuscheiden versucht. Einen Beitrag zur Quellenkritik des Werkes (c. 49) gab auch E. Rohde in dem zweiten Teile seines Aufsatzes über die sardinische Sage von den Neunschläfern: Rhein. Museum f. Philol., N. F. XXXV und XXXVII, wieder abgedruckt in Rohdes Kleinen Schriften II, Tübingen u. Leipzig 1901, Nr 28.

b) De pallio, die kleinste aller Schriften Tertullians, ist „ein Probestück seines Genies, zu zeigen, wie er über das Bedeutungsloseste viel sagen könne“ [2]. Aus unbekanntem Anlasse hatte er die Toga, den Mantel des civis Romanus, mit dem Pallium, dem internationalen

[1] Esser, Die Seelenlehre Tertullians 232 f.
[2] Möhler-Reithmayr, Patrologie I 734.

Gewande der Wissenschaft und der Philosophie[1], vertauscht. In Karthago spottete man über diese neue Seltsamkeit des berühmt gewordenen Mannes. Er aber rechtfertigt seinen Kleiderwechsel in einem eigenen Schriftchen, sprühend von geistreichem Humor wie von bitterem Sarkasmus, wegen der Masse von Anspielungen auf Zeit und Umgebung freilich auch außergewöhnlich dunkel und schwierig[2]. Wandel und Wechsel herrsche allenthalben, in der Natur wie in der Menschenwelt. Das Pallium zu verwerfen, weil es griechisch sei, hätten die Römer kein Recht, da es ihnen längst zum Bedürfnis geworden, die Griechen nachzuahmen. Schon der Bequemlichkeit halber verdiene das Pallium vor der lästigen Toga den Vorzug; außerdem sei es das Kleid derjenigen, welche Bildung verbreiten und die Sitten bessern, und jetzt verberge sich unter dem Pallium gar die höchste, die christliche Weisheit: „Freue dich, Pallium, und frohlocke," so schließt das Schriftchen, „eine bessere Philosophie hat dich in ihren Dienst genommen, seitdem du angefangen hast, den Christen zu kleiden" (c. 6).

Aus diesen Schlußworten zu folgern, der Wechsel der Tracht sei mit dem Übertritte Tertullians zum Christentume oder mit der „Übernahme des Lehramtes" in Verbindung zu bringen[3], geht nicht an. Seine Entstehungszeit hat das Schriftchen selbst ziemlich genau fixiert. Unter der „praesentis imperii triplex virtus" (c. 2) können doch wohl nur die Jahre 209—211 verstanden sein, in welchen man drei Augusti oder Imperatoren hatte, Severus, Geta und Karakalla. Von chronologischem Gesichtspunkte aus würde sich daher viel eher die Vermutung empfehlen, die Ablegung der Toga sei der Zeit und der Ursache nach mit der Trennung Tertullians von der Gemeinschaft der Kirche zusammengefallen[4]. In dem Texte des Schriftchens aber sucht diese Vermutung vergeblich nach irgendwelchem Stützpunkte, weil in keinerlei Weise auf den Montanismus Bezug genommen wird.

Eine treffliche Sonderausgabe des Schriftchens lieferte namentlich Cl. Salmasius, 8° Paris 1622 und Leiden 1656. H. Kellner, Tertullians Ab-

---

[1] „Das Pallium war in der Tat ein sehr einfaches, wenn auch nicht gerade sehr praktisches Kleidungsstück. Es war dreimal so lang als breit und wurde in folgender Weise angelegt: ein Drittel des Tuches wurde auf die linke Schulter gelegt, so zwar, daß ein Teil vorn über den linken Arm herabfiel; die übrigen zwei Drittel wurden hinter dem Rücken herumgezogen, mit der rechten Hand gefaßt und nun wieder vorn nach der linken Seite herumgeworfen" (J. Wilpert, Die Gewandung der Christen in den ersten Jahrhunderten, Köln 1898 [Dritte Vereinsschrift der Görres-Gesellschaft für 1898], 10).

[2] Norden (Die antike Kunstprosa, Leipzig 1898, II 615) nennt De pallio „die schwierigste Schrift in lateinischer Sprache", welche er gelesen habe.

[3] So Kellner in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon XI² 1398.

[4] So Hauck, Tertullians Leben und Schriften 381; Monceaux, Hist. litt. de l'Afrique chrét. I 405.

handlung De pallio und das Jahr seines Übertrittes zum Christentum: Theol. Quartalschrift LII (1870) 547—566. G. Boissier, Le traité du Manteau de Tertullien: Revue des deux mondes XCIV (1889) 57—78; wieder abgedruckt bei Boissier, La fin du paganisme I, Paris 1891 (3 éd. 1898), 259—304.

9. Verloren gegangene Schriften. — Über verloren gegangene Schriften Tertullians liegen folgende Zeugnisse vor.

a) Drei in lateinischer Sprache erhaltene Schriften sind, wie Tertullian selbst bezeugt, auch in griechischer Bearbeitung ausgegeben worden: De spectaculis (vgl. De corona c. 6: sed et huic materiae propter suaviludios nostros[1] Graeco quoque stilo satisfecimus), De baptismo bzw. über die Ungültigkeit der Ketzertaufe (vgl. De bapt. c. 15: sed de isto plenius iam nobis in Graeco digestum est), De virginibus velandis (vgl. De virg. vel. c. 1: proprium iam negotium passus meae opinionis[2] Latine quoque ostendam virgines nostras velari oportere). Diese griechischen Texte sind dem Untergange anheimgefallen. Wahrscheinlich war auch ein gleichfalls zu Grunde gegangenes Werk über die Ekstase, von welchem wir durch Hieronymus Kunde erhalten (s. unten c), in griechischer Sprache geschrieben.

b) Außerdem hat Tertullian nach eigener Angabe Schriften veröffentlicht: De spe fidelium, De paradiso, Adversus Apelleiacos (?), De censu animae adversus Hermogenem, De fato, soviel wir wissen, alle in lateinischer Sprache.

In der Schrift De spe fidelium will Tertullian dargetan haben, daß die Weissagungen der Propheten über die Wiederherstellung Judäas (de restitutione Iudaeae), welche die Juden buchstäblich verstanden, allegorisch zu deuten und auf Christus und die Kirche zu beziehen seien (Adv Marc. III, 24). Nach Mitteilungen des hl. Hieronymus (De vir. ill. c. 18; Comm. in Ez ad 36, 1 ff; vgl. Comm. in Is XVIII praef.) ist Tertullian in der Schrift De spe fidelium für den Chiliasmus eingetreten. Auch an der Stelle, an welcher er selbst der Schrift gedenkt (Adv. Marc. III, 24), hat Tertullian dem Chiliasmus das Wort geredet. Ob die Schrift der montanistischen Lebensperiode des Verfassers angehöre, muß dahingestellt bleiben[3], wenngleich es bekannt ist, daß die Montanisten in ausschweifender Weise chiliastischen Träumereien huldigten. Im 9. Jahrhundert ist die Schrift

---

[1] „Mit Rücksicht auf unsere Schauspielliebhaber", welche vermutlich griechisch zu konversieren gewohnt waren.

[2] „Nachdem ich mit meiner Ansicht bereits mein gewöhnliches Schicksal erfahren habe", jedenfalls das Schicksal, wenig Gehör zu finden.

[3] Nöldechen (Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians 156) läßt sie zwischen 207 und 210, Monceaux (Hist. litt. de l'Afrique chrét. I 208) zwischen 200 und 206 verfaßt sein.

noch vorhanden gewesen; sie hat einst in dem mehrgenannten codex Agobardinus gestanden [1].

Auch De paradiso hat in früherer Zeit in codex Agobardinus eine Stelle gehabt, und zwar unmittelbar hinter De spe fidelium, vermutlich mit Rücksicht auf die Verwandtschaft des Inhalts. Die kleine Schrift (libellus, De anima c. 55) beleuchtete sämtliche Fragen, welche das Paradies betreffen (Adv Marc. V, 12), und vertrat insbesondere auch den Satz, daß alle Seelen, ausgenommen die Seelen der Märtyrer, „bis zum Tage des Herrn" in der Unterwelt verbleiben müßten, eine Lehre, die dem Verfasser überhaupt geläufig ist (s. De resurr. carnis c. 43). Vielleicht haben De spe fidelium und De paradiso auch hinsichtlich der Zeit der Abfassung einander nahe gestanden.

Die Anhänger des Gnostikers Apelles, welcher den Dualismus seines Lehrers Marzion preisgab, um sich dem Monismus zuzuwenden, pflegten zu behaupten, nicht Gott, sondern ein hervorragender Engel, welcher mit dem Geiste und dem Willen und der Macht Christi ausgerüstet gewesen sei, habe diese Welt eingerichtet, nach Herstellung derselben aber der Reue Raum gegeben. „Et hoc", bemerkt dazu Tertullian, „suo loco tractavimus; nam est nobis ad illos libellus, an qui spiritum et voluntatem et virtutem Christi habuerit ad ea opera, dignum aliquid paenitentia fecerit" (De carne Christi c. 8). Die Aufschrift des „libellus" läßt sich diesen Worten nicht entnehmen; weil jedoch Tertullian von „Apelleiaci" spricht, so vermutet man den Titel Adversus Apelleiacos. Harnack hat es wahrscheinlich zu machen gesucht, daß eine alte Interpolation in der Schrift des hl. Augustinus De haeresibus (c. 24), über Apelles und seine Seherin Philumene, als Fragment der Schrift Adversus Apelleiacos anzusehen sei [2]. Von Apelles und seiner Philumene war auch schon in dem Buche De praescriptione (c. 6 30) die Rede.

Gegen Hermogenes hat Tertullian außer der früher schon besprochenen, die Annahme einer ewigen Materie bekämpfenden Schrift Adversus Hermogenem (Abs. 6, b) noch eine zweite Schrift gerichtet: De censu animae, d. i. über den Ursprung der Seele (De anima c. 1). Dieselbe sollte die Behauptungen zurückweisen, die Seele sei aus der Materie entstanden und das Böse im Menschen sei Naturnotwendigkeit. Das Buch De anima ist reich an Rückblicken auf De censu animae (s. c. 1 3 11 21 22 24).

Die verschiedenartige Entwicklung und Entfaltung der Seelenkräfte in den einzelnen Menschen ist laut Tertullian durch mannigfache äußere Umstände bedingt. Dazu gehören, schreibt er, unter

[1] S. den ersten Bd der Wiener Ausgabe der Werke Tertullians (1890) praef. VII.

[2] Harnack, Unbeachtete und neue Quellen zur Kenntnis des Häretikers Apelles: Texte und Untersuchungen usw. XX, N. F. V 3 (1900), 99 f.

andern „nach unserer Lehre Gott der Herr und sein Feind, der Teufel, nach der gemeinen Meinung hingegen das Geschick und Verhängnis der Vorsehung und die Willkür des Glückes und des Zufalls (et providentiae fatum et necessitas et fortunae et arbitrii libertas). Auch die Philosophen unterscheiden diese Dinge, und wir haben uns bereits vorgenommen, dieselben vom Standpunkte des Glaubens aus unter besonderem Titel zu behandeln" (et nos secundum fidem disserenda suo iam vovimus titulo, De anima c. 20). Wie man sieht, redet Tertullian von einer erst in Aussicht genommenen Schrift und die beabsichtigte Fassung des Titels läßt er auch nicht klar erkennen. Nun zitiert aber ein lateinischer Profanschriftsteller des 6. Jahrhunderts, der Afrikaner Fabius Planciades Fulgentius[1], einige Worte aus einem Buche Tertullians De fato (Tertullianus in libro quem de fato scripsit ita ait etc.), und zu Zweifeln an der Echtheit geben diese Worte keinen Anlaß[2].

c) Weitere verloren gegangene Schriften Tertullians lernen wir durch Hieronymus kennen: *Περὶ ἐκστάσεως* libri VII, Ad amicum philosophum (de angustiis nuptiarum), De Aaron vestibus und wahrscheinlich auch De circumcisione und De mundis atque immundis animalibus.

In seinem Schriftstellerkataloge (c. 53) nennt Hieronymus unter den montanistischen Schriften Tertullians „De ecstasi libros sex et septimum quem adversus Apollonium composuit" Vorher, in dem Artikel über Apollonius (c. 40), hatte er gesagt: „Tertullianus sex voluminibus adversus ecclesiam editis quae scripsit *περὶ ἐκστάσεως* septimum proprie adversus Apollonium elaboravit, in quo omnia quae ille arguit conatur defendere." Und in der Notiz über Melito von Sardes (c. 24) war schon bemerkt worden: „Huius elegans et declamatorium ingenium Tertullianus in septem libris quos scripsit adversus ecclesiam pro Montano cavillatur dicens eum a plerisque nostrorum prophetam putari." Das Werk umfaßte also ursprünglich sechs Bücher, ward aber nachträglich, als die Schrift des Kleinasiaten Apollonius gegen die Montanisten[3] zu des Verfassers Kenntnis gelangte, noch um ein siebtes Buch erweitert. Im Vordergrunde der Erörterung stand, wie der Titel zeigt, das ekstatische Reden der montanistischen Propheten, also eben die Frage, welche von Anfang an den Hauptgegenstand der wissenschaftlichen Verhandlungen zwischen den Freun-

---

[1] Nach R. Helm (im Rhein. Mus. f. Philol., N. F LIV [1899] 111—134) soll übrigens dieser Profanschriftsteller identisch sein mit dem Kirchenschriftsteller und Bischof Fulgentius von Ruspe.

[2] S. den Wortlaut des Zitats in Oehlers größerer Ausgabe der Werke Tertullians II 745; bei R. Helm, Fulgentii Fabii Planciadis v. c. opera, Lipsiae 1898, 116.

[3] Vgl. über diese Schrift Bd I 525.

den und den Feinden der neuen Prophetie gebildet hatte[1]. Eigentümlicherweise lautet der Titel bei Hieronymus bald De ecstasi bald περὶ ἐκστάσεως, wahrscheinlich ein Hinweis darauf, daß das Werk in griechischer Sprache geschrieben war, wie es ja auch zunächst und zumeist mit griechisch redenden Autoren, Melito[2], Apollonius und andern, die Waffen zu kreuzen hatte. Jedenfalls gehört es einer Zeit an, da Tertullian schon voll und ganz sich für den Montanismus entschieden und wohl auch äußerlich von der Gemeinschaft der Kirche sich losgesagt hatte. Im Jahre 213 etwa[3] mag es veröffentlicht worden sein, vielleicht gerade zu dem Zwecke, den förmlichen Austritt des Verfassers aus der katholischen Gemeinde zu rechtfertigen. Außer Hieronymus scheint auch der Verfasser des „Praedestinatus" (I, 26 86) Kenntnis des Werkes besessen zu haben.

In einem Briefe an die Jungfrau Eustochium (Ep. 22, 22) verweist Hieronymus bezüglich der Nöten des Ehestandes, „de angustiis nuptiarum", auf verschiedene Schriften Tertullians: „legas Tertullianum ad amicum philosophum et de virginitate alios libellos" Unter diesen „libelli de virginitate" sind wohl die Schriften über die zweite Ehe, Ad uxorem, De exhortatione castitatis, De monogamia, vielleicht auch De virginibus velandis verstanden. Über den „libellus ad amicum philosophum" erteilt Hieronymus an anderer Stelle (Adv. Iovin. I, 13) nähere Auskunft, indem er sagt: „non est huius loci nuptiarum angustias describere certe et Tertullianus cum esset adhuc adolescens lusit in hac materia" Es muß sich also wohl um eine in leichtem, scherzhaftem Tone gehaltene Jugendschrift Tertullians handeln. Man möchte dieselbe in die heidnischen Tage des Verfassers zurückdatieren[4].

Der Schrift über die Kleider Aarons gedenkt Hieronymus in einem Briefe an Fabiola (Ep. 64, 23) mit den Worten: „fertur in indice Septimii Tertulliani liber de Aaron vestibus qui interim usque ad hunc diem a me non est repertus" Hieronymus kannte die Schrift

---

[1] Vgl. Bd I 523.

[2] Über die Beteiligung Melitos an dem Streite über die neue Prophetie vgl. Bd I 550 f.

[3] Nach Nöldechen (Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians 157) ist das Werk zwischen 213 und 217 ans Licht getreten, nach Rolffs (Urkunden aus dem antimontanistischen Kampfe des Abendlandes 94) „frühestens 213, wahrscheinlicher aber nicht vor 214", nach Monceaux (Hist. litt. de l'Afrique chrét. I 209) nach 213. Rolffs behauptet weiterhin, das Werk De ecstasi habe den Anlaß gegeben zu der antimontanistischen Schrift, welche Epiph., Haer. 48, 1—13, benutzte, während diese Schrift hinwiederum von Tertullian in seiner Schrift De monogamia bekämpft worden sei; vgl. vorhin Abs. 7, n.

[4] Die Vermutung Vallarsis (S. Hier. opp. II[2], 259), Hieronymus spreche von einem „poema aliquod" oder von einer in Versen abgefaßten Schrift, hat an dem Worte „lusit" keine ausreichende Stütze. Mit Recht aber betont Vallarsi, Hieronymus könne nicht die Schrift De exhortatione castitatis im Auge haben, wie freilich auch noch Kellner (in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon XI[2] 1402) meint.

also nur aus einem Kataloge der Werke Tertullians, von welchem sich leider keine weiteren Spuren erhalten haben. Ohne Zweifel befaßte sich die Schrift mit der Amtstracht des alttestamentlichen Hohenpriesters und ihrer allegorisch-typischen Bedeutung, etwa nach Art jener Bemerkung des Werkes gegen Marzion (IV. 13), die „duodecim gemmae in tunica sacerdotali Aaronis" seien eine „figura" der Zwölfzahl der Apostel.

Die Existenz von Schriften De circumcisione und De mundis atque immundis animalibus ist wenigstens nicht völlig gesichert. Diese beiden „quaestiunculae", schreibt Hieronymus an Papst Damasus, seien bereits von Tertullian und Novatian in lateinischer Sprache bearbeitet worden: „quod ab eloquentissimis viris, Tertulliano nostro scilicet et Novatiano, Latino sermone sint editae" (Ep. 36, 1). Wahrscheinlich hat es demnach eigene Schriften Tertullians über die genannten Themata gegeben, gleichwie es besondere Abhandlungen oder Schreiben Novatians „De circumcisione" und „De cibis Iudaicis" gab (Hier., De vir. ill. c. 70). Möglich aber bleibt es immerhin, daß Hieronymus an einzelne Abschnitte anderweitiger Schriften Tertullians gedacht hat. Adv. Iudaeos c. 3 wird die Beschneidung und Adv. Marc. II, 18 werden die alttestamentlichen Speisegesetze zwar nicht behandelt, aber doch gestreift.

d) Der oft erwähnte codex Agobardinus saec. IX hat laut dem Inhaltsverzeichnisse ursprünglich auch drei Schriften Tertullians enthalten, von welchen sonst nichts mehr verlautet: De carne et anima, De animae submissione, De superstitione saeculi. Man hüte sich wohl, den Titel „über das Fleisch und die Seele" auf De anima, den Titel „über das Säuseln (?) der Seele" auf De testimonio animae, den Titel „über den Aberglauben der Welt" auf De idololatria zu beziehen. Diese Gleichungen sind schon dadurch ausgeschlossen, daß das Manuskript auch die Schriften De anima, De testimonio animae und De idololatria unter den gebräuchlichen Titeln enthielt und noch enthält [1].

10. Unechtes. — Einige Schriften oder Fragmente, welche den Namen Tertullian mit Unrecht tragen, dürfen um so schneller erledigt werden, als ihre Unechtheit allgemein anerkannt ist.

a) An das Buch De praescriptione haereticorum schließt sich in manchen Handschriften — in codex Agobardinus noch nicht, wohl aber schon in codex Seletstadiensis saec. XI — als Anhang ein Libellus adversus omnes haereses an, welcher die Häretiker von Dositheus bis auf Praxeas vorführt und in Kürze ihre jedesmalige Lehre kennzeichnet. Daß der kurze Aufsatz trotz des Zeug-

[1] S. den ersten Bd der Wiener Ausgabe der Schriften Tertullians praef. VII.

nisses der Handschriften aus äußeren und inneren Gründen nicht von Tertullian herrühren kann, wird allerseits zugestanden. Sicher ist auch, daß derselbe in ausgiebiger Weise das „Syntagma“ des hl. Hippolytus von Rom wider die Häresien (§ 81, 3, b) verwertet hat, wahrscheinlich, daß er noch in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts entstanden ist, weil eben die Reihe der Häretiker mit Praxeas abschließt. Auf die wiederholt gestellte und nicht selten bejahend beantwortete Frage, ob etwa Viktorinus von Pettau der Verfasser sei, soll in dem Artikel über Viktorinus noch eingegangen werden.

Das Schriftchen findet sich schon in der ersten Gesamtausgabe der Werke Tertullians von B. Rhenanus, Basel 1521, und ist dann auch in die folgenden Ausgaben übergegangen; in Oehlers größerer Ausgabe II 751—765; bei Migne, PP. Lat. II 61—74; auch bei Hurter, SS. Patr. opusc. sel. IX, Oenip. 1870, ed. 2 1880. Vgl. die Literatur zur Quellenkritik der ältesten Ketzergeschichte, Bd I 317 f, speziell die Literatur über das Syntagma des hl. Hippolytus, § 81, 3, b.

b) Die Schriften De trinitate und De cibis Judaicis, welche unter Tertullians Namen überliefert sind, gehören vielmehr Novatian an. Bei Besprechung des Nachlasses Novatians wird auf dieselben zurückzukommen sein.

c) J. M. Suarez veröffentlichte 1630 nach einem codex Vaticanus saec. X ein Fragment einer apologetischen Schrift De execrandis gentium diis als mutmaßliches Eigentum Tertullians. An dem Beispiele Juppiters wird hier gezeigt, welch unwürdige Vorstellungen die Heiden von der Gottheit hegen. So ungewiß die wirkliche Herkunft des Stückes vorläufig noch sein mag, die Zuweisung an Tertullian scheitert schon an der Verschiedenheit des Stiles, welche der Herausgeber selbst nicht hat verkennen können.

Über die Handschrift, aus welcher Suarez schöpfte, vgl. Reifferscheid in den Sitzungsberichten der phil.-hist. Klasse der kais. Akad. der Wiss. zu Wien LXIII (1869) 740. Abdrucke des Fragmentes bei Oehler a. a. O. II 766—768; Migne a. a. O. II 1115—1118.

d) Entschieden unecht ist auch ein umfangreiches Gedicht Adversus Marcionem — so der erste Herausgeber, richtiger Adv. Marcionitas —, fünf Bücher zählend, von 242 269 302 236 und 253 Hexametern. Die formelle Seite hat wenig Anziehendes: das Latein ist schlecht, die Prosodie äußerst fehlerhaft, die Darstellung jedes poetischen Reizes bar. Ab und zu stößt man auf Flitterwerk aus Virgil. Der Inhalt indessen bietet eine gewisse Entschädigung. Das erste Buch verbreitet sich über den Ursprung und die Bedeutung aller Häresie, die zwei folgenden Bücher beleuchten dem Dualismus Marzions gegenüber mit Geschick und Erfolg die Übereinstimmung und den Zusammenhang zwischen dem Alten und dem Neuen Testamente, die zwei letzten Bücher suchen die Lehre Marzions im einzelnen zu widerlegen. Abhängigkeitsbeziehungen zu dem Werke Tertullians

gegen Marzion sowie zu dem antignostischen Werke des hl. Irenäus liegen klar zu Tage. Dem Werke Tertullians wird wohl auch die Gliederung in fünf Bücher entlehnt sein. Als Hauptquelle will indessen der neueste Bearbeiter des Gedichtes, Waitz, die verloren gegangene Abhandlung des Bischofs Theophilus von Antiochien gegen Marzion[1] angesehen wissen, welche auch schon von Irenäus und Tertullian benutzt worden sei. Zeit und Ort der Abfassung sind sehr kontrovers. Hückstädt (1875) und Oxé (1888) verlegten das Gedicht übereinstimmend in die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts. Während jedoch Hückstädt den Verfasser in Rom suchte, glaubte Oxé in dem Wortschatze deutliche Hinweise auf Afrika zu erkennen. Es darf indessen bezweifelt werden, ob es in Afrika um die genannte Zeit noch Marzioniten gegeben hat, während das populäre Gedicht sich offenbar an die große Masse wendet und eine weite Verbreitung des Marzionitismus voraussetzt. Überhaupt aber wird es richtiger sein, mit andern Forschern im 3. Jahrhunderte stehen zu bleiben. Eine schon früher ausgesprochene Vermutung, welche Viktorinus von Pettau als den Verfasser bezeichnete, ist durch Haußleiter (1886) von neuem befürwortet worden[2] Waitz hingegen (1901) hat diese Annahme, mit Rücksicht auf die „Diskrepanz im Sprachgebrauch", als durchaus unhaltbar nachzuweisen versucht und in gründlicher Ausführung die Hypothese vertreten, der Verfasser sei Kommodian. Er beruft sich hauptsächlich auf die „Kongruenz der religiösen und theologischen Gedankenkreise" und die Verwandtschaft des Stiles und des Sprachgebrauchs. Die Fülle von Parallelen ist aber doch nicht im stande, den völligen Mangel an äußeren Zeugnissen aufzuwiegen, wenngleich billigerweise auch dem Umstande Rechnung zu tragen ist, daß wir gerade in Bezug auf Kommodian und seine Schriften so ziemlich von aller Tradition verlassen sind.

Das Gedicht ward zuerst herausgegeben von G. Fabricius, Basel 1564. Die Handschrift, welche Fabricius benutzte, ist inzwischen verschollen, und da eine andere Handschrift bisher nicht aufgefunden wurde, so geht alles Wissen um den Text auf die erste Ausgabe zurück. Abdrucke dieser Ausgabe bei Oehler a. a. O. II 781—798; Migne, PP. Lat. II 1051—1090. Eine neue Ausgabe steht von A. Oxé zu erwarten. E. Hückstädt, Über das pseudotertullianische Gedicht Adv. Marcionem

---

[1] Vgl. Bd I 287.

[2] Den Ausgangspunkt dieser Vermutung bildet eine rätselhafte Notiz bei Isidor von Sevilla (De vir. ill. c. 8). Isidor oder, nach anderer Meinung, ein späterer Interpolator gedenkt hier eines Bischofs Viktorinus, welcher zwei ganz kleine Schriften in Versen verfaßt habe, Adversus Manichaeos und Adversus Marcionitas. Die Versuche, diesen Viktorinus zu identifizieren, haben bisher zu keinem irgendwie befriedigenden Resultate geführt. Vgl. v. Dzialowski, Isidor und Ildefons als Literarhistoriker. Münster i. W 1898, 14; Waitz, Das pseudotertullianische Gedicht Adversus Marcionem, Darmstadt 1901. 78 ff.

(Inaug.-Diss.). 8° Leipzig 1875. J. Haußleiter, Die Kommentare des Viktorinus, Tichonius und Hieronymus zur Apokalypse: Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. und kirchl. Leben VII (1886) 254-256. A. Oxé, Prolegomena de carmine Adv. Marcionitas (Diss. inaug.). 8° Lipsiae 1888. M. Manitius, Geschichte der christlich-lateinischen Poesie bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts, Stuttgart 1891, 148—156. H. Waitz, Das pseudotertullianische Gedicht Adv. Marcionem. Ein Beitrag zur Geschichte der altchristl. Literatur sowie zur Quellenkritik des Marzionitismus. 8° Darmstadt 1901. Vgl. auch A. Oxé, Victorini versus de lege domini. Ein unedierter Cento aus dem Carmen adv. Marcionitas (Progr.). 4° Krefeld 1894. Auf Grund einer Abschrift von W. Brandes (vgl. dessen Aufsatz in den Wiener Studien XII [1890] 310 bis 316) ediert Oxé nach einem codex Vaticanus saec. IX—X ein unter dem Namen eines Viktorinus überliefertes Gedicht De lege Domini nostri Jesu Christi, von dessen 216 Versen etwa 150 dem pseudotertullianischen Gedichte Adv. Marcionem entnommen sind und welches deshalb für die Textkritik des letzteren Gedichtes von hoher Bedeutung ist. Übrigens frappiert auch der Name Viktorinus, insofern er sofort an den Bischof Viktorinus und sein Gedicht Adv. Marcionitas bei Isidor von Sevilla (De vir. ill. c. 8) erinnert.

e) Einige kleinere Gedichte, welche in der verwirrten Überlieferung mitunter auch Tertullian zugeeignet werden, De Genesi, De Sodoma und De Jona sowie De iudicio Domini, gehören einer viel späteren Zeit an und werden späteren Ortes noch zur Sprache kommen.

An dieser Stelle mögen folgende Bemerkungen genügen. Das Gedicht De Genesi (Oehler a. a. O. II 774—776) ist der Eingang einer metrischen Bearbeitung des Pentateuchs und der Bücher Josue und Richter, welche nach Peiper einen zu Anfang des 5. Jahrhunderts lebenden Gallier namens Cyprian zum Verfasser hat. Neuere Ausgaben der 165 Hexameter bei Hartel, S. Cypriani opera omnia, Vindob. 1868—1871, III 283—288; Peiper, Cypriani Galli poetae Heptateuchos, Vindob. 1891, 1—7. — De Sodoma und De Jona (Oehler a. a. O. II 769—773) sind anziehende Schilderungen des Unterganges Sodomas und der Rettung Ninives (letztere unvollständig), welche Peiper einem Zeitgenossen und Landsmanne des vorhin genannten Dichters Cyprian zuweist. Neuere Ausgaben bei Hartel a. a. O. III 289—301; Peiper a. a. O. 212—226. — Das Gedicht De iudicio Domini (Oehler a. a. O. II 776—781), bei Hartel a. a. O. III 308—325 Ad Flavium Felicem de resurrectione mortuorum betitelt, ist wohl zu identifizieren mit dem Gedichte De resurrectione et iudicio, welches Isidor von Sevilla (De vir. ill. c. 7) dem afrikanischen Bischof Verekundus von Junka im 6. Jahrhundert beilegt. „Quisquis vero auctor est, Musis iratis hoc carmen panxit“: Hartel a. a. O. III praef. LXVIII.

11. Einzelne Lehrpunkte. — Nachdem bereits gegen Eingang dieses Artikels der theologische Standpunkt Tertullians im allgemeinen gewürdigt worden und im weiteren Verlaufe manche einzelne Theologumena Erwähnung gefunden haben, mag hier noch kurz auf einige Lehrpunkte eingegangen werden, an welche sich aus diesem oder jenem Grunde ein besonderes Interesse heftet.

Schon in seinem Apologeticum (c. 21) hat Tertullian in knappen Strichen eine Christologie oder Logoslehre entwickelt und bei diesem

Anlaß das Verhältnis des Logos zu Gott in das Wort gefaßt: „unus ambo“ Später, in der Schrift gegen Praxeas (c. 22), nahm er diese Formel stillschweigend zurück, weil dieselbe zur Leugnung des Personenunterschiedes mißbraucht wurde, indem er mit allem Nachdruck betonte, der Herr selbst sage (Jo 10, 30): Ego et pater unum sumus, „non unus sumus“ Inzwischen hatte er auch den Terminus „persona“ in die trinitarischen und christologischen Streitverhandlungen eingeführt, um leichter und deutlicher auf der einen Seite die Einheit der Substanz bei der Dreiheit der Inhaber und auf der andern Seite die Einheit des Inhabers bei der Zweiheit der Substanzen wahren zu können. Die Wesensgemeinschaft der drei Personen und die Einheit der Substanz wird nunmehr mit schärfster Präzision bezeugt (vgl. Adv. Prax. c. 2: tres unius substantiae et unius status et unius potestatis; c. 12: alium personae, non substantiae nomine, ad distinctionem, non ad divisionem)[1]. Die Einheit aber wird nicht als eine Art höheren Gattungsbegriffes betrachtet, sondern durch die Ursprungsbeziehungen begründet (ebd. c. 2: quasi non sic quoque unus sit omnia, dum ex uno omnia, per substantiae scilicet unitatem). Geist, Gedanke und Wort, Sonne, Strahl und Flamme, Wurzel, Schößling und Frucht, Quelle, Bach und Fluß lassen sich als Analogien für die trinitarischen Ausgänge anziehen (ebd. c. 8 13 22), freilich inadäquate Analogien (c. 5 27). Trotzdem hat Tertullian, wie früher schon einmal bemerkt wurde (Abs. 6, h), den Fesseln des Subordinatianismus, welchen die Apologeten des 2. Jahrhunderts vertreten hatten, sich nicht völlig zu entwinden gewußt. Anknüpfend an die alte Unterscheidung zwischen λόγος ἐνδιάθετος und λόγος προφορικός, hat er den Ausgang des Sohnes aus dem Vater nicht als einen rein innergöttlichen und ewigen Akt aufgefaßt, sondern als ein allmähliches Hervortreten, welches erst mit der Weltschöpfung zum Abschluß kommt oder zur „nativitas perfecta“ wird (ebd. c. 7). Immer war Gott Gott, aber nicht immer war Gott Vater. Erst mit der Entstehung der Welt und der Zeit wurde der Logos Sohn und Gott Vater. Vorher war Gott nur potentiell Vater, insofern er später wirklich Vater werden sollte (Adv. Hermog. c. 3). Anderseits soll aber doch auch wieder von Ewigkeit her schon eine Unterschiedlichkeit in Gott bestanden haben; auch unabhängig von seiner Beziehung zur Welt, auch in seiner innergöttlichen Existenz soll der Logos ein selbständiges göttliches Prinzip gewesen

[1] Die Ausführungen Harnacks (Lehrbuch der Dogmengeschichte I³ 532; II³ 285 304), laut welchen Tertullian nur auf Grund „juristischer Fiktionen“ zu den Termini „substantia“ und „persona“ gelangt wäre, mittelst solcher Fiktionen aber die Formeln für die spätere Orthodoxie geschaffen hätte, sind in der Tat nach Essers Ausdruck „so oberflächlich wie nur möglich“ (Wetzer und Welte's Kirchenlexikon XI² 1422). Den Beweis bei Esser, Die Seelenlehre Tertullians 61 ff, sowie auch bei Stier, Die Gottes- und Logos-Lehre Tertullians 72 ff.

sein, „res et persona", und zwar soll er dies gewesen sein „per substantiae proprietatem" (Adv. Prax. c. 7). Um so klarer und lichtvoller hat Tertullian über die Konstitution des Gottmenschen gelehrt. „Videmus", schreibt er, „duplicem statum, non confusum, sed coniunctum, in una persona, deum et hominem Jesum salva est utriusque proprietas substantiae substantiae ambae in statu suo quaeque distincte agebant" (Adv. Prax. c. 27). „Daß die Einigung der zwei unversehrten und unvermischten Naturen in der Person stattfand, daß keine Umwandlung der göttlichen Natur in die menschliche noch umgekehrt und ebenso wenig eine Mischung derselben zu einer dritten Natur denkbar sei, wird Adv Prax. 27 und De carne Christi 3 ff mit Argumenten bewiesen, welche als stichhaltig zu allen Zeiten wiederholt worden sind" [1].

In Verfolg seiner Bestreitung der Lehre Marzions, welcher ähnlich wie andere Gnostiker das Böse in die Sphäre der Naturnotwendigkeit hinabgedrückt hatte, hat Tertullian sehr schöne und tiefgründige Erörterungen angestellt über die Frage nach dem Ursprung des Bösen. Die Möglichkeit des Bösen war nach ihm begründet in der Willensfreiheit des Menschen, dem Vermögen einer nicht bloß von äußerem Zwange, sondern auch von innerer Nötigung freien Selbstbestimmung. Diese Freiheit gehört mit zu den Linien, durch welche die Menschenseele Gott ähnlich ist, ja sie ist es, welche in Verbindung mit der Vernunft den Menschen zu einer „imago et similitudo Dei" macht (Adv Marc. II, 5 6). Vernunft und Freiheit stehen in einem ähnlichen Zusammenhange wie Wahrheit und Güte, und wenn die Vernunft die Gesetze der Wahrheit als Mitgift des Schöpfers schon in sich trägt, so hat auch die Freiheit von Gott selbst bereits eine gewisse Hinordnung oder Disposition zum Guten erhalten (homo in bonum dispositus est institutione, ebd. II, 6). Ungeachtet aller Ähnlichkeit bleibt indessen das Abbild doch weit zurück hinter dem Originale (imago minor veritate, ebd. II, 9). Der Mensch ist ein endliches Wesen, und deshalb kann seine Vernunft wie seine Freiheit sich verirren, weil mit der Endlichkeit der Natur notwendig eine Schwäche oder Defektibilität derselben verbunden ist (infirmitas oder substantiae exilitas, ebd. II, 9). Durch das positive Gesetz kam Gott der Schwäche des Menschen entgegen. Es war ein Ausfluß der Güte Gottes, dazu bestimmt, den Willen zu unterstützen und die Freiheit des Urteils zu leiten (qua substrueretur substantiae exilitas et regeretur sententiae libertas, ebd. II, 9). Das Gesetz schloß die Freiheit nicht aus, setzte sie vielmehr voraus. „Durch die vernünftige Freiheit" sollte der Mensch in Schranken gehalten und zu Gott als seinem Endziele hingezogen werden (ebd. II, 4). Der Mensch hat

---

[1] Esser in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon XI² 1423.

das Gesetz übertreten, kraft seiner Freiheit sich gegen Gottes Willen entschieden. Gott traf keine Schuld. Er wäre freilich im stande gewesen, den Fall des Menschen zu verhindern. Allein er mußte „mit seinem Vorherwissen und seiner Allmacht, vermöge deren er hätte einschreiten können, an sich halten", weil er sonst mit seinen andern Eigenschaften, seiner Weisheit und Treue, in Widerspruch geraten wäre, indem er zurückgenommen hätte, was er gegeben hatte (Adv. Marc. II, 7). Er hatte deshalb beschlossen, das Böse zuzulassen, hatte dasselbe in seinen Weltplan aufgenommen und dem Guten dienstbar gemacht. „Er hat dem Kampfe Spielraum gelassen, damit der Mensch kraft derselben Willensfreiheit seinen Gegner niederstrecke, mit welcher dieser ihn zu Boden geworfen, und so den Beweis liefere, daß die Schuld sein, nicht Gottes war, und auf diesem Wege, durch Sieg, in würdiger Weise das Heil wiedergewinne, damit ferner der Teufel um so bitterer gestraft werde, indem er von demjenigen überwunden wurde, welchen er früher selbst niedergestreckt hatte, und damit endlich Gottes Güte um so heller erstrahle, insofern er darauf wartete, daß der Mensch mit größerem Ruhme in das Paradies wieder einziehen werde, vollberechtigt, von dem Baume des Lebens zu pflücken, nachdem er das Leben erlangt" (ebd. II, 10)[1].

Widersprechende Auffassungen haben die gelegentlichen Äußerungen Tertullians über die heilige Eucharistie erfahren, wenngleich sie keineswegs an Unklarheit leiden und überdies in vollstem Einklang mit der kirchlichen Tradition stehen. Den Glauben an die reale Gegenwart Christi im Sakramente sowohl wie an den Opfercharakter des Sakramentes hat Tertullian zu wiederholten Malen in unzweideutigster Weise ausgesprochen. So heißt es De resurr. carnis c. 8: „caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de Deo saginetur"; so ist De orat. c. 19 von den Opfergebeten", sacrificiorum orationes, und von der „Teilnahme am Opfer", participatio sacrificii, die Rede[2]. Das verschieden gedeutete Wort De orat. c. 6: „corpus eius in pane censetur; hoc est corpus meum" (Mt 26, 26), wird zu übersetzen sein: „sein Leib wird als im Brote befindlich erachtet" Am meisten umstritten sind einige Stellen des Werkes Adv. Marcionem, I, 14, III, 19, IV, 40. An der ersten Stelle wird gegenüber dem Dualismus Marzions hervorgehoben, daß Christus, der Sohn des angeblichen guten Gottes, es nicht verschmäht habe, irdische Stoffe, also Werke des angeblichen gerechten und bösen Weltschöpfers, für seine Sakramente zu verwenden. Er gebrauchte das Wasser, das Öl und das

---

[1] Eine einläßlichere Darlegung der Gedanken Tertullians bei Esser, Die Seelenlehre Tertullians 183 ff. Vgl. auch Schulze, Elemente einer Theodicee bei Tertullian: Zeitschr. f. wissensch. Theol. XLIII (1900) 62 ff.

[2] Vgl. auch De corona c. 3; De spectac. c. 13 29; De idol. c. 7: Ad uxorem II. 5 9; De exhort. cast. c. 11; De pudicitia c. 9.

Brot: „panem, quo ipsum corpus suum repraesentat“ Dieses „repraesentare“ ist nicht so viel als in einem Bilde darstellen, sondern so viel als gegenwärtig setzen, praesens exhibere (vgl. Adv. Marc. IV, 22; De resurr. carnis c. 17), wie denn die reale Gegenwart auch schon durch den Zusatz „ipsum“ wenigstens angedeutet ist. An der zweiten Stelle, III, 19, wird zum Zweck der Bekämpfung der Antithesen Marzions darauf hingewiesen, daß der Tod Christi am Kreuze im Alten Testamente schon vorherverkündigt wurde. Wenn Jeremias (11, 9) die Juden sprechen lasse: „Venite, mittamus lignum in panem eius“, so sei unter dem Brote der Leib zu verstehen: „in panem eius, utique in corpus“ Der Herr selbst nenne im Evangelium das Brot seinen Leib (panem corpus suum appellans), „ut et hinc iam eum intellegas corporis sui figuram pani dedisse“ [1]. Es wird augenscheinlich die Identität des eucharistischen Leibes mit dem ans Kreuz geschlagenen Leibe vorausgesetzt, und wenn gesagt wird, der Herr habe das Brot zu einem Bilde seines Leibes gemacht, so kann nur ein Bild in Frage kommen, welches die Sache selbst einschließt. In demselben Sinne gebraucht Tertullian den Ausdruck „figura corporis“ auch an der dritten Stelle, IV, 40, an welcher er seinem Gegner vorhält, es sei eine Inkonsequenz, die Realität des Leibes Christi zu leugnen und doch die Feier der heiligen Eucharistie beizubehalten. Das Brot als „figura corporis“ habe die Wirklichkeit des Leibes zur unentbehrlichen Voraussetzung: „acceptum panem et distributum discipulis corpus suum illum fecit, hoc est corpus meum dicendo, id est figura corporis mei. Figura autem non fuisset nisi veritatis esset corpus. Ceterum vacua res, quod est phantasma, figuram capere non posset“ In dem Satze „hoc est corpus meum dicendo id est figura corporis mei“ ist „figura corporis mei“ nicht eine Erläuterung des Subjektes „hoc“ (per hyperbaton), sondern eine Erläuterung des Prädikates „corpus meum“: der wahre Leib ist gegenwärtig unter dem Bilde des Brotes.

Literatur über die Theologie und Philosophie Tertullians im allgemeinen ist Abs. 2 angeführt worden. Über einzelne Punkte seiner Lehranschauung handelten in neuerer Zeit namentlich G. R. Hauschild, Die rationale Psychologie und Erkenntnistheorie Tertullians. 4° Leipzig 1880. G. Esser, Die Seelenlehre Tertullians. 8° Paderborn 1893. E. F Schulze, Elemente einer Theodicee bei Tertullian: Zeitschr. f. wissensch. Theol. XLIII (1900) 62—104.

Dittrich, De Tertulliano christianae veritatis regulae contra haereticorum licentiam vindice commentatio: Index lectionum in Lyceo Regio Hosiano Brunsbergensi 1876—1877. M. Winkler, Der Traditionsbegriff des Urchristentums bis Tertullian (gest. 240 n. Chr.), München 1897, 107 bis 125.

---

[1] So die Handschriften. Oehler II 147 will seltsamerweise gelesen wissen: corpori sui figuram panis dedisse.

J. Stier, Die Gottes- und Logos-Lehre Tertullians. 8° Göttingen 1899. Die ausführliche Darstellung der Trinitätslehre Tertullians bei H. Hagemann, Die römische Kirche und ihr Einfluß auf Disziplin und Dogma in den ersten drei Jahrhunderten, Freiburg i. Br. 1864, 142—275, steht leider sehr unter dem Einfluß der unglücklichen Hypothese, Tertullian wende sich gegen Papst Kallistus und die traditionelle Lehre der römischen Kirche; vgl. Abs. 6, h. — J. Kolberg, Verfassung, Kultus und Disziplin der christlichen Kirche nach den Schriften Tertullians. 8° Braunsberg 1886. – Fr. X. Dieringer, Die Abendmahlslehre Tertullians und die neueste protestantische Polemik: Der Katholik 1864, I 277–318. C. L. Leimbach, Beiträge zur Abendmahlslehre Tertullians. 8° Gotha 1874. Fr. S. Renz, Die Geschichte des Meßopfer-Begriffs oder der alte Glaube und die neuen Theorien über das Wesen des unblutigen Opfers I, Freising 1901, 209—219: Die Opferlehre Tertullians. — L. Atzberger, Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit, Freiburg i. Br. 1896, 291—331: Die Verteidigung und Deutung der geoffenbarten Eschatologie durch Tertullian. A. J. Mason, Tertullian and Purgatory: The Journal of Theol. Stud. III (1902) 598–601.

F. Nielsen, Tertullians Ethik. Afhandling. 8° Schönberg 1879. G. Ludwig, Tertullians Ethik in durchaus objektiver Darstellung (Inaug.-Diss.). 8° Leipzig 1885. (Ludwig bietet nur eine Sammlung von Stellen aus den Schriften Tertullians.) K. H. Wirth, Der „Verdienst"-Begriff in der christlichen Kirche, nach seiner geschichtlichen Entwicklung dargestellt. I. Der „Verdienst"-Begriff bei Tertullian. 8° Leipzig 1892. (Vgl. zu dem Schriftchen Wirths H. Koch in der Theol. Revue 1902, 274 ff).

Ch. Guignebert, Tertullien. Étude sur ses sentiments à l'égard de l'empire et de la société civile. 8° Paris 1901 (XXIV 615 S.). — Fr. Barth, Tertullians Auffassung des Apostels Paulus und seines Verhältnisses zu den Uraposteln: Jahrbücher f. protest. Theol. VIII (1882) 706—756. — C. Leimbach, Tertullian als Quelle für die christliche Archäologie: Zeitschr. f. die hist. Theol. XLIV (1871) 108—157 430—459. — H. Rönsch, Das Neue Testament Tertullians, aus dessen Schriften möglichst vollständig rekonstruiert. 8° Leipzig 1871. Nachträge zu S. 527 dieses Werkes gibt Rönsch in der Zeitschr. f. wissensch. Theol. XXVIII (1885) 104. Vgl. P. Corssen (Bericht über die lateinischen Bibelübersetzungen) in dem Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft CI (1899) 13—15. S. übrigens auch Monceaux, Hist. litt. de l'Afrique chrét. I (1901) 97—173: La Bible latine en Afrique.

12. Das Urteil der alten Kirche über Tertullian. — Cyprian pflegte täglich in den Werken Tertullians zu lesen und ließ sich dieselben von seinem Sekretär mit den Worten reichen „Da magistrum" (Hier., De vir. ill. c. 53). Wie viel er diesem Meister verdankte, zeigen seine Schriften: es sind gar häufig Tertullians Gedanken, welche Cyprian in eine glattere und gefälligere Form gießt. Gleichwohl indessen hat Cyprian in seinen Schriften auch nicht ein einziges Mal des großen Vorgängers Erwähnung getan. Die zeitgenössischen Kirchenschriftsteller beobachten gleichfalls ein unverbrüchliches Schweigen. In der gesamten christlichen Literatur des 3. Jahrhunderts wird der Name Tertullians niemals genannt. Der erste, der ihn nennt, und häufiger nennt, ist Laktantius. An der wichtigsten Stelle

(Div. Instit. V, 1, 23, ed. Brandt) spricht Laktantius von den lateinischen Apologeten der Vorzeit, Minucius Felix, Tertullian und Cyprian. Auch in Tertullian, meint er, habe die christliche „sapientia et veritas" keinen allseitig genügenden Vertreter gefunden. Seine Gelehrsamkeit verdiene uneingeschränkte Anerkennung, aber sein Stil sei hart und rauh und dunkel, und darin sei jedenfalls die Erklärung zu suchen für die Tatsache, daß auch Tertullian keine besondere Berühmtheit erlangt habe: „Tertullianus fuit omni genere litterarum peritus, sed in eloquendo parum facilis et minus comptus et multum obscurus fuit; ergo ne hic quidem satis celebritatis invenit"

Überzeugend ist diese Erklärung nicht. Richtiger und tiefer hat ohne Zweifel Hilarius von Poitiers geurteilt, wenn er das schnelle Erbleichen des Sternes Tertullians auf den Abfall zum Montanismus zurückführte: „Consequens error hominis detraxit scriptis probabilibus auctoritatem" (Hil., Comm. in Mt V, 1). Dies sind übrigens, soviel ich sehe, auch die einzigen Worte, welche Hilarius Tertullian gewidmet hat. Eine gründliche Kenntnis Tertullians bekundet erst Hieronymus, dessen Angaben sich schon auf den voraufgegangenen Blättern als wichtige Quellen für den Lebensgang wie für die schriftstellerische Tätigkeit des Afrikaners erwiesen haben. Er hat auch die Mitteilung aufbewahrt, daß wenigstens die katholischen Schriften Tertullians gegen Ende des 4. Jahrhunderts doch immer noch in vieler Händen waren (vgl. namentlich Hier., De vir. ill. c. 53). Hieronymus selbst aber hat wohl sämtliche Schriften Tertullians, soweit sie überhaupt noch existierten, gelesen und in gelegentlichen Strichen eine fast erschöpfende Charakteristik des Verfassers niedergelegt. Tertullian, sagt er, sei ein „eristicus et ardens vir" gewesen (Ep. 84, 2), „creber in sententiis, sed difficilis in loquendo" (Ep. 58, 10), einzigartig an Gelehrsamkeit und Scharfsinn: „quid Tertulliano eruditius, quid acutius? Apologeticus eius et Contra gentes libri cunctam saeculi obtinent disciplinam" (Ep. 70, 5). Als Zeuge der kirchlichen Tradition jedoch könne er nur in beschränktem Maße zugelassen werden. Wenn Helvidius sich für seine These, daß die Mutter des Herrn noch andere Kinder geboren habe, auch auf Tertullian beruft, so weist Hieronymus diesen Gewährsmann mit dem Bemerken zurück: „De Tertulliano nihil amplius dico quam ecclesiae hominem non fuisse" (Adv. Helv. c. 17). Und wenn Hieronymus zeigen will, „non esse vitii, hominem unum laudare in aliis et in aliis accusare", so drängt sich ihm als erstes Beispiel Tertullian auf: „In Tertulliano laudamus ingenium, sed damnamus haeresim" (Adv. Ruf. III, 27). Noch etwas strenger den Maßstab der Orthodoxie handhabend, hat Augustinus Tertullian in die Reihe der Häretiker gestellt (Aug., De haeresibus c. 86), während er ihn bei Aufzählung der verdienten lateinischen Kirchenschriftsteller überging (De doct. christ. II, 40, 61). Im übrigen

ist Augustinus verhältnismäßig selten auf seinen alten Landsmann zurückgekommen, meist in der Absicht, einzelne Irrtümer desselben zu bekämpfen, namentlich die Annahme einer Körperlichkeit Gottes und der Seele (vgl. De Genesi ad litt. X, 25 f), und beiläufig auch Streiflichter auf die schwachen Seiten seiner schriftstellerischen Eigenart fallen zu lassen: „facetius fortasse quam verius" (De civ. Dei VII, 1), „buccis sonantibus non sapientibus" (De bono viduit. 4, 6).

Vinzentius von Lerinum hat in einem berühmt gewordenen Kapitel seines Commonitorium (c. 24) das Urteil der alten Kirche zusammengefaßt. Er möchte dem Presbyter von Karthago unter sämtlichen lateinischen Kirchenschriftstellern die Palme zuerkennen (apud Latinos nostrorum omnium facile princeps iudicandus est) und feiert in den höchsten, freilich auch allzu hohen, Tönen sein Wissen, seinen Geist und die Gewalt seiner Rede: „Wer wäre gelehrter gewesen als dieser Mann, wer gewandter in allen göttlichen und menschlichen Dingen? Hat er doch mit einer wunderbaren Fassungskraft des Geistes die ganze Philosophie und alle Schulen der Philosophen, die Gründer und Vertreter der Schulen und all ihre Systeme, die ganze Mannigfaltigkeit der geschichtlichen Ereignisse und der wissenschaftlichen Bestrebungen umspannt. Oder hat er sich nicht durch einen so wuchtigen und gewaltigen Verstand ausgezeichnet, daß er fast nichts zum Gegenstande seiner Bekämpfung machte, was er nicht mit seinem Scharfblick durchbohrt oder mit dem Gewichte seiner Argumentation zermalmt hätte"? usw. Dann aber muß Vinzentius auch auf diesen ersten der Lateiner das Wort anwenden, welches er von dem ersten der Griechen, Origenes, gebraucht hatte: „Fuit ipse quoque in ecclesia magna tentatio", ein Pseudoprophet, durch welchen Gott sein Volk auf die Probe stellen wollte (nach Dt 13, 3).

Eine Übersicht über die Zeugnisse des Altertums gibt Preuschen bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 679—687 Vollständiger ist die Zusammenstellung bei Harnack, Tertullian in der Literatur der alten Kirche: Sitzungsberichte der kgl. preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin 1895, 545—579. Vgl. auch Fr. Schultzen, Die Benutzung der Schriften Tertullians De monogamia und De ieiunio bei Hieronymus Adv. Iovinianum: Neue Jahrbücher f. deutsche Theol. III (1894) 485—502. M. Klußmann. Excerpta Tertullianea in Isidori Hispalensis Etymologiis, collegit et explanavit M. Kl. (Progr.). 4° Hamburgi 1892.

§ 78. Cyprian.

(1. Das Urteil der Nachwelt. 2. Der Lebenslauf Cyprians. 3. Cyprians Schriften. 4. Abhandlungen. 5. Abhandlungen. Fortsetzung. 6. Briefe. 7. Briefe. Fortsetzung. 8. Unechte Schriften. 9. Cyprian als Schriftsteller. 10. Cyprian als Theolog.)

1. Das Urteil der Nachwelt. — Anders lautete das Urteil der Nachwelt über Cyprian, den edlen Bischof von Karthago, welcher

am 14. September 258 seines christlichen Glaubens wegen enthauptet wurde. Er hatte kaum die Augen geschlossen, als sein Diakon Pontius Hand an eine „Vita Caecilii Cypriani“ legte, die erste Biographie, von welcher die altkirchliche Literaturgeschichte überhaupt zu berichten hat, und deshalb ein um so lauter sprechendes Zeugnis für die Tiefe des Eindrucks, welchen Cyprians Leben und Wirken wenigstens in seiner näheren Umgebung hinterlassen hatte. Sein Name war aber auch schon in die Ferne gedrungen. Er war nicht bloß in Wort und Tat, sondern auch in Schriften für seine Sache eingetreten, und seine Sache war die Sache der katholischen Kirche gewesen. Aus warmem kirchlichen Geiste geboren, weckten diese Schriften in kirchlichen Kreisen allenthalben ein freudiges Echo, um so freudiger, als sie auch eine allgemein verständliche und dabei anziehende und gewinnende Sprache redeten. Nachdem vollends der Verfasser die Krone des Martyriums erlangt hatte, umleuchtete seine Schriften ein ganz einzigartiger Glanz. Es liegt uns heute noch in Abschriften ein spätestens 359, vermutlich in Afrika, gefertigtes Verzeichnis der Schriften Cyprians vor, welches sich unmittelbar an eine Aufzählung der Bücher der Heiligen Schrift anreiht, gleichsam einen Anhang oder Nachtrag zu einer Liste der biblischen Schriften bildet. So hoch wertete man die Produkte der Feder Cyprians. Sie wurden dicht an die Offenbarungsurkunden selbst gerückt, sie erfreuten sich fast kanonischer Autorität. Cyprian war eben nicht einer unter vielen, er war vielmehr für die lateinische Kirche, abgesehen von den biblischen Autoren, der einzige Schriftsteller, welcher mit Eifer und Vertrauen gelesen wurde, von der Mitte des 3. bis in die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts. Erst Männer wie Ambrosius, Hieronymus, Augustinus konnten mit Cyprian in Wettbewerb treten. Ersetzt hat ihn erst, soweit er anders ersetzt worden ist, Papst Gregor d. Gr.

Das Beweismaterial ist so umfassend, daß die Auswahl schwer wird. Nicht Minucius Felix, nicht Tertullian, schreibt Laktantius, sondern nur Cyprian hat sich allgemeine Anerkennung zu erringen gewußt: „Unus igitur praecipuus et clarus extitit Cyprianus, quoniam et magnam sibi gloriam ex artis oratoriae professione quaesierat et admodum multa conscripsit in suo genere miranda“ (Lact., Div. Instit. V, 1, 24). Zu bedauern bleibe freilich, daß Cyprian ausschließlich für Gläubige geschrieben und auf nichtchristliche Leser keine Rücksicht genommen habe, weshalb er von den Gelehrten dieser Welt (a doctis huius saeculi), denen zufällig seine Schriften in die Hände gekommen, verlacht zu werden pflege. „Ich habe“, fügt Laktantius bei, „einen in der Redekunst sehr bewanderten Mann gesprochen, welcher Cyprian mit Vertauschung eines Buchstabens ‚Coprian‘ nannte, weil derselbe sein schönes und einer besseren Sache würdiges

Talent auf Alte-Weiber-Märchen verwendet habe[1]. Wenn solches einem Mann begegnet, dessen Beredsamkeit so einschmeichelnd, was wird denjenigen widerfahren, deren Sprache kraft- und schmucklos ist, denen sowohl die Macht der Überredung wie die Feinheit der Beweisführung wie die Schärfe der Widerlegung völlig abgeht!"

Laktantius, der Professor der Rhetorik, bewundert vor allem die Form der Schriften Cyprians, deren Reize er in schwungvoller Weise feiert. Aber nicht die Form war das Ausschlaggebende. Die wahren Gründe des unvergleichlichen Ansehens, welches diese Schriften in kirchlichen Kreisen genossen, sind in den Worten angedeutet, welche Bischof Pazianus von Barzelona, in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts, an den Novatianer Sympronianus richtet: „Du wunderst dich, daß ich Gefallen finde an den Briefen Cyprians? Sind es nicht Briefe eines seligen Märtyrers und eines katholischen Bischofs (beati martyris et catholici sacerdotis)? Du willst mir Novatian aufdrängen? Ich höre, daß er ein Philosoph der Welt (philosophum saeculi) gewesen und wundere mich kaum, daß er von der Kirche des lebendigen Gottes abgefallen ist“ (Pac., Ep. 2, 7). „Du hältst mir den seligsten Cyprian als gegenteiligen Zeugen vor Ja, ja, möchtest du dich auf das Zeugnis Cyprians stützen, möchtest du so heilsamen Lehren dein Ohr leihen!“ (Ep. 3, 22). „Lies also etwas sorgfältiger meinen Cyprian, lies den ganzen Brief De lapsis, lies auch den andern, den er an Antonianus geschrieben hat“ (Ep. 3, 24).

Der Dichter Prudentius, ein Zeitgenosse und Landsmann Pazians, hat seinen „Siegeskränzen“ auch einen Hymnus auf die „passio S. Cypriani martyris“ eingeflochten (Peristeph. hymn. 13). Wie wenn er das vorhin erwähnte Verzeichnis erläutern oder die Zusammenstellung der Schriften Cyprians mit den Schriften des Alten und des Neuen Testamentes rechtfertigen wollte, erklärt er ohne Bedenken, derselbe Gottesgeist, welcher einst die Propheten durchströmt habe, träufle auch aus der Feder Cyprians (v 8—10):

„Te leget omnis amans Christum, tua, Cypriane, discet.
Spiritus ille Dei qui fluxerat auctor in prophetas,
Fontibus eloquii te coelitus actus irrigavit.“

Und wo möglich noch höhere Töne schlägt Prudentius an, wenn er den Triumphzug der Schriften Cyprians durch den ganzen christlichen Erdkreis besingt (v. 102—104):

„Nec Libyae populos tantum regit, exit usque in ortum
Solis et usque obitum, Gallos fovet, imbuit Britannos,
Praesidet Hesperiae, Christum serit ultimis Iberis.“

Sehr häufig hat Hieronymus des Bischofs von Karthago gedacht, gewöhnlich zu dem Zwecke, diese oder jene seiner Schriften

[1] Coprian, von κόπρος, Mist, wäre etwa Mistfink.

zur Lektüre zu empfehlen. Er nennt ihn bei solchen Gelegenheiten einen „vir eloquentia pollens et martyrio" (Hier., Ep. 70, 3), einen „inclytus martyr" (Adv. Ruf. II, 19), einen „vir sanctus et eloquentissimus martyr" (Comm. in Is ad 60, 13 f). In seinem Schriftstellerkataloge hätte sich ihm Anlaß geboten, die Werke Cyprians im einzelnen namhaft zu machen. Er hat sich dieser Mühe überheben zu dürfen geglaubt, weil Cyprians Werke heller strahlten als die Sonne: „Huius ingenii superfluum est indicem texere, cum sole clariora sint eius opera" (De vir. ill. c. 67). Mehr noch! Einer vornehmen Römerin, welche um die Erziehung ihrer Tochter besorgt war, hat Hieronymus die Ratschläge erteilt: „Pro gemmis et serico divinos codices amet ... Caveat omnia apocrypha ... Cypriani opuscula semper in manu teneat" (Ep. 107, 12).

Augustinus, der Afrikaner, lebte sozusagen in den Schriften Cyprians. An mehr als hundert Stellen hat er sie zitiert. In einer seiner fünf Predigten „in natali Cypriani martyris" wird bezeugt, daß nicht bloß Afrika, sondern die ganze Christenheit den Todes- oder Geburtstag des Märtyrers begehe (Aug., Sermo 310, 1), und daß der Ruhm Cyprians teils in seinem Martyrium teils in seinem literarischen Nachlaß gründe (innotuit regionibus multis, partim per famam fortissimae passionis, partim per dulcedinem suavissimae lectionis, ebd. c. 4). In der fünften Predigt heißt es zu Eingang: „Cuius reverendi episcopi et venerandi martyris laudibus nulla lingua sufficeret, nec si se ipse laudaret" (Sermo 313, 1). Den Donatisten gegenüber, welche sich auf Cyprian beriefen, kann Augustinus, namentlich in seinem großen Werke De baptismo contra Donatistas, nicht umhin, die irrige Ansicht Cyprians von der Ungültigkeit der Ketzertaufe mit allem Nachdruck zu bekämpfen. Dabei wird er indessen gar nicht müde, den großen Blutzeugen mit der Schwierigkeit der Frage und dem Mangel einer übereinstimmenden Tradition oder der Entscheidung eines Plenarkonzils zu entschuldigen und sein unentwegtes und opferwilliges Festhalten an der Einheit der Kirche den Schismatikern zur Nachahmung zu empfehlen (vgl. etwa De bapt. II, 7, 12 ff). In diesem Zusammenhange bezeichnet er Cyprian mit Emphase als einen „catholicum episcopum, catholicum martyrem, et quanto magis magnus erat, tanto se in omnibus humiliantem, ut coram Deo inveniret gratiam" (ebd. III, 3, 5). Er hält es aber auch nicht für überflüssig — und das ist lehrreich —, hervorzuheben, daß die Schriften Cyprians doch nicht kanonisch seien: „Nos nullam Cypriano facimus iniuriam, cum eius quaslibet litteras a canonica divinarum scripturarum auctoritate distinguimus" (C. Crescon. II, 31, 39); „hoc genus litterarum ab auctoritate canonis distinguendum est" (Ep. 93, ad Vincent., 10, 35). Den Pelagianern gegenüber war Augustinus in der Lage, die Autorität Cyprians für sich in Anspruch zu nehmen,

insbesondere auf Cyprians Zeugnisse über die Erbsünde hinzuweisen. „Magna poena haeresis vestrae“, ruft er deshalb dem Wortführer der Pelagianer, Julianus von Eclanum, zu, „Poenus praeparatus est Cyprianus“ (Op. imp. c. Iul. I, 7).

Die alte griechische Kirche hat wohl Cyprians Namen gekannt und dem Blutzeugen ihre Verehrung gezollt, über seine Lebensverhältnisse aber und seine schriftstellerische Tätigkeit nur sehr dürftige Kunde besessen. Eusebius weiß von Briefen Cyprians in Sachen der Gefallenen und von seinem Streite mit Papst Stephanus über die Ketzertaufe (Eus., Hist. eccl. VI, 43, 3; VII, 3). Gregor von Nazianz hat in seiner Rede auf den Märtyrer Cyprian (Or 24) eine Reihe von Zügen aus der Legende des Magiers Cyprian von Antiochien auf den Bischof von Karthago übertragen [1]

Ein Überblick über die Stimmen des Altertums bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 701—717 Näheres bei K. Götz, Gesch. der Cyprianischen Literatur bis zu der Zeit der ersten erhaltenen Handschriften (Inaug.-Diss.). 8° Basel 1891. Vgl. auch M. Manitius, Zu Cyprian: Zeitschr. f. die österreich. Gymnasien XXXIX (1888) 869—872 (Kollation der Zitate aus Cyprian in dem dem Bischof Walram von Naumburg, gest. 1111, zugeschriebenen Liber de unitate ecclesiae conservanda). E. W Watson, Cyprian in Greece: The Classical Review VII (1893) 248 (ein griechisches Zitat aus Cyprian vom Jahre 1723). Dazu F Lauchert in der Internat. theol. Zeitschrift I (1893) 699 (eben dieses Zitat ist schon im Jahre 1672 nachzuweisen).

2. Der Lebenslauf Cyprians. — In Verbindung mit den Schriften Cyprians ist eine „Vita Caecilii Cypriani“ überliefert, welche das Wirken Cyprians seit seinem Übertritt zum Christentum schildert. Weniger eine Biographie als vielmehr ein Panegyrikus, darf sie doch in ihren geschichtlichen Angaben volle Glaubwürdigkeit beanspruchen, weil sie jedenfalls bald nach dem Tode des Heiligen von sehr nahestehender und augenscheinlich wohlunterrichteter Seite geschrieben worden ist. Die Vermutungen, welche der Text selbst weckt, bestätigt in willkommener Weise Hieronymus (De vir. ill. c. 68), indem er Cyprians Diakon und Begleiter Pontius als Verfasser angibt. Einen ungleich tieferen Einblick in den äußeren und inneren Lebensgang Cyprians gewähren indessen seine eigenen Schriften, namentlich sein ausgedehnter Briefwechsel. Freilich ist die Ausbeutung desselben durch den Umstand gedrückt, daß die Datierung mancher Briefe großen Schwierigkeiten unterliegt.

Cäcilius Cyprianus, genannt Thascius [2], wurde um 200 in Afrika, vielleicht zu Karthago selbst, geboren, der Sprößling einer wohlhaben-

[1] Über die Art und Weise, wie Cyprian in die Legende des antiochenischen Magiers verwoben wurde, s. Th. Zahn, Cyprian von Antiochien und die deutsche Faustsage, Erlangen 1882, besonders 84 ff.

[2] Monceaux, Hist. litt. de l'Afrique chrét. II (1902) 202 f, hat darauf aufmerksam gemacht, daß der Name in den Quellen nicht „Thascius Caecilius Cypria-

den und angesehenen heidnischen Familie. Er ergriff die Laufbahn eines Rhetors und erntete als Professor der Rhetorik zu Karthago reichen Beifall (magnam sibi gloriam ex artis oratoriae professione quaesierat, Lact., Div. Instit. V, 1, 24). Erst um das Jahr 246 wurde er durch den karthagischen Presbyter Cäcilianus (so die genannte Vita c. 4) oder Cäcilius (so Hier., De vir. ill. c. 67) für das Christentum gewonnen. Jetzt verschenkte er sein Vermögen an die Armen und weihte sich aus voller Seele dem Streben nach christlicher Vollkommenheit (vgl. seine Selbstbekenntnisse Ad Donatum c. 3—4). Nach kurzer Zeit ward er in den Klerus aufgenommen und bald darauf, Ende 248 oder Anfang 249[1], entsprechend dem stürmischen Verlangen des Volkes und ungeachtet des Widerspruches mehrerer neidischen Priester, auch schon zum Bischof von Karthago und damit zum Metropoliten des prokonsularischen Afrika und in gewissem Sinne zum Primas des ganzen lateinisch redenden Afrika bestellt.

Das außerordentliche Vertrauen, welches sich in der Wahl des Neophyten aussprach, sollte glänzend gerechtfertigt werden. Cyprian bewährte sich als einen Mann von echt kirchlichem Denken und Fühlen, von maßvollem, mildem Sinne, von hervorragendem organisatorischen Talente. Er kannte die Menschen und das Leben, strebte nicht unerreichbaren Idealen nach, verfolgte aber sein klar erfaßtes Ziel mit unbeugsamer Konsequenz. Er eröffnete seine bischöfliche Wirksamkeit mit der Bekämpfung sittlicher Mißstände (vgl. seine eigene Erklärung Ep. 59, 6). Aber schon bald mußte er sich von seiner Herde trennen. Zu Beginn des Jahres 250 brach unter Decius die große Verfolgung aus und gerade über die afrikanische Kirche brauste der Sturm mit wahrhaft verheerender Gewalt. Im Zirkus und im Amphitheater zu Karthago erscholl der Ruf „Cyprianum ad leones" (Cypr., Ep. 20, 1; 59, 6). Cyprian entwich, blieb jedoch von seinem vermutlich nicht weit entfernten Zufluchtsorte aus mit seiner Gemeinde in ununterbrochenem Verkehr. In Karthago war es, als ob der Herr mit der Wurfschaufel seine Tenne fege und die Spreu dem Winde übergebe. Die Zahl der Abtrünnigen stieg höher und höher (sacrificati oder thurificati, libellatici, acta facientes), und die alsbald auftauchende Frage nach der Behandlung dieser „lapsi" oder nach den Vorbedingungen ihrer Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft führte in Karthago wie in Rom zu einem Schisma. Gedrängt von jenen Priestern, welche gleich anfangs der Wahl

---

nus" lautet, wie man bisher allgemein vorauszusetzen pflegte, sondern „Caecilius Cyprianus, qui et Thascius" Thascius ist kein Vorname, sondern ein Spitzname. Die Bedeutung ist unbekannt.

[1] Laut Benson, Cyprian (1897) 41: „between the July of A. D. 248 and the following April"; laut Monceaux a. a. O. II 208: „dans les premiers mois de 249"

Cyprians zum Bischof widerstrebt hatten, trat der Diakon Felicissimus an die Spitze einer Partei, welche dem Bischof zu große Strenge gegenüber den Gefallenen vorwarf, während ein Teil der römischen Gemeinde unter Führung des Presbyters Novatian sich von Papst Kornelius lossagte, weil derselbe in der gleichen Angelegenheit vorgeblich zu milden Grundsätzen huldigte. Kurz nach Ostern 251 durfte Cyprian es wagen, sein Versteck zu verlassen, und seinem hoheitsvollen Auftreten gelang es verhältnismäßig sehr schnell, wenigstens innerhalb der karthagischen Gemeinde die Einheit wiederherzustellen. Allein weitere Heimsuchungen warteten seiner. Große Strecken des Römerreiches, insbesondere auch Karthago und seine Umgebung, wurden 252—254 von einer furchtbaren Pest verwüstet, und das Edikt der Kaiser Gallus und Volusianus, welches zur Abwendung der Seuche allgemeine Opfer anordnete (vgl. Cypr., Ep. 59, 6), gab zu einer neuen Christenverfolgung Anlaß. Mit der Thronbesteigung Valerians im Oktober 253, wie es scheint, trat indessen wieder Ruhe ein. Heilung der Wunden, Hebung des kirchlichen Lebens, Festigung und Ausbildung der kirchlichen Disziplin war und blieb das Ziel der ebenso erfolgreichen wie unermüdlichen Tätigkeit Cyprians. Über Afrika und das Meer hinausreichend, war seine Hand auch bei Lösung kirchlicher Wirren in Gallien und Spanien beteiligt.

Den Abend seiner irdischen Laufbahn sollte der Ketzertaufstreit umwölken. Cyprian, der „katholische Bischof“, wie Pazianus und Augustinus sagten, gerät in scharfen Widerspruch gegen den rechtmäßigen Papst! Die Frage, ob die von Häretikern erteilte Taufe gültig sei oder ob die von einer häretischen Gemeinschaft zur Kirche Zurücktretenden von neuem zu taufen seien, war schon von Tertullian, und zwar sowohl in griechischer wie in lateinischer Sprache, erörtert worden (Tert., De bapt. c. 15). Im Anschluß an ihn argumentierte auch Cyprian: Zur Gültigkeit der Taufe gehört, daß sie auf den wahren Gott und den wahren Christus ausgespendet wird: die Häretiker aber, mögen sie auch dieselben Worte in der Taufformel gebrauchen, spenden die Taufe doch im Namen eines andern Gottes und eines andern Christus, weil sie unter denselben Worten etwas anderes, einen andern Gott und einen andern Christus, verstehen als die Katholiken (s. Cypr., Ep. 69—75). Mehrere Synoden, welche unter Cyprians Vorsitz zu Karthago zusammentraten, 255, Frühjahr 256 und 1. September 256, sprachen sich gleichfalls für die Ungültigkeit der Ketzertaufe aus. Papst Stephanus aber verwarf diese Anschauung und erklärte: Wiewohl die Häretiker nicht den rechten Glauben an die Trinität haben, so wollen sie doch, wenn sie taufen, die Taufe Christi spenden und darum taufen sie nach der Meinung Christi und darum auch auf die wirkliche Dreifaltigkeit, in

deren Namen Christus die Taufe erteilt haben will; folglich ist ihre Taufe gültig und eine Wiederholung derselben unzulässig; „si qui ergo a quacumque haeresi venient ad vos, nihil innovetur nisi quod traditum est, ut manus illis imponatur in poenitentiam, cum ipsi haeretici proprie alterutrum ad se venientes non baptizent, sed communicent tantum" (Cypr., Ep. 74, 1).

Nach der Darstellung Cyprians (Ep. 74) sollte die Entscheidung des Papstes ohne Zweifel ein letztes Wort sein, ein „edictum peremptorium", wie Tertullian gesagt haben würde (vgl. Tert., De pud. c. 1). Die Afrikaner indessen haben nicht widerrufen, sondern ihren Standpunkt festgehalten, wenn es gleich unzulässig sein dürfte, die erwähnte Synode vom 1. September als „Oppositionskonzil" zu bezeichnen, weil das päpstliche Schreiben sehr wahrscheinlich erst nach dem 1. September 256 erlassen bzw. in Karthago eingetroffen ist[1]. Aber freilich hat auf beiden Seiten eine hochgradige Erregung Platz gegriffen und Stephanus hat faktisch allen Verkehr mit den Afrikanern abgebrochen (vgl. Cypr., Ep. 75, 25). Nur zu einer formellen Erklärung des Bruches, zu einer Exkommunikationssentenz, ist es nicht gekommen. Äußere Umstände haben der Entwicklung der ärgerlichen Sache bis in ihre letzten Konsequenzen vorgebeugt. Der Valerianischen Christenverfolgung gegenüber mußten die innerkirchlichen Zerwürfnisse in den Hintergrund treten[2]. Stephanus ist bald nach Ausbruch dieser Verfolgung, im August 257, vom Tod ereilt worden. Cyprian ward im September 257 nach Curubis, im prokonsularischen Afrika, verbannt und am 14. September 258 auf der prokonsularischen Villa Sexti, unfern Karthago, enthauptet, der erste Bischof Afrikas, welcher mit der Märtyrerkrone geschmückt wurde (Vita c. 19). Die Acta proconsularia des Prozesses Cyprians, auf welche schon der Verfasser der Vita (c. 11) verwiesen hat, sind noch erhalten und sollen weiter unten, bei den Märtyrerakten, noch besprochen werden.

Die Vita Caecilii Cypriani pflegt den Werken Cyprians beigegeben zu werden; s. die Ausgabe Hartels III (Vindob. 1871) xc—cx. Ein mehr

---

[1] Grisar (in der Zeitschr. f. kath. Theol. V [1881] 193 ff) und Ernst (ebd. XVIII [1894] 473 ff) haben der Septembersynode den Charakter eines Oppositionskonzils abgesprochen. Ritschl (Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche, Göttingen 1885, 114) läßt gleichfalls die Entscheidung des Papstes „erst nach dem Konzil in Karthago eingetroffen sein" Dagegen hält Nelke (Die Chronologie der Korrespondenz Cyprians, Thorn 1902, 116) „an dem Charakter der Septembersynode als eines Oppositionskonzils fest" Die Argumentation Nelkes ist indessen nichts weniger als zwingend. Durchaus verfehlt erscheint es, wenn Nelke annimmt, die Entscheidung des Papstes sei schon zu Anfang des Jahres 255 erfolgt und die Septembersynode habe am 1. September 255 stattgefunden.

[2] Nur die hervorstechendsten Daten sollten hier berührt werden. Im Verlaufe dieses Paragraphen wird sich mehrfach Gelegenheit ergeben, den Ketzertaufstreit nach der einen oder andern Seite etwas näher zu beleuchten.

oder weniger vollständiges Verzeichnis der Ausgaben dieser Vita findet sich in der Bibliotheca hagiographica latina. Ediderunt Socii Bollandiani. Fasc. II, Bruxellis 1899, 307 f. Über Inhalt, Echtheit und Zuverlässigkeit der Vita s. Götz, Gesch. der Cyprianischen Literatur, Basel 1891, 22—32; Monceaux, Hist. litt. de l'Afrique chrét. II, Paris 1902, 190—197. — Auch die Acta proconsularia des Prozesses Cyprians pflegen in die Ausgaben der Werke aufgenommen zu werden; s. die Ausgabe Hartels III CX—CXIV. Näheres bei den Märtyrerakten.

J. Pearsonius, Annales Cyprianici, in der Oxforder Ausgabe der Werke Cyprians vom Jahre 1682. C. Suyskenus, De S. Cypriano episc. mart.: Acta SS. Sept. IV, Venet. 1761, 191—348. Fr. W. Rettberg, Thascius Cäcilius Cyprianus, Bischof von Karthago, dargestellt nach seinem Leben und Wirken. 8° Göttingen 1831. Fr. Böhringer, Die Kirche Christi und ihre Zeugen oder die Kirchengeschichte in Biographien. III—IV²: Die lateinisch-afrikanische Kirche. Tertullianus, Cyprianus. Stuttgart 1864; 2. Ausg. 1873. E. Freppel, St. Cyprien et l'église d'Afrique au IIIe siècle. Cours d'éloquence sacrée fait à la Sorbonne pendant l'année 1863—1864. 8° Paris 1865; 3e éd. 1890. J. Peters, Der hl. Cyprian von Karthago, Bischof, Kirchenvater und Blutzeuge Christi, in seinem Leben und Wirken dargestellt. 8° Regensburg 1877. B. Fechtrup, Der hl. Cyprian. Sein Leben und seine Lehre dargestellt. I: Cyprians Leben. 8° Münster 1878. Vgl. Fechtrup, Ketzertaufstreit: Wetzer u. Welte's Kirchenlexikon VII² (1891) 406—419. E. Wh. Benson, Cyprian. His life, his times, his work. 8° London 1897 (XXXVII 636 S.). Vgl. zu diesem Werke G. Krüger in der Theol. Literaturzeitung 1899, 413—415. P. Monceaux, Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne, depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe. II: St. Cyprien et son temps. 8° Paris 1902. Die erste Hälfte dieses Bandes (1—197) ist überschrieben: La littérature chrétienne d'Afrique au temps de St. Cyprien, die zweite Hälfte (199—386): L'oeuvre personnelle de St. Cyprien. Vgl. Monceaux, Chronologie des oeuvres de St. Cyprien et des conciles africains du temps: Revue de philol., de litt. et d'hist. anc. 1900, 333—350.

Kleine Charakteristiken Cyprians veröffentlichten namentlich E. Havet, Cyprien, évêque de Carthage: Revue des deux mondes LXXI (1885) 27—69 283—311. E. de Faye, St. Cyprien et les influences qui l'ont formé: Revue de théol. et de philos. 1893, 105—116. W. Muir, Cyprian, his life and teachings. 8° London 1898. (Muir nimmt Stellung zu dem vorhin genannten Werke Bensons.)

Der Ketzertaufstreit hat aus leicht verständlichen Gründen eine besondere Literatur hervorgerufen. Die früheren Versuche katholischer Forscher, die ganze Angelegenheit aus den Annalen der Geschichte auszutilgen und die in Frage kommenden Aktenstücke sämtlich oder teilweise als unecht zu erweisen (so noch V. Tizzani, La celebre contesa fra S. Stefano e S. Cipriano, Roma 1862), sind als unzulässig und erfolglos aufgegeben. Aus neuester Zeit sind namentlich folgende Beiträge zur Klarstellung des wahren Sachverhaltes namhaft zu machen: H. Grisar, Cyprians „Oppositionskonzil" gegen Papst Stephan: Zeitschr. f. kath. Theol. V (1881) 193—221 (die Entscheidung Stephans ist nicht vor, sondern erst nach dem Konzile vom 1. September 256 erfolgt). P. v. Hoensbroech, Zur Auffassung Cyprians von der Ketzertaufe: ebd. XV (1891) 727—736. J. Ernst, Zur Auffassung Cyprians von der Ketzertaufe: ebd. XVII (1893) 79—103 (gegen v. Hoensbroech). Ders., War der hl. Cyprian exkommuniziert? ebd. XVIII (1894) 473—499 (Antwort: Nein). Ders., Der angebliche Widerruf des hl. Cyprian in der Ketzertauffrage: ebd. XIX (1895) 234—272. L. Nelke, Die Chro-

nologie der Korrespondenz Cyprians und der pseudocyprianischen Schriften Ad Novatianum und Liber de rebaptismate, Thorn 1902, 113—149.

Sonstige Literatur über Cyprian verzeichnen Chevalier, Bio-Bibliographie 530—531 2538; Richardson, Bibliograph. Synopsis 60—63.

3. Cyprians Schriften. — In sturmbewegter Zeit hat Cyprian zehn Jahre lang die Sorgen eines Hirten der afrikanischen Christenheit getragen. Wie war es möglich, daß er während dieser Jahre auch noch Muße fand, eine nicht unbeträchtliche Anzahl von Schriften auszuarbeiten? Dem früheren Professor der Rhetorik hat die Feder nahegelegen. Schon vor seiner Erhebung auf den Bischofsstuhl, gleich nach dem Empfang der Taufe, drängte es ihn, in einer längeren Abhandlung über die Seligkeit des neugewonnenen Lebens für das übervolle Herz Erleichterung zu suchen. Die Schriften aus seiner bischöflichen Lebensperiode aber sind nicht wissenschaftliche Arbeiten, sondern, ähnlich wie die Schriften des hl. Dionysius von Alexandrien (§ 52, 2), seelsorgerliche Taten, Mahnschreiben oder Hirtenbriefe. Sie stehen durchaus im Dienste praktischer Zwecke und Interessen. Wo das mündliche Wort nicht ausreichte oder die persönliche Anrede verwehrt war, hat Cyprian die schriftliche Darstellung zu Hilfe genommen. Auch aus ihr ertönt immer wieder die Stimme des Seelsorgers und des Kirchenfürsten.

Cyprian ist überhaupt ein Mann der Praxis, nicht der Theorie, ein Mann des Glaubens, nicht der Spekulation. Mit der ganzen Innigkeit, deren er fähig war, hatte er Geist und Herz der christlichen Wahrheit geöffnet und hingegeben. Er fühlte nicht das Bedürfnis, die einzelnen Inhaltsmomente dieser Wahrheit dialektisch zu zergliedern oder systematisch zusammenzufassen. Sein Streben ging dahin, den neuen Idealen, welche sein Inneres erfüllten, entsprechend, sofort auch das äußere Leben umzugestalten, sein eigenes Leben, wie das Leben der ihm anvertrauten Gläubigen. Treffliche Dienste leistet ihm ein heller Verstand, welcher auch verwickelte Verhältnisse zu durchschauen, auch in schwierigen Fällen die zweckmäßigsten Mittel auszuwählen und vor allem die richtige Mitte zwischen entgleisenden Extremen innezuhalten weiß. Seiner schriftstellerischen Wirksamkeit insbesondere kommt eine blühende, südländische Phantasie zu Hilfe, eine hervorragende Befähigung, schön und reich zu malen, durch treffende und packende Bilder gewissermaßen gefangen zu nehmen. Theoretischen Erörterungen aber pflegt er auch da, wo prinzipielle Fragen zur Behandlung stehen, aus dem Wege zu gehen, um desto nachdrücklicher an den gesunden Sinn der Leser zu appellieren oder durch die Autorität der heiligen Schriften den Widerspruch niederzuschlagen [1]. Das Gebiet der dogmatischen Po-

---

[1] Die schriftstellerische Art und Weise Cyprians soll übrigens weiter unten

lemik, welches Tertullian zu seinem vornehmlichsten Arbeitsfelde erkor, hat Cyprian überhaupt nicht betreten. Einige wenige Schriften zeigen apologetische Tendenz und Färbung. Im großen und ganzen aber sind alle Abhandlungen und alle Briefe der Empfehlung christlicher Zucht und Sitte, der Ausgestaltung kirchlicher Praxis und Disziplin gewidmet.

Alle Abhandlungen und alle Briefe. Es sind zwei Gruppen von Schriften Cyprians überliefert, Abhandlungen (sermones, libelli, tractatus) und Briefe. Die unterscheidenden Merkmale drohen freilich hin und wieder ineinanderzufließen, insofern mehrere Abhandlungen an eine einzelne Person gerichtet sind und fast den Ton des Briefes annehmen, während verschiedene Briefe sich an ein breiteres Publikum wenden und sich auch dem Umfange nach zu förmlichen Abhandlungen auswachsen. In der Überlieferung aber pflegen die Abhandlungen und die Briefe getrennt aufzutreten, die einen wie die andern für sich zu einem geschlossenen Ganzen zusammengefaßt. Und die ersten dieser Sammlungen, die Archetypen unserer Handschriften, sind bereits bei Lebzeiten des Verfassers oder doch sofort nach seinem Tode angelegt worden.

Schon dem Biographen Pontius hat eine Sammlung der Abhandlungen Cyprians vorgelegen. Cyprian, schreibt er (c. 7), tat recht daran, wenn er sich in der Verfolgung unter Decius durch die Flucht der Todesgefahr entzog, weil kein anderer im stande gewesen wäre, in solcher Weise die Interessen der Gemeinde wahrzunehmen. „Wer sollte sonst den Segen der durch den Glauben wachsenden Gnade nachweisen?“ (quis emolumentum gratiae per fidem proficientis ostenderet?) — gemeint ist Cyprians Abhandlung Ad Donatum. „Wer sollte die Jungfrauen gleichsam mit den Zügeln des göttlichen Wortes zu keuschem Lebenswandel und standesmäßiger Tracht anhalten?“ (quis virgines ad congruentem pudicitiae disciplinam et habitum sanctimonia dignum velut frenis quibusdam lectionis dominicae coerceret?) — gemeint ist Cyprians Abhandlung De habitu virginum. „Wer sollte die Gefallenen Buße lehren?“ (quis doceret paenitentiam lapsos?) — gemeint ist Cyprians Abhandlung De lapsis. In dieser rhetorisch umschreibenden Weise werden die Titel oder Themata von zwölf Schriften vorgeführt, und die Identifizierung der elf ersten Schriften unterliegt nicht der geringsten Schwierigkeit. Die Reihenfolge der Titel aber deckt sich mit der Ordnung, in welcher die Abhandlungen Cyprians uns heute noch in den ältesten und besten Handschriften entgegentreten. Ohne Zweifel hat also Pontius eine bestimmte Sammlung der Abhandlungen vor Augen ge-

---

noch besonders gewürdigt werden. Zu dem Gesagten vgl. etwa Rettberg, Thascius Cäcilius Cyprianus, Göttingen 1831, 291 ff.

habt und ist derselben bei seiner Aufzählung Schritt für Schritt gefolgt[1].

Ein Schriftenkatalog aus den ersten Monaten nach dem Tode des Autors steht im Umkreis der altkirchlichen Literatur sehr vereinzelt da[2]. Eine Rarität ersten Ranges ist aber auch das zuerst von Mommsen (1886) herausgegebene anonyme Verzeichnis der libri canonici des Alten und des Neuen Testamentes sowie der Schriften Cyprians mit Angabe des jedesmaligen Umfanges nach Zeilen (cum indiculis versuum). Die zwei bisher bekannt gewordenen Abschriften sind aus einem Exemplare geflossen, welches im Jahre 359 geschrieben wurde, sehr wahrscheinlich in Afrika. Wie oben schon bemerkt (Abs. 1), empfängt die eigentümliche Zusammensetzung des Verzeichnisses ihr Licht aus der auch anderweitig bezeugten Tatsache, daß die Schriften Cyprians fast kanonische Dignität genossen. Der unbekannte Verfasser selbst gibt die bezeichnende Erklärung ab, er habe die Liebhaber der Schriften Cyprians gegen Übervorteilung von seiten der Buchhändler schützen wollen und zu diesem Ende den den Preis bedingenden und nach der Zahl der Zeilen zu bemessenden Umfang eines jeden Buches angemerkt. Außer Abhandlungen nennt dieses Verzeichnis auch eine Reihe von Briefen von Cyprian und an Cyprian. An der Spitze der Abhandlungen stehen wie bei Pontius die Schriften Ad Donatum, Ad virgines (= De habitu virginum), De lapsis; im weiteren Verlaufe aber ist die Anordnung eine ganz verschiedene[3].

Die Bedeutung der beiden Verzeichnisse für die Kritik der Schriften Cyprians bedarf keiner Erläuterung. Diese Verzeichnisse berechtigen uns zu der Behauptung, daß die Schriften Cyprians, abgesehen von einigen Briefen, vollzählig erhalten geblieben sind. Sie ermöglichen es uns auch, die unechten Schriften, welche in späterer Zeit aus irgend welchem Grunde unter den Namen Cyprians gestellt wurden, in der Regel wenigstens mit leichter Mühe als das, was sie sind, zu entlarven.

Früh gesammelt, sind Cyprians Schriften in der Folge, wie zu erwarten, massenhaft vervielfältigt worden. Daß sie mannigfache absichtliche und unabsichtliche Veränderungen und Entstellungen erfuhren, war nicht zu vermeiden. Wir sind indessen in der glücklichen Lage, auf Handschriften zurückzugreifen, welche der ursprüng-

---

[1] Mehr über dieses Verzeichnis bei Götz, Gesch. der Cyprianischen Literatur, Basel 1891, 32 ff. Vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 693 ff. Doch hat nicht erst Götz das Verzeichnis als solches erkannt, wie Harnack (ebd. I 693) glaubt, sondern schon Rettberg a. a. O. 212.

[2] Aus dem 3. Jahrhundert wäre nur das Schriftenverzeichnis auf der Statue des hl. Hippolytus als Parallele anzuführen.

[3] Siehe Götz a. a. O. 50 ff; Harnack a. a. O.

lichen Überlieferung Zeugnis geben. Die Handschriften der Werke Cyprians stehen an Zahl und Alter nur wenig zurück hinter den Handschriften der lateinischen Bibel. Nicht, wie sonst so oft, die Dürftigkeit, sondern die Überfülle der Hilfsmittel ist es, welche den Kritiker in Verlegenheit setzt[1] Unter den Handschriften der Abhandlungen ragen durch Alter und Reichtum des Inhaltes besonders hervor die Codices S = Seguierianus, nunc Parisiensis, saec. VI—VII, W = Wirceburgensis saec. VIII vel IX. G = Sangallensis saec. IX. Mercati veröffentlichte drei Blätter einer Handschrift der Bücher Ad Quirinum aus dem 5. oder 6. Jahrhundert[2]. Die älteste Handschrift der Briefe ist Codex F, ein Bobiensis saec. VI -VII. Turner fand ein Blatt einer Handschrift der Briefe aus dem 5. Jahrhundert[3].

Das Verzeichnis der libri canonici und der Schriften Cyprians ward nach einer Handschrift zu Cheltenham saec. X herausgegeben von Th. Mommsen, Zur lateinischen Stichometrie: Hermes XXI (1886) 142—156. Wenige Jahre später wurde in einer Handschrift zu St Gallen saec. IX ein zweites Exemplar des Verzeichnisses aufgefunden. Mommsen, Zur lateinischen Stichometrie: ebd. XXV (1890) 636—638, teilte die Varianten mit; A. Amelli veröffentlichte den vollen Wortlaut des St Gallener Exemplars in den Miscellanea Cassinesi. Anno I. 1897. Parte II, Fasc. I: Documenti (Indiculum stichometricum V et N. T. necnon S. Cypriani: jede Nr der Documenti ist besonders paginiert). Der Text des Verzeichnisses findet sich auch bei E. Preuschen, Analekta, Freib. i. Br. 1893 (Sammlung ausgew. kirchen- und dogmengeschichtl. Quellenschriften, Heft 8), 138 bis 141. Den einläßlichsten Kommentar zu dem Verzeichnisse lieferte W Sanday, The Cheltenham list of the canonical books of the Old and New Testament and of the writings of Cyprian (mit einer Appendix von C. H. Turner, The Old Testament stichometry. New Testament stichometry. The Cyprianic stichometry): Studia biblica et ecclesiastica III (Oxford 1891) 217—325. Über den ersten Teil des Verzeichnisses s. außerdem namentlich noch J. Weiß, Ein neugefundenes Kanon-Verzeichnis: Zeitschr. f. wissensch. Theol. XXX (1887) 157—171. Th. Zahn, Gesch. des ntl Kanons II 1 (1890), 143—156: „Canon Mommsenianus"; vgl. II 2 (1892), 1007 bis 1011. A. Hilgenfeld, Das sog. Cheltenhamer Verzeichnis der heiligen Schriften: Zeitschr. f. wissensch. Theol. XXXV (1892) 491—495. Zu dem zweiten Teile des Verzeichnisses vgl. außer den schon zitierten Ausführungen von Götz und von Harnack namentlich noch C. H. Turner, Two early lists of St. Cyprian's works: The Classical Review VI (1892) 205—209.

Über die Handschriften der Werke Cyprians s. vor allem Hartel in der alsbald zu nennenden Ausgabe, III, Vindob. 1871, I—LXX. Hartel hat indessen nur die Bibliotheken Frankreichs, Deutschlands und Italiens

---

[1] Hartel sagt in seiner Ausgabe pars III I: „ex bibliothecarum vero scriniis tanta librorum multitudo quorum non exiguam partem nemo adhuc inspexerat praesto fuit, ut subsidiorum copia paene laborarem" Hartel hat aber nur Umschau gehalten „in bibliothecis Galliae Germaniae Italiae" (ebd. LVIII).

[2] Mercati, D'alcuni nuovi sussidi per la critica del testo di S. Cipriano, Roma 1899, 48 ff.

[3] Turner in The Journal of Theol. Studies III (1902) 576 ff.

durchforscht. Ein Verzeichnis der Cyprian-Handschriften zu Oxford nebst kritischen Bemerkungen über die Ausgabe Hartels gab J. Wordsworth, Old-Latin Biblical Texts. Nr II (4° Oxford 1886), App. II: 123—132. Anderer englischen Handschriften gedachte Sanday in der soeben genannten Studie über das Cheltenhamer Verzeichnis, 274 ff. Über spanische Handschriften handelte W Schulz, Cyprianmanuskripte in Madrid und im Escorial: Theol. Literaturzeitung 1897, 179—180, in Form einer Berichtigung der diesbezüglichen Angaben in der von Hartel nach Loewes Aufzeichnungen herausgegebenen „Bibliotheca Patrum latinorum Hispaniensis" I, Wien 1887. Sehr wertvolle neue Beiträge zur Text- und Überlieferungsgeschichte der Werke Cyprians, hauptsächlich aus italienischen Bibliotheken, bot G. Mercati, D'alcuni nuovi sussidi per la critica del testo di S. Cipriano. Seguono varie note di letteratura specialmente patristica con tre tavole. 4° Roma 1899 (Separatabdruck aus den Studi e Documenti di Storia e Diritto, anno XIX, 1898, — anno XX, 1899). Dazu noch C. H. Turner, The original order and contents of our oldest MS of St. Cyprian (nämlich cod. Seguier., nunc Paris. 10592, saec. VI—VII): The Journal of Theol. Studies III (1902) 282—285. Ders., A newly discovered leaf of a Fifth-Century MS of St. Cyprian: ebd. 576—578. Ders., Our oldest MSS of St. Cyprian. II: The Turin and Milan Fragments: ebd. 579—584. H. L. Ramsay, Our oldest MSS of St. Cyprian. III: The contents and order of the manuscripts L N P: ebd. 585—594. Ders., An Uncial Fragment of the „Ad Donatum" of St. Cyprian: ebd. IV (1903) 86—89. J. Chapman, The order of the Treatises and Letters in the MSS of St. Cyprian: ebd. 103—123.

Gesamtausgaben der Werke Cyprians veranstalteten J. Andreas, 2° Rom 1471 (wieder abgedruckt Venedig 1471, 1483; Memmingen 1477; Deventer um 1477; Paris 1500, 1512); D. Erasmus, 2° Basel 1520, und sonst; L. Latinius, 2° Rom 1563; W Morelius, 2° Paris 1564; J. Pamelius, 2° Antwerpen 1568, und sonst; N. Rigaltius, 2° Paris 1648, und sonst; J. Fell und J. Pearson, 2° Oxford 1682, und sonst; St. Baluzius und Pr. Maranus, 2° Paris 1726, und sonst. — Näheres über die genannten und andere Ausgaben früherer Jahrhunderte bei Schoenemann, Bibl. hist. lit. Patr. lat. I (1792) 102—131; bei Hartel in der sogleich zu erwähnenden Ausgabe, III LXX—LXXXVII. Über die von L. Latinius besorgte Ausgabe (editio Manutiana) s. Mercati, D'alcuni nuovi sussidi per la critica del testo di S. Cipriano, Roma 1899, 4—10 67—71. — Die Ausgabe von D. J. H. Goldhorn, Leipzig 1838, 2 Bde 8° (= Gersdorf, Bibl. Patr. eccles. lat. sel. II—III), fußt durchweg auf der Edition der Engländer Fell und Pearson vom Jahre 1682. Migne, PP. Lat. IV, Paris. 1844 (vgl. auch III und V), gibt einen sehr fehlerhaften Abdruck der Ausgabe der Mauriner Baluzius und Maranus vom Jahre 1726. Die neueste und beste Gesamtausgabe verdanken wir W Hartel, Wien 1868—1871, 3 Tle (= Corpus script. eccles. lat. III pars I—III). Das absprechende Urteil, welches P. de Lagarde in den Göttinger Gel. Anzeigen 1871, Stück 14, 521—543 (= de Lagarde, Symmicta, Göttingen 1877, 65—78), über Hartels Ausgabe fällte, bedarf sehr der Einschränkung. Ohne freilich beanspruchen zu können, abschließend zu sein, stellt diese Ausgabe allen Vorgängerinnen gegenüber einen bedeutsamen Fortschritt dar. Hartel hätte von seinem Cyprian sagen können, was Halm von seinem Minucius Felix sagte: „Larga emendandi copia et nobis relicta erat et post nostram amicorumque curam posteris relinquetur" (Corpus script. eccles. lat. II praef. VI).

Einzelne Schriften Cyprians (vier Abhandlungen) auch bei M. J. Routh, Script. eccles. opusc., Oxon. 1832; ed. 3 1858, I. J. G. Krabinger edierte

in trefflicher Weise die Abhandlungen De cath. eccl. unit., De lapsis, De habitu virg., 8° Tübingen 1853; und später die Abhandlungen Ad Donatum, De dom. orat., De mortal., Ad Demetr., De opere et eleemos., De bono pat., De zelo et livore, 8° Tübingen 1859. H. Hurter, SS. Patr. opusc. sel., bietet vol. I: Ad Demetr. und De cath. eccl. unit., II: De dom. orat., IV: De mortal., De opere et eleemos. und De bono pat., V: De lapsis, XXI: epistolae selectae. Schulausgaben einzelner Abhandlungen lieferten A. Gaßner, 8° Salzburg 1882; F. Léonard, 8° Namur 1887; J. Tamietti, 16° Turin 1887.

Eine deutsche Übersetzung auserlesener Schriften Cyprians veröffentlichte J. G. Krabinger, 8° Augsburg 1848. Die Kemptener Bibliothek der Kirchenväter brachte die meisten Abhandlungen und zwei Briefe, übersetzt von U. Uhl, Kempten 1869, und sodann sämtliche Briefe, übersetzt von J. Niglutsch und A. Egger, Kempten 1879.

Ausführlichere Darstellungen der literarischen Tätigkeit Cyprians geben, außer den Abs. 2 angeführten biographischen Werken, namentlich noch Möhler-Reithmayr, Patrologie I, Regensburg 1840, 809—893, und M. Schanz, Gesch. der röm. Lit. Tl III, München 1896, 302—342.

4. Abhandlungen. — Pontius, der Biograph Cyprians, zählt, wie vorhin bemerkt, elf oder zwölf Abhandlungen seines Helden auf, welche damals schon zu einem Corpus Cyprianicum zusammengefaßt waren (Vita Caec. Cypr. c. 7). Den Abhandlungen selbst ist mit bald mehr bald weniger großer Wahrscheinlichkeit zu entnehmen, daß sie in der Reihenfolge verfaßt worden sind, in welcher sie von Pontius namhaft gemacht werden, daß also die von Pontius benutzte Sammlung nach chronologischen Gesichtspunkten angelegt und geordnet war[1]. Um so mehr erscheint es geboten, auch hier den Spuren dieser Sammlung zu folgen.

a) Ad Donatum betitelt sich ein Monolog des Verfassers an seinen erst kürzlich zum Christentum übergetretenen Freund Donatus. Gegen Eingang und gegen Ende zeigt die Darstellung Ansätze zu dramatischer Färbung, ohne sich indessen zu der Form des Dialoges zu entwickeln. Die Unterhaltung wird immer nur von einer Seite geführt. Vor unberufenen Zeugen und dem Lärm der Dienerschaft hat Cyprian sich mit Donatus in die Ruhe der Gärten zurückgezogen, wo „der Reben mannigfach gewundene Zweige mit dem herabwallenden Laube“ ein reizendes Versteck bieten (c. 1). Er will dem Freunde seine innersten Erlebnisse enthüllen, die in der Taufe erfahrene Wiedergeburt schildern bzw. das durch die Wiedergeburt gewonnene neue Leben preisen. „Vernimm was man fühlt, bevor man es lernt, was man nicht im Lauf der Zeit durch lange Forschung sich sammelt, sondern ohne weiteres von der zeitigenden Gnade zum Geschenk erhält“ (c. 2). Einst „schmachtete ich in Finsternis und tiefer Nacht und trieb umher auf dem Meere der sturmbewegten Welt, schwan-

[1] Vgl. Götz, Gesch. der Cyprianischen Literatur 41 f.

kenden und ungewissen Laufes, in Kreuz- und Querzügen“ (c. 3). „Aber nachdem durch die lebenspendende Wasserflut die Makeln der früheren Jahre abgewaschen und in die nun entsündigte und reine Brust von obenher sich Licht ergossen, nachdem ich himmelentstammten Geist geschöpft und durch die zweite Geburt zu einem neuen Menschen umgeschaffen war, da, mit einem Male, wunderbarerweise, da gewann Festigkeit, was schwankend war, da öffnete sich, was verschlossen war, da lichtete sich, was dunkel war, da ward tunlich, was vordem schwierig schien, ausführbar, was unmöglich dünkte“ (c. 4). Dieses neue Leben, zu welchem der Mensch in der Taufe ersteht, tritt in um so helleres Licht, wenn es dem heidnischen Treiben der großen Masse gegenübergestellt wird. Aus eigener Erfahrung kennzeichnet Cyprian nunmehr die moralische Versunkenheit der heidnischen Welt, wie sie sich dem aufmerksamen Auge allenthalben kundgibt, in Raub und Mord und blutigen Kriegsgreueln (c. 6), in den unmenschlichen Gladiatorenkämpfen (c. 7), in den schamlosen Schauspielen (c. 8), in der im geheimen verübten widernatürlichen Unzucht (c. 9), in der Korruption der Gerichte (c. 10). Folgt ein Nachweis der Nichtigkeit aller irdischen Güter, des weltlichen Prunkes (c. 11), des Reichtums (c. 12) und der Macht und Herrschaft (c. 13). Wahres Glück, der Frieden der Seele, ist nur dem Christen beschieden (c. 14). „Du aber, dem schon der himmlische Kriegsdienst das Siegel des geistlichen Lagers aufgedrückt, halt auf unverletzte, halt auf nüchterne Zucht in frommer Tugend“ (c. 15). „Und weil ja jetzt die Ferienruhe da ist und die Mußezeit, so wollen wir, da die Sonne sich schon zum Abend neigt, den Rest des Tages in Fröhlichkeit verbringen, und auch die Stunde der Mahlzeit soll nicht leer sein an himmlischer Gnade. Von Psalmen soll das bescheidene Mahl ertönen, und da du ein gutes Gedächtnis und eine wohlklingende Stimme hast, so beginne deiner Gewohnheit nach. Du speisest deine Lieben um so besser, wenn wir Geistliches zu hören haben, wenn fromme Weisen das Ohr erquicken“ (c. 16).

Ob Cyprian an ein historisches Vorkommnis anknüpft, ob Donatus als historische Persönlichkeit zu gelten hat, steht dahin und ist von untergeordneter Bedeutung. Jedenfalls ist die Schrift auf weitere Kreise berechnet und dazu bestimmt, den eigenen Übertritt zum Christentume zu rechtfertigen und andere zu dem gleichen Schritte einzuladen. Inhalt und Form weisen unverkennbar in die erste Zeit nach der Bekehrung oder nach der Taufe des Verfassers, um 246, hinein, die Form insofern, als sie noch ganz greifbar den früheren Rhetor verrät. Die Sprache ist nicht bloß gewählt, sondern gesucht und gekünstelt und überladen, in fast auffälligem und schon von Augustinus hervorgehobenem Gegensatze zu der „eloquentia gravior modestiorque“, welche die späteren Abhandlungen Cyprians auszeichnet (Aug., De doctr. christ. IV, 14, 31).

Nur die Worte des Biographen scheinen Einspruch zu erheben. Zwar stellt er ebenso wie das Mommsensche Verzeichnis die Abhandlung Ad Donatum an die Spitze der Schriften Cyprians, leitet aber zugleich seine Aufzählung mit dem Bemerken ein, es sei ein Glück gewesen, daß Cyprian in der Verfolgung unter Decius, 250, die Flucht ergriff, weil er sonst nicht mehr in der Lage gewesen wäre, Schriften zu verfassen und damit seiner Gemeinde und der Christenheit so wichtige Dienste zu leisten. Wenn man indessen daraus gefolgert hat, „daß alle aufgeführten Traktate erst nach der Flucht Cyprians bei der ersten Verfolgung abgefaßt wurden“ [1], so ist man augenscheinlich zu weit gegangen, weil die Wendung des Biographen auch unter der Voraussetzug zu Recht besteht, daß die Mehrzahl der Abhandlungen nach der Flucht entstanden ist.

K. G. Götz, Der alte Anfang und die ursprüngliche Form von Cyprians Schrift Ad Donatum: Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. XIX, N. F. IV, Heft 1 c, Leipzig 1899. Götz versucht das bisher allgemein für unecht gehaltene Briefchen oder Brieffragment „Donatus Cypriano“ (in der Ausgabe Hartels III 272) als den echten und ursprünglichen Anfang der Schrift Ad Donatum zu erweisen. E. v. d. Goltz fand die Ausführung „durchaus überzeugend“ (Theol. Literaturzeitung 1899, 588). Einen schärferen Blick bekundete ohne Zweifel C. Weyman, wenn er urteilte: „Daß ein Spätling sich durch den abrupten (aber rhetorisch wirkungsvollen) Anfang von Ad Donatum zur Fabrikation der bei Hartel a. a. O. gedruckten Zeilen veranlaßt gesehen hat, kann man begreifen, aber daß die schöne Schrift Ad Donatum durch Streichung des alten Anfangs ihres ursprünglichen Dialogcharakters entkleidet worden sei, um besser für kirchenrechtliche Zwecke verwendet werden zu können, glaubt außer G. wohl niemand“ (Hist. Jahrbuch XX [1899] 500 f).

b) An zweiter Stelle steht bei Pontius sowohl wie in dem Mommsenschen Verzeichnisse die Abhandlung De habitu virginum. In dem Mommsenschen Verzeichnisse lautet die Aufschrift freilich „Ad virgines“ Allein schon Pontius muß, in Übereinstimmung mit unsern Handschriften, „De habitu virginum“ gelesen haben (Vita c. 7: quis virgines ad congruentem pudicitiae disciplinam et habitum sanctimonia dignum velut frenis quibusdam lectionis dominicae coerceret?), und ebenso las Augustinus (De doctr. christ. IV, 21, 48: martyr Cyprianus de habitu virginum, non de suscipiendo virginitatis proposito scripsit).

Hier tritt Cyprian als Bischof auf (sacerdos, c. 1). Die Schrift ist ein oberhirtliches Mahnwort, bald nach Antritt des bischöflichen Amtes, sehr wahrscheinlich im Laufe des Jahres 249 [2], gesprochen. Gleich der erste Satz entrollt gewissermaßen das Programm für die Tätigkeit des neuen Bischofs: „Die Zucht (disciplina) ist die Hüterin

---

[1] So Schanz, Gesch. der röm. Lit. III 307. Auf die Unsicherheit der Folgerung hatte übrigens schon Rettberg, Thascius Cäcilius Cyprianus 237, hingewiesen.

[2] So auch Monceaux, Hist. litt. de l'Afrique chrét. II 258.

der Hoffnung, die Bewahrerin des Glaubens, die Führerin auf dem Wege des Heiles, die Erweckerin und Nährerin eines guten Herzens, die Lehrerin der Tugend, sie bewirkt, daß wir immer in Christus bleiben und beständig für Gott leben, daß wir zu den himmlischen Verheißungen und göttlichen Belohnungen gelangen." Nach einigen Worten an die ganze Gemeinde, „Männer wie Frauen, Knaben wie Mädchen, jedes Geschlecht und jedes Alter" (c. 2), wendet sich der Verfasser an diejenigen, welche den Stand der Jungfräulichkeit erwählt hatten. Diese gottgeweihten Jungfrauen sind ihm „die Blumen der kirchlichen Pflanzung, die Zier und der Schmuck der geistlichen Gnade, die freudenreiche Anlage, das vollkommene und unversehrte Werk des Lobes und der Ehre, das Bild Gottes, entsprechend der Heiligkeit des Herrn, der erlauchtere Teil der Herde Christi. An ihnen erfreut sich und in ihnen erblüht reichlich die glorreiche Fruchtbarkeit der Mutter Kirche, und je mehr die Schar der Jungfrauen an Zahl zunimmt, um so mehr wächst die Freude der Mutter" (c. 3). So hoch er nun aber den Beruf der Jungfrauen stellt, so tief schmerzlich beklagt er ihre Fehltritte. Ihr Wandel müßte ganz und gar im Himmel sein, fern von aller Üppigkeit und Weltlichkeit. Insbesondere sollten sie Kleiderprunk und Putzsucht fliehen (auffällige Trachten und Schmuckgegenstände sowohl wie das Färben der Haare und des Gesichtes), auch die Beteiligung an schwelgerischen Hochzeitsgelagen und den Besuch öffentlicher Bäder (promiscuae balneae, c. 19).

Das Ganze durchzieht eine edle, wohltuende Wärme und eine innige Begeisterung für die Idee der Virginität. Nicht selten klingt der Gedanke und mitunter auch der Ausdruck an Tertullians Schriften De cultu feminarum und De virginibus velandis an.

Parallelen zwischen De habitu virginum und Tertullians Büchern De cultu feminarum verzeichnet Fechtrup, Der hl. Cyprian I (1878) 13. Über die „Komposition" der Schrift De habitu virginum und über Berührungen zwischen ihr und der pseudocyprianischen Schrift Adversus aleatores handelt J. Haußleiter in den Commentationes Woelfflinianae, Leipzig 1891, 377—389.

c) De lapsis ist wiederum ein Hirtenschreiben, an die ganze karthagische Gemeinde gerichtet und gleich nach Erlöschen der Decischen Verfolgung bzw. bald nach dem Wiedereintreffen des Bischofs in Karthago, noch in der ersten Hälfte des Jahres 251 verfaßt. Cyprian war vor eine peinliche und schwierige Aufgabe gestellt. Wie hatte sich in etwas mehr als Jahresfrist, während der Zeit seiner Abwesenheit, das ganze Aussehen seiner Gemeinde geändert! Die Verfolgung hatte schreckliche Verheerungen angerichtet, und die große Mehrheit der Gefallenen, weit entfernt, reumütigen Herzens sich Übungen der Buße zu widmen, schien vielmehr des Glaubens zu sein, aller Schaden sei gut gemacht, wenn sie nur wieder Aufnahme in die Kirchengemeinschaft erlangten. Gleichwohl fanden sie bereit-

willige Unterstützung, und zwar nicht bloß von solchen, welche für das Bekenntnis Christi Kerker und Martern erduldet hatten und damit des Rechtes teilhaftig geworden waren, den Büßern Friedensbriefe (libelli pacis) auszustellen, sondern auch von der dem Bischofe schon seit dem Tage seiner Wahl feindselig gegenüberstehenden Priesterpartei, welche mit Hintansetzung aller bisherigen Praxis jeden Inhaber eines Friedensbriefes zur Kirchengemeinschaft zuzulassen sich beeilte. Ihren Höhepunkt hatte die auf diese Weise entstandene Bewegung in dem Schisma des Felicissimus erreicht. In der karthagischen Kirche herrschte Anarchie und Verwirrung [1].

Cyprian begrüßt freudig den der Kirche wiedergeschenkten Frieden (c. 1) und feiert den Ruhm der standhaft gebliebenen Mitglieder seiner Herde (c. 2—3). Dann aber kann er nicht umhin, in längerer und ergreifender Ausführung (c. 4—12) seinem bittern Schmerze über den Abfall so vieler Brüder Luft zu machen. „Die Sprache ist höchst würdevoll und markerschütternd, volltönend, als ob die Geisteskraft der ganzen Kirche in seiner Brust, auf seiner Zunge sich gesammelt hätte.“ [2] Die ersten Worte wenigstens mögen hier Platz finden: „Was soll ich an dieser Stelle tun, geliebteste Brüder, schwankend in mannigfacher Seelenqual, was und wie ich reden soll! Mehr der Tränen bedarf es als der Worte, um dem Schmerze Ausdruck zu leihen, mit welchem die Wunde unseres Leibes zu beweinen, mit welchem die vielfache Einbuße der einst so zahlreichen Gemeinde zu bejammern ist. Denn wer könnte so hart und eisern sein, wer der Bruderliebe so sehr vergessen, daß er bei dem vielgestaltigen Untergange der Seinen und den kläglichen und durch vielen Schmutz entstellten Trümmern sein Auge trocken zu halten vermöchte und nicht allsogleich in Weinen ausbrechend, mit Tränen lieber als mit Reden seufzte! Wehe ist's mir, Brüder, wehe um das Herz, so wie auch euch, und zur Linderung meiner Schmerzen frommt mir nicht die eigene Unverletztheit und das persönliche Wohlbefinden, da in der Wunde der Herde der Hirt noch mehr verwundet wird. Ich vereinige mein Herz mit dem Herzen eines jeden Einzelnen, ich trage mit der Trauer und der Totenklage jammervolle Last. Ich klage mit den Klagenden, ich weine mit den Weinenden, in den Daniederliegenden glaube ich selbst daniederzuliegen. Auch meine Glieder sind durchbohrt worden von den Geschossen des wütenden Feindes, durch mein Inneres sind die rasenden Schwerter hindurchgegangen. Meine Seele konnte nicht frei und unberührt bleiben von dem An-

[1] Es ist nicht etwa bloß die Schrift De lapsis selbst, durch welche wir über die angedeuteten Zustände unterrichtet werden, sondern namentlich eine große Anzahl von Briefen, welche Cyprian während der Verfolgung von seinem Zufluchtsorte aus nach Karthago gerichtet hat.

[2] Möhler-Reithmayr, Patrologie I 827.

drange der Verfolgung: in den zu Boden geschlagenen Brüdern hat das Mitgefühl auch mich zu Boden geschlagen" (c. 4).

In den folgenden Abschnitten (c. 13—36) ist des Bischofs Bemühen hauptsächlich darauf gerichtet, die Gefallenen zu der Einsicht zu bringen, daß sie sehr schwer gesündigt haben und nur durch ganz außerordentliche Buße ihre Sünde sühnen können. Es sei nicht hinreichend, durch Menschenhand wieder Einlaß in die Kirche zu erhalten, wenn nicht Gott, dessen Auge nicht getäuscht werden könne, wieder versöhnt werde durch aufrichtige Sinnesänderung. Noch eitler sei es, von den Schismatikern sich rekonziliieren zu lassen, weil die Schismatiker als solche selbst außerhalb der Kirche stehen und niemand Zutritt zu der wahren Kirche zu gewähren im stande sind. Solche Gedanken kehren in den mannigfachsten Wendungen wieder. Wunderbare Strafen, welche Verleugner des Glaubens getroffen hatten, werden als Belege angezogen. „Dabei ist die ganze Schrift durchweht von einer Wärme des Gefühls, von einer so glühenden Liebe, einem solch innigen Mitleid gegen die Armen, und dabei doch von einer solchen evangelischen Kraft, daß in jeder Zeile der gute Hirt sich ausspricht." [1]

Über neues textkritisches Material zu der Schrift De lapsis vgl. Mercati, D'alcuni nuovi sussidi per la critica del testo di S. Cipriano, Roma 1899, 39—40.

d) In engem Zusammenhange mit der Schrift De lapsis steht die berühmteste aller Schriften Cyprians, De catholicae ecclesiae unitate, der Anlage nach gleichfalls ein oberhirtliches Mahnschreiben, aus dem Sommer des Jahres 251. Daß diese Schrift auf die Schrift De lapsis gefolgt ist, bezeugt Pontius (Vita c. 7). Daß der Zwischenraum sehr unerheblich war, erhellt aus der Erwähnung beider Schriften in einem sehr wahrscheinlich aus dem Oktober 251 stammenden Briefe Cyprians selbst (Ep. 54, 4)[2].

Aus Anlaß der Gefallenen-Frage war, wie schon gesagt, nicht bloß in der karthagischen, sondern auch in der römischen Kirche eine Spaltung ausgebrochen. Die erstere, welcher Felicissimus ihren Namen gab, konnte in kurzer Zeit unterdrückt werden; die letztere hingegen, an deren Spitze Novatian stand, drohte sich über den ganzen christlichen Erdkreis zu verzweigen und auch in Karthago festen Fuß zu fassen. Den Novatianischen Wirren gegenüber erhebt Cyprian seine Stimme. Schismen und Häresien, führt er aus, sind Werke und Waffen des Teufels. Es gibt nur eine Kirche Christi. Auf einen, auf Petrus, hat Christus selbst seine Kirche gegründet; die Einheit des Fundamentes verbürgt die Einheit des Baues (super unum

---

[1] Fechtrup, Der hl. Cyprian I 120.

[2] Über das Datum des Briefes vgl. Monceaux, Hist. litt. de l'Afrique chrét. II 255; Nelke, Die Chronologie der Korrespondenz Cyprians 71.

aedificat ecclesiam, et quamvis apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat . . . tamen ut unitatem manifestaret, unitatis eiusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit, c. 4). Das allmähliche Wachstum, von Ort zu Ort, von Land zu Land, tut der Einheit der Kirche keinen Eintrag. Von der einen Sonne gehen viele Strahlen aus, von der einen Quelle viele Bäche, von dem einen Stamme viele Zweige; aber die Einheit wird gewahrt durch die Gemeinsamkeit des Ursprungs (c. 5). Außer dieser Kirche gibt es kein Heil. „Gott kann nicht zum Vater haben, wer die Kirche nicht zur Mutter hat. Wenn der sich retten konnte, der außerhalb der Arche Noes war, so mag auch der sich retten, der außerhalb der Kirche draußen ist“ (habere non potest Deum patrem qui ecclesiam non habet matrem. Si potuit evadere quisque extra arcam Noë fuit, et qui extra ecclesiam foris fuerit evadit, c. 6). Die Einheit der Kirche ist eine notwendige Folge der Einheit Gottes. „Der Herr sagt: Ich und der Vater sind eins (Jo 10, 30), und wiederum ist vom Vater und vom Sohne und vom Heiligen Geiste geschrieben: Und die drei sind eins (1 Jo 5, 8). Und es wollte jemand glauben, diese Einheit, welche göttlicher Festigkeit entstammt und mit himmlischen Geheimnissen zusammenhängt, könne in der Kirche zerrissen und durch den Widerstreit sich bekämpfender Willensmeinungen aufgelöst werden?“ (c. 6). Ein Symbol der Einheit der Kirche ist das ungeteilt bleibende Gewand des Herrn (Jo 19, 23—24), im Gegensatze zu dem in zwölf Stücke zerrissenen Gewande des Propheten Achias (3 Kg 11 Vulg., c. 7). Daß diese eine Kirche die einzige Mittlerin des Heiles ist, zeigt vorbildlich das Haus der Rahab: „Glaubst du, der könne stehen und leben, der aus der Kirche austritt und einen andern Wohnsitz und eine neue Heimatstätte aufsucht, da doch zu Rahab, in welcher die Kirche vorgebildet wurde, gesagt worden ist: Deinen Vater und deine Mutter und deine Brüder und das ganze Haus deines Vaters versammle zu dir in dein Haus, und ein jeder, welcher aus der Türe deines Hauses heraustritt, wird selbst an seinem Tode schuld sein“ (Jos 2, 18 f, c. 8). „Glaube niemand, daß die Guten aus der Kirche austreten könnten. Der Wind weht nicht den Weizen fort, und den auf fester Wurzel fußenden Baum wirft der Sturm nicht zu Boden. Die leere Spreu ist es, die vom Winde hin und her getrieben wird, und die kraftlosen Bäume sind es, die durch den Anprall des Sturmes niedergeworfen werden“ (c. 9). — An diese mehr prinzipiellen Erörterungen knüpfen sich eindringliche Mahnungen an die Gläubigen, das Sektenwesen zu fliehen und in Eintracht mit dem Bischofe zu verbleiben (c. 10—27).

Die Schrift hat ungewöhnlich viel Anziehendes. Man fühlt alsbald, daß der „katholische Bischof“ sich hier auf seinem eigensten Gebiete befindet. Er schöpft aus reichem Born, und indem er schreibt,

weitet sich sein Gesichtskreis, und die Beispiele aus der biblischen Geschichte und die Gleichnisse aus dem Leben der Natur drängen sich ihm in fast verwirrender Fülle auf. Wäre er nur mehr ins einzelne eingegangen! hätte er nur mehr Gewicht gelegt auf scharfe Begriffsbestimmung! Allein er wollte ja nur Verirrte zurückrufen und zu dem Ende an bekannte Wahrheiten erinnern, die allgemeinen Grundzüge der christlichen Anschauung von der Kirche entwickeln. Und diese Aufgabe hat er trefflich gelöst. Einen so treuen und zuverlässigen, so klaren und faßlichen und zugleich so kraft- und lebensvollen Dolmetscher hatte das kirchliche Glaubensbewußtsein bis dahin nicht gefunden.

Die Schrift De cath. eccl. un. ward separat herausgegeben von M. F. Hyde, 8° Buckington 1853. Gegen Eingang, c. 4, weisen manche Handschriften eine viel verhandelte Interpolation auf, welche den Primat Petri einschärft: „Primatus Petro datur“ usw.; s. die Ausgabe Hartels I 212 bis 213; vgl. III XLIII—XLIV. Nach der gewöhnlichen Annahme haben diese Worte um die Mitte des 6. Jahrhunderts zu Rom Eingang in die Handschriften gefunden. Die früheste sichere Spur derselben findet sich in einem Briefe des Papstes Pelagius II., welcher um 585 angesetzt wird (Jaffé-Kaltenbrunner, Reg. Pontif. Rom. I², nr 1055), während Papst Pelagius I. in einem Briefe aus den Jahren 558—560 (zuerst herausgegeben von S. Loewenfeld, Epp. Pontif. Rom. ineditae, Lips. 1885, 15 f) den echten Text zitiert, ohne Kenntnis der Interpolation zu verraten. Näheres bei Benson, Cyprian 200—221 547—552. Mercati, D'alcuni nuovi sussidi usw. 37—39. J. Chapman, Les interpolations dans le traité de St. Cyprien sur l'unité de l'église: Revue Bénéd. XIX (1902) 246—254 357—373; XX (1903) 26—51. Übrigens will Chapman zu dem Resultate gelangt sein, daß die Interpolationen keine Interpolationen, sondern Zusätze des Verfassers selbst gelegentlich einer neuen Ausgabe seiner Schrift seien.

e) Die Schrift De dominica oratione ist nicht durch besondere Zeitumstände veranlaßt und sehr arm an chronologischen Indicien. Da sie aber von Pontius an die Schrift De cath. eccl. un. angereiht wird, mag sie Ende 251 oder Anfang 252 verfaßt worden sein. Den Hauptinhalt bildet eine ausführliche, gern allegorisierend spielende, aber doch auch wieder tief eindringende Erklärung des Vaterunsers (c. 7—27). Voraufgeschickt sind Bemerkungen über das Gebet im allgemeinen und die notwendigen Eigenschaften desselben; angehängt sind Belehrungen über die Verbindung des Gebetes mit guten Werken, insbesondere Almosengeben, und über die von alters her üblichen Gebetszeiten, um die dritte, die sechste und die neunte Stunde[1]. Tertullians Abhandlung De oratione ist fleißig benutzt, jetzt aber auch gewissermaßen außer Kurs gesetzt. Cyprians Ab-

[1] Interessant ist die Notiz (c. 31): „Der Bischof bereitet vor dem Gebete (ante orationem = vor dem Kanon der heiligen Messe) durch Voraufschickung der Präfation die Herzen der Brüder vor, indem er sagt: ‚Susum (sursum) corda‘, damit das Volk, indem es antwortet: ‚Habemus ad Dominum‘, gemahnt werde, daß es an nichts anderes denken dürfe als an den Herrn.“

handlung tritt an ihre Stelle. Hilarius glaubte der Notwendigkeit, in seinem Kommentare zum Matthäusevangelium das Gebet des Herrn zu erklären, durch Cyprians Leistung überhoben zu sein (de orationis autem sacramento necessitate nos commentandi Cyprianus vir sanctae memoriae liberavit, Comm. in Mt V, 1). Augustinus hat während der Jahre seines Kampfes mit dem Pelagianismus sozusagen unablässig auf die Erklärung Cyprians hingewiesen, weil dieselbe lehrte, daß der Mensch notwendig der Gnade Gottes bedürfe, um den Willen Gottes vollbringen zu können (Aug., C. duas epist. Pelag. IV, 9, 25; 10, 27 und öfters; C. Iulianum II, 3, 6; De dono persev. c. 2, 4). Benson, Cyprian 275—279: Table showing the verbal debts to Tertullian in Cyprian's treatise De dominica oratione. E. Frhr. v. d. Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit, Leipzig 1901, 279—287: Die Traktate des Tertullian und des Cyprian über das Gebet.

f) Ad Demetrianum verfolgt, ähnlich wie Ad Donatum (a), apologetische Tendenzen. Es soll der Vorwurf zurückgewiesen werden, daß das Elend der schwer bedrängten Zeit, Krieg, Pest und Hungersnot, durch die Mißachtung der Götter von seiten der Christen heraufbeschworen sei. Ein gewisser Demetrianus, sonst nicht bekannt, jedenfalls aber eine geschichtliche Persönlichkeit[1], hatte diese alte Anklage von neuem in Umlauf gebracht. In schwungvoller Rede erwidert Cyprian, die Welt gehe ihrem Ende entgegen und zeige deshalb naturgemäß eine gewisse Greisenhaftigkeit und Altersschwäche. Die Erde sei erschöpft, das Feld habe seine Fruchtbarkeit eingebüßt, die Marmorbrüche wie die Gold- und Silberminen könnten nur mehr geringe Ausbeute gewähren. Die Drangsale aber, unter denen die Menschheit seufze, seien vielmehr Strafgerichte des wahren Gottes, herausgefordert durch die Verstocktheit und Lasterhaftigkeit der Heiden, insbesondere durch ihr Wüten gegen die Christen, und von den Propheten längst vorhergesagt. Er kann nicht schließen, ohne die Heiden liebevoll zu mahnen, so lange es noch Zeit sei, sich zu dem wahren Gotte zu bekehren, um auch ihrerseits der Freuden des Jenseits teilhaftig zu werden (c. 22—26). Im übrigen aber ist sein Absehen, wie die fort und fort auf die heiligen Schriften zurückgreifende Argumentation beweist, nicht sowohl auf Heiden als vielmehr auf glaubensschwache, der Anklage der Heiden nicht ganz unzugängliche Christen gerichtet[2]. Die Abfassung der Schrift wird wohl

---

[1] An einen hochgestellten römischen Beamten zu denken, verbietet der wegwerfende Ton, in welchem Cyprian eingangs von Demetrianus spricht. Vgl. Rettberg, Thascius Cäcilius Cyprianus 265 ff.

[2] Unter der Voraussetzung, es handle sich um eine Zuschrift an den Heiden Demetrianus, wollte Laktantius Cyprian einer Verkennung des Standpunktes des Adressaten bezichtigen: „non enim scripturae testimoniis, quam ille utique vanam fictam commenticiam putabat, sed argumentis et ratione fuerat refellendus“ (Lact., Div. Instit. V 4; vgl. Hier., Ep. 70, ad Magnum, c. 3).

noch in das Jahr 252 fallen. Unter dem „kürzlich" eingetretenen Umsturz der Dinge (documentum recentis rei nuper secuta defensio est ruinis rerum, iacturis opum, dispendio militum, deminutione castrorum, c. 17) mag der Ende 251 erfolgte Tod des Kaisers Decius und seiner Kinder zu verstehen sein.

Mit Unrecht hat B. Aubé (L'église et l'état dans la seconde moitié du III[e] siècle, Paris 1885, 305—308) die Echtheit der Schrift Ad Demetrianum nicht gerade in Abrede gestellt, aber doch in Zweifel gezogen. Durch Pontius, durch Laktantius (Div. Instit. V, 4), durch das Mommsensche Verzeichnis, um von späteren Zeugen zu schweigen, ist die Autorschaft Cyprians sichergestellt. Auch die (aus der in dem Mommsenschen Verzeichnisse angegebenen Zeilenzahl hergeleitete) Vermutung, der überlieferte Text der Schrift sei durch spätere Interpolationen erweitert (Götz, Gesch. der Cyprianischen Literatur 53), dürfte durchaus unbegründet sein.

g) In der Schrift De mortalitate setzt sich die Reihe der Hirtenbriefe fort. Mehrere Jahre hindurch, namentlich, wie es scheint, 252—254, wurde Karthago und seine Umgebung durch eine furchtbare Pest entvölkert. Auch manche Christen wollten verzagen, ja sogar an ihrem Glauben irre werden, weil Gläubige wie Ungläubige ohne Unterschied dahingerafft wurden (vgl. c. 1 8). Diesen Kleingläubigen insbesondere gilt Cyprians bischöfliches Mahnwort, welches wohl mit Recht ins Jahr 252 oder 253 verwiesen zu werden pflegt [1]. Schwere Heimsuchungen, führt der Bischof aus, sind für das schon angebrochene Ende der Weltzeit von Christus selbst vorausverkündet worden. Ist aber überhaupt das Leben eines jeden Menschen reich an Widerwärtigkeiten, so hat der Christ, weit entfernt, seines Glaubens wegen gegen Leiden gesichert zu sein, vielmehr, wie die Heilige Schrift durch Wort und Beispiel lehrt, in um so größerem Maße Trübsal aller Art zu gewärtigen. Auf der andern Seite indessen ist für den Christen dem Schmerze sein Stachel genommen: die Prüfung ist nur Anlaß zur Bewährung, das Unglück nur Gelegenheit zum Verdienst, der Tod nur der Übergang zu einem besseren Leben. Aber welche Seelengröße, welche Glaubenskraft spricht aus dieser tröstenden Hirtenstimme! Zum Schlusse heißt es: „Erwägen müssen wir, geliebteste Brüder, und immer wieder bedenken, daß wir der Welt entsagt haben und inzwischen als Gäste und Fremdlinge hier leben. Laßt uns mit Freuden den Tag begrüßen, welcher einem jeden seine Heimat zuweist, uns von hier wegnimmt und den Fallstricken der Welt entreißt und uns dem Paradiese zurückgibt und dem Himmelreiche! Wer weilt in der Fremde und sollte sich nicht beeilen, in das Vaterland zurückzukehren? Wer schickt sich an, zu den Seinigen heimzufahren, und sollte nicht sehnlichst nach günstigem Winde verlangen, um bald seine Lieben umarmen zu können? Uns gilt das

[1] Vgl. Benson, Cyprian XXII. Monceaux, Hist. litt. de l'Afr. chrét. II 258.

Paradies als unser Vaterland, in den Patriarchen erblicken wir schon unsere Eltern: warum eilen und laufen wir nicht, um unser Vaterland sehen, unsere Eltern begrüßen zu können? Eine große Zahl von Lieben erwartet uns dort, eine reiche, dichtgedrängte Schar von Eltern, Brüdern, Kindern verlangt nach uns, des eigenen Heiles schon sicher, aber um unser Wohl noch besorgt. Sie sehen und umarmen zu können, welche Freude für sie und für uns gemeinsam! Welche Wonne dort im himmlischen Reiche, ohne Furcht vor dem Tode und im Besitze ewigen Lebens! Welch überschwengliche und immerwährende Glückseligkeit! Dort ist der glorreiche Chor der Apostel, dort die Schar der jubelnden Propheten, dort der Märtyrer unzählbare Menge [1], gekrönt wegen ruhmreichen Sieges in Kampf und Leid, die triumphierenden Jungfrauen, die die Begierlichkeit des Fleisches und Leibes durch die Macht der Enthaltsamkeit bezwungen, die belohnten Barmherzigen, welche durch Speisung und Beschenkung der Armen Werke der Gerechtigkeit geübt, welche die Gebote des Herrn befolgend, ihre irdischen Güter in himmlische Schätze umgewandelt haben. Zu diesen, geliebteste Brüder, laßt uns mit sehnsüchtigem Verlangen hineilen, laßt uns wünschen, es möge uns vergönnt sein, bald bei ihnen zu sein, bald zu Christus zu kommen! Eine solche Gesinnung möge Gott in uns sehen, einen solchen Vorsatz des Geistes und des Glaubens möge Christus schauen, er, der den Lohn seiner Liebe um so reichlicher austeilen wird, je größer das Verlangen nach ihm gewesen" (c. 26).

Über den rhythmischen Schluß und den Reim, zu welchem sich die Sprache dieses letzten Kapitels gleichsam unwillkürlich aufschwingt, s. W. Meyer, Fragmenta Burana, Berlin 1901, 154 f.

h) Der Traktat De opere et eleemosynis, gleichfalls an „fratres carissimi" gerichtet, will zum Wohltun und Almosengeben aneifern und entwickelt zu diesem Zwecke in einer dogmengeschichtlich sehr bemerkenswerten Weise die Lehre von der Verdienstlichkeit der guten Werke. Das Almosengeben wird gewissermaßen als ein Gnadenmittel dargestellt, welches die Fehltritte nach der Taufe, von welchen auch der Gerechte sich nicht völlig frei zu halten vermag, sühnt und tilgt und Anspruch auf einen höheren Grad himmlischer Seligkeit verleiht. Cyprian sagt geradezu: „Wie durch das Bad des heilbringenden Wassers das Feuer der Hölle ausgelöscht wird, so wird durch Almosen und gerechte Werke die Flamme der Sünden erstickt" (sicut lavacro aquae salutaris gehennae ignis extinguitur, ita elee-

---

[1] „Illic apostolorum gloriosus chorus, illic prophetarum exultantium numerus, illic martyrum innumerabilis populus." Es ist schwer zu glauben, daß diese Worte nicht in vorbildlichem Zusammenhange stehen sollten mit den Worten des sog. Ambrosianischen Lobgesanges: „Te gloriosus apostolorum chorus, te prophetarum laudabilis numerus, te martyrum candidatus laudat exercitus."

mosynis adque operationibus iustis delictorum flamma sopitur, c. 2). Der nächste Anlaß des Aufrufes ist aus dem Texte selbst nicht zu ersehen und deshalb auch die Abfassungszeit nicht genauer zu bestimmen. Vielleicht ist es das der vorhin erwähnten Pest auf dem Fuße folgende Elend zu Karthago gewesen, welches Cyprian die Feder in die Hand drückte, um den Geist der Liebe und Mildtätigkeit zu wecken und zu fördern. Nach der herkömmlichen Meinung wäre an jene Heimsuchung der Provinz Numidien zu denken, von welcher ein um 253 geschriebener Brief Cyprians (Ep. 62) Mitteilung macht. Barbarische Horden waren raubend und plündernd in das Land eingefallen und hatten auch eine Anzahl Christen, Männer, Weiber und gottgeweihte Jungfrauen, als Beute mit sich fortgeschleppt. Auf den Hilferuf der numidischen Bischöfe sandte Cyprian das Ergebnis einer unter dem Klerus und dem Volke von Karthago veranstalteten Kollekte im Betrage von 100 000 Sesterzien (etwa 16 000 Mark) zur Loskaufung der Gefangenen ein.

E. W. Watson, The De opere et eleemosynis of St. Cyprian: The Journal of Theol. Studies II (1901) 433—438. Im Widerspruche mit Pontius will Watson die Schrift De opere et eleemos. bis in das Jahr 250 zurückverlegen, indem er Cyprian von seinem Verstecke aus seine eigene charitative Tätigkeit gegen Vorwürfe der feindseligen Priesterpartei rechtfertigen läßt. — In den Akten des Konzils zu Ephesus vom Jahre 431 stehen griechische Zitate aus der Schrift De opere et eleemos. (s. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 716). Eine griechische Übersetzung der ganzen Schrift ist nicht nachzuweisen.

i) De bono patientiae, wiederum eine oberhirtliche Kundgebung, ist, wie der Verfasser selbst an anderer Stelle (Ep. 73, 26) bezeugt, in den Tagen des Ketzertaufstreites geschrieben, etwa im Sommer 256, kurz vor dem am 1. September 256 zusammengetretenen dritten Konzile in Sachen der Ketzertaufe [1]. Diesmal wendet Cyprian sich speziell an seinen Klerus. Um die erhitzten und erbitterten Gemüter zu beruhigen und namentlich auch seine eigene Friedfertigkeit zu bekunden, handelt er von dem Werte der Geduld und Langmut, ohne der brennenden Frage selbst auch nur Erwähnung zu tun. Er benutzt Tertullians Schrift De patientia, und vielleicht hat er hier voller und tiefer aus Tertullian geschöpft als irgendwo anders. Aber gerade dieser Abhandlung hat er doch auch wieder unverwischbar den Stempel seines eigenen Ich aufzudrücken verstanden. Den Höhepunkt der schönen Mahnworte bildet die mit sichtlicher Vorliebe ausgeführte Schilderung des vollendetsten Vorbildes der Geduld, wie es der Herr selbst in seinem Leben und Sterben gegeben (c. 6—8).

k) De zelo et livore dürfte sich sehr bald angereiht haben. Allem Anscheine nach will dieses Schreiben gleichfalls vermittelnd

---

[1] Nach Monceaux (Hist. litt. de l'Afrique chrét. II 258) schon im Frühjahr 256.

und ausgleichend, freilich auch richtend und strafend, in die durch den Ketzertaufstreit herbeigeführte Lage der Dinge eingreifen. Es ist ein ergänzendes Seitenstück zu De bono patientiae[1]. Neid und Eifersucht seien ein um so gefährlicheres Übel, je geringfügiger dasselbe zu sein scheine. Sie seien eine Giftpflanze, welche häufig tief verborgen im Boden des kirchlichen Lebens wuchere und die traurigsten Schößlinge treibe, Haß, Zwietracht, Schisma, Unzufriedenheit, Unbotmäßigkeit. Dieser Ursünde, welcher der Teufel selbst zum Opfer fiel, zu wehren, sei von Christus und den Aposteln nichts angelegentlicher eingeschärft worden als die Liebe.

Möhler schrieb: „Wer diese Schrift liest, fühlt, wie tief Cyprian den äußeren Erscheinungen in der Kirche auf den Grund gesehen habe. Die blutigste Verfolgung, die härteste Bedrückung von außen hat der Kirche keine so schweren Wunden geschlagen wie diese eigenliebige Leidenschaft, die in strengster Opposition gegen den Geist der Kirche, der auf Selbstentäußerung des Individuums dringt zur Verherrlichung Gottes in der Gesamtheit, in der Einheit des Glaubens und der Liebe — vielmehr alles auf sich bezieht, und sich widernatürlich zu einem zweiten Zentrum in der Peripherie neben Christus setzen will. Jedem, der ordiniert wird, sollte ein Exemplar dieser Schrift mitgegeben, über den Türen aller geistlichen Hierarchen sollte sie mit goldenen Buchstaben geschrieben werden.“[2]

l) Ad Fortunatum, in manchen Handschriften Ad Fortunatum de exhortatione martyrii, ist kein Hirtenbrief, sondern eine auf Bitten des Adressaten angelegte Sammlung von Aussprüchen der Heiligen Schrift, welche geeignet erscheinen, den Gläubigen in den Stürmen der Verfolgung festen Halt zu gewähren. Es werden zuvörderst dreizehn Thesen über die Nichtigkeit der Götzen, die Strafwürdigkeit des Götzendienstes, die Pflicht standhaften Bekenntnisses des Glaubens und die Größe des dem Bekenner winkenden Lohnes aufgestellt, und alle diese Thesen werden sodann der Reihe nach einzeln durch Bibelstellen erhärtet und erläutert. Materialien will der Verfasser bieten, nicht eine abgerundete Ausführung, oder, wie sein eigener Ausdruck lautet (prooem. c. 3), nicht ein fertiges Kleid, sondern Wolle und Purpur vom Leibe des Lammes, Stoff, aus welchem ein jeder sich selbst ein für ihn passendes Kleid anfertigen könne. Laut den ersten Worten ist die Schrift zur Zeit einer Verfolgung verfaßt worden (pressurarum et persecutionum pondus incumbit, prooem. c. 1), und wenn Pontius die Schriften Cyprians in chronologischer Reihenfolge

---

[1] Auch Benson (Cyprian XXIII) läßt es unmittelbar auf De bono patientiae folgen. Dagegen möchte Monceaux (Hist. litt. de l'Afrique chrét. II 258) einen längeren Zwischenraum annehmen und auch das Jahr 257 für De zelo et livore offen halten.

[2] Möhler-Reithmayr, Patrologie I 833.

aufführt — eine Voraussetzung, welche sich bisher immer wieder von neuem bewährt hat —, so kann nur die um die Mitte des Jahres 257 ausgebrochene Verfolgung unter Valerian in Frage kommen[1] Der Adressat scheint nach dem Eingange der Schrift an der Spitze einer kirchlichen Gemeinschaft gestanden zu haben und wird gerne identifiziert mit dem unter den Teilnehmern der Synode vom 1. September 256 auftretenden Bischof Fortunatus von Thuccabor (Sententiae episc. de haeret. baptiz. n. 17).

Voreilig wollte Götz (Gesch. der Cyprianischen Literatur 54), unter Berufung auf die Zeilenzahl des Mommsenschen Verzeichnisses, die Schrift Ad Fortunatum für interpoliert erklären. Vgl. vorhin unter h.

m) Der Schrift Ad Fortunatum gedenkt Pontius (Vita c. 7) mit den Worten: „Wer sollte so große Märtyrer mit der Mahnstimme des göttlichen Wortes aufrichten?" (quis martyres tantos exhortatione divini sermonis erigeret?)[2]. Im Anschluß an diese Worte aber fügt der Biograph noch bei: „Wer endlich sollte so viele Bekenner, welche mit der zweiten Inschrift gekrönter Stirnen bezeichnet und für den Ruhm des Martyriums aufbewahrt waren, mit der Gewalt der himmlischen Posaune beseelen?" (quis denique tot confessores frontium notatarum secunda inscriptione signatos et ad exemplum martyrii superstites reservatos incentivo tubae caelestis animaret?). Ohne Zweifel ist hier von einer zweiten zum Martyrium aufmunternden und speziell an Bekenner oder Märtyrer zweiten Ranges, welche bereits Kerkerhaft und sonstiges Ungemach erduldet hatten, gerichteten Schrift Cyprians die Rede. Welche Schrift aber soll dies sein? Auf die pseudocyprianische Schrift De laude martyrii (Abs. 8, a) hinzuweisen[3], verbietet schon die Erwägung, daß in die Schriftensammlung, welche Pontius in Händen hatte, unmöglich fremdes Gut Aufnahme gefunden haben konnte. Anzunehmen, die Schrift, von welcher Pontius spricht, sei zu Grunde gegangen und habe auch in der Literatur des kirchlichen Altertums keine Spuren hinterlassen, würde den bekannten Daten der Überlieferungsgeschichte des Nachlasses Cyprians ganz und gar widerstreiten. Matzinger und Haußleiter haben deshalb auf einige Nummern der Briefsammlung Cyprians aufmerksam gemacht, die Briefe 6, 10, 15 und 28, welche

[1] Dementsprechend setzen Benson (a. a. O.) und Monceaux (a. a. O.) die Schrift in die zweite Hälfte des Jahres 257.

[2] Zu dem Ausdruck vgl. Ad Fort. prooem. c. 1: „parum est enim quod Dei plebem classico nostrae vocis erigimus"; c. 4: „praecepta ipsa divina velut arma pugnantibus suggerenda sunt; illa sint militaris tubae hortamenta, illa pugnantibus classica"

[3] So Götz, Gesch. der Cyprianischen Literatur 38—40. Harnack hat diesen Vorschlag früher verteidigt (Gesch. der altchristl. Lit. I 693 718), später aber bekämpft (Eine bisher nicht erkannte Schrift Novatians vom Jahre 249/250, in den Texten und Untersuchungen usw. XIII 4b [1895] 6 A. 2).

sich die Aufgabe setzen, Bekenner zu standhafter Ausdauer anzufeuern [1]. Allein alle diese Briefe fallen in die Tage der Decischen Verfolgung, und alle sind geringeren Umfanges. Meines Erachtens würde nur ein Brief den Worten des Biographen gerecht werden, dieser aber auch sämtlichen Anforderungen in vorzüglichem Maße entsprechen, Brief 76 nämlich, ein herrliches Trostschreiben an eine größere Anzahl von Märtyrern, welche in den Bergwerken der Stunde ihrer Hinrichtung entgegensahen. Dieser Brief ist während der Valerianischen Verfolgung, nach der Schrift Ad Fortunatum, gegen Ende des Jahres 257 geschrieben [2], als Cyprian selbst schon zu Curubis das Brot der Verbannung aß. Zugleich aber nimmt dieser Brief, dank seiner Ausführlichkeit sowohl wie seiner unvergleichlichen Kraft und Schönheit, in der Korrespondenz Cyprians einen besonders hervorragenden Platz ein. „Der freudigste Glaubensmut", sagt ein neuerer Übersetzer, „ein völliges Aufgegangensein in Christus, die zärtlichste Teilnahme für dessen Bekenner, jubelnde Siegeszuversicht tritt uns in diesem Briefe in einer so warmen, sinnreichen, aus der Fülle des Herzens quellenden Sprache entgegen, daß derselbe auch jetzt noch seinen begeisternden Eindruck auf den Leser nicht verfehlen kann." [3] Und wie sehr das Urteil der Zeitgenossen übereinstimmte, welch tiefen Eindruck der Brief auf die ersten Empfänger machte, zeigen die Briefe 77—79, drei Antwortschreiben auf Brief 76, von seiten der einzelnen Gruppen der in drei verschiedenen Bergwerken gefangen gehaltenen Märtyrer. Die Voraussetzung, in der alten Sammlung von Schriften Cyprians habe hinter Ad Fortunatum noch Brief 76 eine Stelle gefunden, dürfte nach dem Gesagten nicht an Unwahrscheinlichkeit leiden. In der Aufschrift des Briefes selbst werden die Adressaten Märtyrer genannt; Pontius, welcher gerade vorher von Märtyrern gesprochen hatte, sagt mit erschöpfender Genauigkeit: „confessores frontium notatarum secunda inscriptione signatos et ad exemplum martyrii superstites reservatos." Hat aber Pontius diesen Brief im Auge gehabt, so wäre damit auch der volle Beweis dafür geliefert, daß sein Schriftenverzeichnis von Anfang bis zu Ende in chronologischer Ordnung verläuft.

5. Abhandlungen. Fortsetzung. — Die vorhin genannten elf Abhandlungen werden, abgesehen von sonstigen Gründen, durch das Zeugnis des Biographen Pontius in ausschlaggebender Weise als Eigentum Cyprians beglaubigt. Es ist jedoch unter Cyprians Namen noch eine lange Reihe von Schriften überliefert, welche bei Pontius

---

[1] Matzinger, Des hl. Thascius Cäcilius Cyprianus Traktat: „De bono pudicitiae", Nürnberg 1892, 2 A. 9. Haußleiter, Drei neue Schriften Novatians, im Theol. Literaturblatt vom 12. Okt. 1894, 483 A. 1.

[2] Vgl. Benson a. a. O. Monceaux a. a. O.

[3] Uhl, Ausgewählte Schriften des hl. Cyprian, Kempten 1869, 368.

keine Erwähnung finden. Da letzterer augenscheinlich nur die wichtigsten Werke anführen will und für die Vollzähligkeit seines Verzeichnisses keinerlei Bürgschaft übernimmt, so kann sein Schweigen nicht schon als entscheidende Instanz, als ausreichender Verwerfungsgrund angerufen werden. Aber freilich ist dasselbe doch geeignet, namentlich umfangreicheren Schriften gegenüber von vornherein einen gewissen Verdacht zu begründen und zur Vorsicht zu mahnen. Die Richtigkeit dieses Grundsatzes ist durch die nähere Untersuchung der fraglichen Schriften längst erprobt worden. Dieselben sind fast alle auch durch anderweitige Merkmale als unecht gekennzeichnet. Nur ein größeres Werk darf Anerkennung beanspruchen, und eine kleinere Abhandlung kann wenigstens nicht mit Sicherheit abgewiesen werden.

a) Das Werk Ad Quirinum, in den früheren Ausgaben meist Testimoniorum libri adversus Iudaeos überschrieben, besteht in der vorliegenden Form aus drei Büchern. Laut der dem ersten Buche beigegebenen Vorrede überschickte der Verfasser dem Adressaten, welchen er als Sohn anredet, zwei Bücher (libellos duos). „In dem ersten Buche“, fügt der Verfasser bei, „haben wir uns zu zeigen bemüht, daß die Juden, wie es früher vorhergesagt worden war, von Gott abgewichen sind und die Gnade des Herrn, welche ihnen einst verliehen und für die Zukunft verheißen war, verscherzt haben, daß aber an ihre Stelle die Christen getreten sind, welche durch ihren Glauben sich den Herrn verdienten und von allen Völkern und vom ganzen Erdkreise herkamen. Das zweite Buch enthält das Geheimnis Christi (Christi sacramentum, d. i. einen Abriß der Christologie), daß ebenderselbe gekommen ist, welcher laut den Schriften angekündigt war, und daß er alles das getan und ausgeführt hat, woran er nach den Vorhersagungen erkannt und festgestellt werden konnte.“ Dies der Plan. Die Ausführung ist enge verwandt mit der Anlage der vorhin besprochenen Schrift Ad Fortunatum (Abs. 4, l). Thesen und Bibelzitate wechseln miteinander ab. An der Spitze eines jeden Buches steht eine Anzahl von Thesen (capitula), im ersten Buche 24, im zweiten 30, welche im Verlaufe, die eine nach der andern, durch Stellen der Heiligen Schrift als richtig erwiesen werden. Beide Bücher werden in der Vorrede ausdrücklich als Materialsammlungen bezeichnet (non tam tractasse quam tractantibus materiam praebuisse videamur).

Das dritte Buch war in den anfänglichen Plan nicht mit einbegriffen. Es hat deshalb eine eigene Vorrede. Einer weiteren Bitte des Adressaten entsprechend, schickt der Verfasser eine der Heiligen Schrift entnommene Anleitung zu christlich-tugendhaftem Wandel, 120, das gesamte Leben im Geiste des Christentums regelnde Thesen mit angehängtem Schriftbeweis. Das polemische Element tritt durch-

aus zurück. Das dritte Buch ist eine neue Schrift, auf welche der früher gebräuchliche Titel Testimoniorum libri adversus Iudaeos nicht zutrifft. Die Vorrede des dritten Buches nimmt auch keinen Bezug auf die zwei ersten Bücher. Nur durch die Gleichheit der Veranlassung und der Behandlungsweise werden die zwei Schriften zu einem Ganzen verbunden.

Die erste ausdrückliche Erwähnung des Werkes, und zwar aller drei Bücher, findet sich in dem Mommsenschen Verzeichnisse vom Jahre 359. Es haben aber schon mehrere ältere Kirchenschriftsteller, Pseudo-Cyprian Adversus aleatores, Kommodian, Laktantius, Firmicus Maternus, den in diesen Büchern und namentlich im dritten Buche aufgespeicherten Schatz von Bibelstellen über die verschiedensten Fragen und Gegenstände mehr oder wenig ausgiebig sich zu Nutzen gemacht. Ja, nach Haußleiter hat Cyprian selbst schon bei Abfassung der Schrift De habitu virginum (Abs. 4, b) das dritte Buch Ad Quirinum benützt [1]. Es würde damit nicht nur die Echtheit des Werkes sicher gestellt, sondern auch die sehr frühe Entstehungszeit desselben, vor 249, gewährleistet sein. Die Autorschaft Cyprians kann aber auch angesichts der sonstigen Zeugnisse nicht bezweifelt werden, und das angegebene Datum, 246—248, wird auch durch innere Gründe gestützt. Priester muß Cyprian bereits gewesen sein, weil er jenen Quirinus, für welchen die ganze Arbeit zunächst bestimmt war, seinen Sohn nennt; Bischof wird er noch nicht gewesen sein, weil er als solcher schwerlich mehr der Muße zu so ausgebreitetem Bibelstudium sich erfreut hat, wie das umfassende Werk es notwendig voraussetzt. Begreiflicherweise liefert diese Zitatenmasse überaus wertvolle Beiträge zur Kenntnis der um die Mitte des 3. Jahrhunderts zu Karthago in Gebrauch befindlichen lateinischen Bibelübersetzung.

Mercati entdeckte in der Bibliotheca Quiriniana zu Brescia drei Blätter einer Uncialhandschrift des Werkes Ad Quirinum aus dem 5. oder 6. Jahrhundert. In der mehrgenannten Schrift D'alcuni nuovi sussidi per la critica del testo di S. Cipriano, Roma 1899, 48—67, vgl. 1—4, hat er dieselben unter Beigabe eines musterhaften Kommentares veröffentlicht. Sie enthalten Stücke des dritten Buches und verraten bereits Bekanntschaft mit einigen größeren Interpolationen, welche dieses dritte Buch erfahren hat. Siehe H. L. Ramsay, On early insertions in the third book of St. Cyprian's Testimonia: The Journal of Theol. Stud. II (1901) 276—288. Eine neue Ausgabe des ganzen Werkes Ad Quirinum sowie auch der Schrift Ad Fortunatum stellte Mercati in Aussicht. Über die Benutzung des ersteren Werkes

[1] Haußleiter in den Commentationes Woelfflinianae, Leipzig 1891, 377 ff. Vgl. Haußleiter, Der Aufbau der altchristl. Literatur (Aus den Götting. Gel. Anzeigen 1898, Nr 5), Berlin 1898, 15: „Cyprian hat sich selber in seinen späteren Schriften mit buchstäblicher Genauigkeit an die lateinische Bibelübersetzung gebunden, der er die Testimonien-Stellen entnahm." Ebenso Monceaux, Hist. litt. de l'Afrique chrét. II 251.

durch Kommodian vgl. B. Dombart, Über die Bedeutung Kommodians für die Textkritik der Testimonia Cyprians: Zeitschr. f. wissensch. Theol. XXII (1879) 374—389. Über die Echtheit des dritten Buches und die Benutzung desselben durch Cyprian selbst handelte Haußleiter in den Commentationes Woelfflinianae, Leipzig 1891, 377 ff.

b) Die kleine Abhandlung Quod idola dii non sint, früher gewöhnlich De idolorum vanitate betitelt, sucht in einem ersten Abschnitte darzutun, daß die heidnischen Götter nichts anderes sind als ehemalige Könige, welchen nach ihrem Tode göttliche Ehren bezeigt wurden (c. 1—7), wendet sich dann zu dem Nachweise, daß es nur einen wahren Gott gibt, unsichtbar, unermeßlich und unbegreiflich (c. 8—9), und mündet aus in eine knappe Skizze der christlichen Lehre vom Sohne Gottes (c. 10—15). Diese Abhandlung fehlt nicht nur bei Pontius, sondern auch in dem Mommsenschen Verzeichnisse. Der erste, welcher sie erwähnt und in vollen Tönen preist, ist Hieronymus (Ep. 70, ad Magnum, c. 5): „Cyprianus quod idola dii non sint qua brevitate, qua historiarum omnium scientia, quorum verborum et sensuum splendore perstrinxit!“

Der Kritiker kann in dieses Lob nicht einstimmen. Das Schriftchen ist offenbar eilig hingeworfen, abgerissen und des Zusammenhanges ermangelnd, und überdies eine bloße Kompilation. Die beiden ersten Abschnitte sind im wesentlichen dem Dialoge Oktavius des Minucius Felix (c. 20—27 18 32), der dritte Abschnitt dem Apologeticum Tertullians (c. 21—23) entnommen. Der Titel trifft eigentümlicherweise mit der Aufschrift des ersten Kapitels der Schrift Ad Fortunatum zusammen: „Quod idola dii non sint et quod nec elementa vice deorum colenda sint.“

Die Frage nach der Herkunft des Aufsatzes verliert unter solchen Umständen an Interesse, und bei der Dürftigkeit der persönlichen Zutaten des Kompilators ist seine Hand schwer zu fassen. Ein triftiger Grund, der auf Cyprian lautenden Tradition[1] zu widersprechen, liegt nicht vor. Aber freilich würde es einer Beleidigung gleichkommen, wenn man voraussetzen wollte, Cyprian habe ein so völlig unfertiges Konzept an die Öffentlichkeit gegeben. Es handelt sich um Notizen zum Privatgebrauch, vorläufige Lesefrüchte, „un recueil de notes qui contient seulement un résumé de lectures sur un thème déterminé“ [2].

J. Haußleiter, Drei neue Schriften Novatians: Theol. Literaturblatt vom 12. Okt. 1894, 481—487. Haußleiters Versuch, auch unsere Kompilation Novatian zuzuschieben, ist entschieden verfehlt; vgl. C. Weyman

---

[1] Die Tradition läßt sich noch ziemlich weit über die Zeit des hl. Hieronymus hinaus zurückverfolgen. Der Aufsatz stand bereits in einer um 300 in Afrika gefertigten Handschrift der Werke Cyprians, der Vorlage des inzwischen leider auch abhanden gekommenen Codex Veronensis. Siehe Mercati, D'alcuni nuovi sussidi usw. 10 ff.

[2] Monceaux a. a. O. II 270.

in der Literarischen Rundschau vom 1. Nov. 1895, 331. A. Melardi, San Cipriano di Cartagine. Contributo all' apologetica latina del III secolo. 8° Potenza 1901. Melardis Schriftchen (29 S.) befaßt sich ausschließlich mit Cypr., De idolorum vanitate. — Über die Sententiae episcoporum numero LXXXVII de haereticis baptizandis, welche in den Ausgaben die Reihe der Abhandlungen zu beschließen pflegen, s. unten Abs. 7, g.

6. Briefe. — Die Sammlung der Briefe Cyprians umfaßt in den neueren Ausgaben 81 Nummern: 65 von Cyprian selbst geschriebene und 16 an Cyprian gerichtete Briefe. Die Sammlung als solche ist überaus ehrwürdigen Alters. Ein jetzt verschollener Codex Veronensis, welcher nach Mercatis eindringenden Untersuchungen auf einen um 300 in Afrika geschriebenen Archetypus zurückging, enthielt schon fast alle die Briefe Cyprians, welche uns durch spätere Handschriften überliefert sind[1]. Aber Anspruch auf Vollständigkeit hat die Sammlung von Haus aus nicht besessen. Aus den erhaltenen Briefen selbst ist zu ersehen, daß mehrere Briefe von Cyprian und eine noch viel größere Anzahl von Briefen an Cyprian keine Aufnahme gefunden haben und infolgedessen zu Grunde gegangen sind; ja, unter den Briefen an Cyprian scheint der Sammler selbst mit Absicht eine Auswahl getroffen zu haben, insofern sich in den meisten Fällen unschwer noch der Grund erkennen läßt, weshalb jene 16 Schreiben den Briefen Cyprians beigegeben wurden. Trotzdem ist diese Korrespondenz, dank ihrem reichen und mannigfaltigen Inhalt, eine geradezu unschätzbare Quelle für die Geschichte des kirchlichen Lebens und des kirchlichen Rechtes. Sie entrollt ein einigermaßen vollständiges Bild der Kirchenverwaltung um die Mitte des 3. Jahrhunderts und sie hat ihrerseits vielerorts als Grundlage für die Gestaltung und Ausbildung der kirchlichen Disziplin gedient. In Afrika, Italien, Spanien, Gallien, vielleicht auch England sind Rechtssammlungen angelegt worden und in Gebrauch gekommen, welche ihren Stoff zum größeren oder geringeren Teile den Briefen Cyprians entlehnt hatten[2].

Es wird nicht unerwünscht sein, wenn die Briefe zunächst in der Reihenfolge der neueren Ausgaben einzeln aufgezählt, die jedesmalige Adresse ausgehoben und in möglichster Kürze der Inhalt angedeutet wird. Daran mag sich dann ein Versuch anreihen, die Briefe in Gruppen zu gliedern und nach Veranlassung und Abfassungszeit etwas näher zu beleuchten.

---

[1] Siehe Mercati, D'alcuni nuovi sussidi usw. 10 ff. Das Urteil Hartels (S. Cypr. opp. III IX ff) über den Codex Veronensis ist durch Mercati wesentlich berichtigt worden.

[2] de Lagarde (Symmicta, Göttingen 1877, 66 ff) hat darauf hingewiesen, daß in der handschriftlichen Überlieferung der Briefe Cyprians sich noch Spuren ihrer kirchenrechtlichen Geltung und Verwendung in den verschiedenen Ländern wahrnehmen lassen.

1. Cyprianus presbyteris et diaconibus et plebi Furnis consistentibus s. — Ob ein Kleriker testamentarisch zum Kurator bestellt werden dürfe.

2. Cyprianus Eucratio fratri s. — Ob ein Christ noch Unterricht in der Schauspielkunst erteilen dürfe.

3. Cyprianus Rogatiano fratri s. — Über Unbotmäßigkeit eines Diakons gegen seinen Bischof.

4. Cyprianus, Caecilius, Victor, Sedatus, Tertullus cum presbyteris qui praesentes aderant Pomponio fratri s. — Entscheidung einer Synode gegen pflichtvergessene Jungfrauen.

5. Cyprianus presbyteris et diaconibus fratribus carissimis s. — Mahnung zur Besonnenheit an den Klerus von Karthago bei Ausbruch der Verfolgung.

6. Cyprianus Sergio et Rogatiano et ceteris confessoribus in Deo perpetuam s. — Ermunterung zur Standhaftigkeit.

7. Cyprianus presbyteris et diaconibus fratribus carissimis s. — Bitte um Sorge für die Armen.

8. Adresse nicht erhalten. Brief des Klerus zu Rom an den Klerus zu Karthago.

9. Cyprianus presbyteris et diaconibus Romae consistentibus fratribus s. — Antwort auf eine Anzeige von dem Märtyrertode des Papstes Fabianus.

10. Cyprianus martyribus et confessoribus Jesu Christi domini nostri in Deo patre perpetuam s. — Preis der Märtyrer und Bekenner zu Karthago.

11. Cyprianus presbyteris et diaconibus fratribus s. — Ausdruck schmerzlicher Teilnahme gegenüber den neuen Schrecken der Verfolgung.

12. Cyprianus presbyteris et diaconibus fratribus s. — Mahnungen.

13. Cyprianus Rogatiano presbytero et ceteris confessoribus fratribus s. — Mahnungen und Rügen.

14. Cyprianus presbyteris et diaconis fratribus s. — Rügen und Mahnungen.

15. Cyprianus martyribus et confessoribus carissimis fratribus s. — Über die Behandlung der Gefallenen.

16. Cyprianus presbyteris et diaconis fratribus s. — Über die Behandlung der Gefallenen.

17 Cyprianus fratribus in plebe consistentibus s. — Über denselben Gegenstand.

18. Cyprianus presbyteris et diaconibus fratribus s. — Über denselben Gegenstand.

19. Cyprianus presbyteris et diaconibus fratribus s. — Über denselben Gegenstand.

20. Cyprianus presbyteris et diaconibus Romae consistentibus fratribus s. — Rechtfertigung seiner Flucht und Berichterstattung über sein Verhalten in Sachen der Gefallenen.

21. Celerinus Luciano. — Gesuch eines römischen Bekenners an einen karthagischen um Ausstellung von Friedensbriefen.

22. Lucianus Celerino domino si dignus fuero vocari collega in Christo s. — Antwort auf Brief 21.

23. Universi confessores Cypriano papati s. — Mitteilung über Ausstellung von Friedensbriefen.

24. Cypriano et compresbyteris Carthagini consistentibus Caldonius s. – Anfrage eines Bischofs wegen Behandlung von Gefallenen.

25. Cyprianus Caldonio fratri s. — Antwort auf Brief 24.

26. Cyprianus presbyteris et diaconibus fratribus s. — Über die Behandlung der Gefallenen.

27 Cyprianus presbyteris et diaconibus Romae consistentibus fratribus s. — Fortsetzung des Berichtes in Brief 20.

28. Cyprianus Moysi et Maximo presbyteris et ceteris confessoribus dilectissimis fratribus s. — Preis der römischen Bekenner.

29. Cyprianus presbyteris et diaconibus fratribus s. — Anzeige über Ordinationen.

30. Cypriano papae presbyteri et diaconi Romae consistentes s. — Antwort auf Brief 27, voll schmeichelhafter Anerkennung des Verhaltens Cyprians.

31. Cypriano papae Moyses et Maximus presbyteri et Nicostratus et Rufinus et ceteri qui cum eis confessores s. — Antwort auf Brief 28.

32. Cyprianus presbyteris et diaconibus fratribus s. — Zusendung der Briefe 27 30 31.

33. Adresse nicht erhalten. Brief Cyprians an aufdringliche und freche Gefallene zu Karthago.

34. Cyprianus presbyteris et diaconibus fratribus s. — Genehmigung der Exkommunikation zweier Kleriker.

35. Cyprianus presbyteris et diaconibus Romae consistentibus fratribus s. — Fortsetzung des Berichtes in Brief 27

36. Cypriano papati presbyteri et diacones Romae consistentes s. — Erneute Zustimmung zu dem Verhalten Cyprians (vgl. Brief 30).

37 Cyprianus Moysi et Maximo presbyteris et ceteris confessoribus fratribus s. — Wiederholter Preis der römischen Bekenner (vgl. Brief 28).

38. Cyprianus presbyteris et diaconibus item plebi universae s. — Anzeige an Klerus und Gemeinde über eine Ordination.

39. Cyprianus presbyteris et diaconis et plebi universae fratribus s. — Anzeige über eine Ordination.

40. Cyprianus presbyteris et diaconibus et plebi universae carissimis ac desideratissimis fratribus s. — Anzeige über Aufnahme eines Presbyters in das karthagische Priesterkollegium.

41. Cyprianus Caldonio et Herculano collegis item Rogatiano et Numidico compresbyteris s. — Ratifizierung der Exkommunikation des Diakons Felicissimus.

42. Caldonius cum Herculano et Victore collegis item Rogatiano cum Numidico presbyteris. — Antwort auf Brief 41.

43. Cyprianus plebi universae s. — Warnung vor Felicissimus und den hinter ihm stehenden Priestern.

44. Cyprianus Cornelio fratri s. — Anerkennung der Wahl des Papstes Kornelius und Ablehnung der Ansprüche des Gegenpapstes Novatian.

45. Cyprianus Cornelio fratri s. — Ausführlichere Schilderung seines Verhaltens gegenüber den Gesandtschaften des Papstes und des Gegenpapstes.

46. Cyprianus Maximo et Nicostrato et ceteris confessoribus s. — Mahnung zur Umkehr an die mit Novatian verbündeten römischen Bekenner.

47 Cyprianus Cornelio fratri s. — Zusendung des Briefes 46.

48. Cyprianus Cornelio fratri s. — Rechtfertigung gegenüber dem Vorwurfe des Papstes, daß der Klerus von Hadrumetum auf Veranlassen Cyprians in einer nicht bekannten Angelegenheit sich an den römischen Klerus und nicht an den Papst selbst gewandt habe.

49. Cornelius Cypriano fratri s. — Bericht über die Vorgänge zu Rom.

50. Cornelius Cypriano fratri s. — Mitteilung über eine neue Gesandtschaft Novatians nach Afrika.

51. Cyprianus Cornelio fratri s. — Antwort auf Brief 49.

52. Cyprianus Cornelio fratri s. — Antwort auf Brief 50.

53. Cypriano fratri Maximus, Urbanus, Sidonius, Macarius s. — Anzeige römischer Bekenner über ihren Rücktritt vom Schisma.

54. Cyprianus Maximo presbytero item Urbano et Sidonio et Macario fratribus s. — Antwort auf Brief 53.

55. Cyprianus Antoniano fratri s. — Mahnschreiben an einen zum Schisma hinneigenden numidischen Bischof.

56. Cyprianus Fortunato, Ahymmo, Optato, Privatiano, Donatulo et Felici fratribus s. — Antwort auf eine Anfrage mehrerer Bischöfe wegen Behandlung von Gefallenen.

57 Cyprianus, Liberalis, Caldonius (im ganzen 42 Bischöfe) Cornelio fratri s. — Mitteilung der Beschlüsse einer karthagischen Synode in Sachen der Gefallenen.

58. Cyprianus plebi Thibari consistenti s. — Ablehnung einer Einladung nach Thibaris nebst herrlichen Worten des Trostes an die aufgeregte Gemeinde.

59. Cyprianus Cornelio fratri s. — Zurückweisung der Anklagen und Verdächtigungen des nach Rom gereisten Diakons Felicissimus.

60. Cyprianus Cornelio fratri s. — Freudige Zustimmung zu dem von Kornelius und der römischen Christenheit überhaupt bewiesenen Glaubensmute.

61. Cyprianus cum collegis Lucio fratri s. — Glückwunsch an Papst Lucius, den Nachfolger des hl. Kornelius, aus Anlaß seiner Rückkehr aus der Verbannung.

62. Cyprianus Ianuario, Maximo, Proculo, Victori, Modiano, Nemesiano, Nampulo et Honorato fratribus s. — Begleitschreiben einer Geldspende der karthagischen Gemeinde an schwergeprüfte Gemeinden Numidiens.

63. Cyprianus Caecilio fratri s. — Bekämpfung der mißbräuchlichen Verwendung von Wasser statt Wein bei der Feier der heiligen Eucharistie.

64. Cyprianus et ceteri collegae qui in concilio adfuerunt numero LXVI Fido fratri s. — Synodalschreiben, betreffend die vorzeitige Wiederaufnahme eines gefallenen Priesters und die Frage der Kindertaufe.

65. Cyprianus Epicteto fratri et plebi Assuras consistenti s. — Gegen die Anmaßung eines gefallenen Bischofs.

66. Cyprianus qui et Thascius Florentio cui et Puppiano fratri s. — Gegen die Anschuldigungen eines glaubenseifrigen, aber Cyprian feindlich gesinnten Laien.

67 Cyprianus, Caecilius, Primus (im ganzen 37 Bischöfe) Felici presbytero et plebibus consistentibus ad Legionem et Asturicae item Aelio diacono et plebi Emeritae consistentibus fratribus in Domino s. — Synodalschreiben betreffend die Wiedereinsetzung zweier gefallenen spanischen Bischöfe.

68. Cyprianus Stephano fratri s. — Bitte um nachdrückliches Einschreiten des Papstes gegen den novatianisch gesinnten Bischof Marzianus von Arles.

69. Cyprianus Magno filio s. — Über die Ungültigkeit der Ketzertaufe.

70. Cyprianus, Liberalis, Caldonius (im ganzen 31 Bischöfe des prokonsularischen Afrika) Ianuario, Saturnino, Maximo (im ganzen 18 Bischöfe Numidiens) fratribus s. — Synodalschreiben betreffend die Ungültigkeit der Ketzertaufe.

71. Cyprianus Quinto fratri s. — Über die Ungültigkeit der Ketzertaufe.

72. Cyprianus et ceteri Stephano fratri s. — Synodalschreiben betreffend die Ungültigkeit der Ketzertaufe.

73. Cyprianus Iubaiano fratri s. — Über die Ungültigkeit der Ketzertaufe.

74. Cyprianus Pompeio fratri s. — Über die Ungültigkeit der Ketzertaufe.

75. Firmilianus Cypriano fratri in Domino s. — Über die Ungültigkeit der Ketzertaufe.

76. Cyprianus Nemesiano, Felici, Lucio, alteri Felici, Litteo, Poliano, Victori, Iaderi, Dativo coepiscopis, item compresbyteris et diaconibus et ceteris fratribus in metallo constitutis martyribus Dei Patris omnipotentis et Iesu Christi Domini nostri et Dei conservatoris nostri aeternam s. — Ergreifend schönes Trostschreiben.

77 Cypriano fratri Nemesianus, Dativus, Felix et Victor in Domino aeternam s. — Antwort auf Brief 76.

78. Cypriano fratri et collegae Lucius et qui cum eo sunt fratres omnes in Deo s. — Antwort auf Brief 76.

79. Cypriano carissimo et dilectissimo Felix, Iader, Polianus una cum presbyteris et omnibus nobiscum commorantibus apud metallum Sigvensem aeternam in Deo s. — Antwort auf Brief 76.

80. Cyprianus Successo fratri s. — Benachrichtigung über ein Verfolgungsedikt des Kaisers Valerian und den Märtyrertod des Papstes Sixtus.

81. Cyprianus presbyteris et diaconis et plebi universae s. — Ein letzter Gruß und Segenswunsch.

Hartels Ausgabe der Werke Cyprians hat sich in der Numerierung der Briefe ganz und gar an die Oxforder Ausgabe vom Jahre 1682 angeschlossen. Die früheren Ausgaben von Pamelius und von Rigaltius und die spätere Ausgabe von Baluzius und Maranus hatten eine vielfach abweichende Reihenfolge. Eine vergleichende Zusammenstellung der Zählweisen der genannten und anderer Ausgaben gibt Hartel a. a. O. III CXIX—CXXI. Inzwischen haben sich um die Chronologie der Korrespondenz Cyprians, außer Fechtrup (Der hl. Cyprian I, 1878), Benson (Cyprian, 1897) und Monceaux (Hist. litt. de l'Afrique chrét. II, 1902), namentlich Ritschl und Nelke Verdienste erworben. O. Ritschl, De epistulis Cyprianicis (Diss. inaug.). 8° Halis Saxonum 1885. Ders., Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche, Göttingen 1885, 238—250: „Die Chronologie der cyprianischen Briefe." L. Nelke, Die Chronologie der Korrespondenz Cyprians und der pseudocyprianischen Schriften Ad Novatianum und Liber de rebaptismate (Inaug.-Diss.). 8° Thorn 1902. Vgl. auch Menden, Beiträge zur Geschichte und zur Lehre der nordafrikanischen Kirche aus den Briefen des hl. Cyprian (Progr.). 4° Bonn 1878. A. Harnack, Über verlorene Briefe und Aktenstücke, die sich aus der Cyprianischen Briefsammlung ermitteln lassen. Leipzig 1902 (Texte u. Untersuchungen usw. XXIII, N. F. VIII, Heft 2 a). Literatur zu einzelnen Briefen soll Abs. 7 verzeichnet werden.

7 Briefe. Fortsetzung. — Im großen und ganzen darf die vorstehende Reihenfolge der Briefe chronologische Geltung beanspruchen. Im einzelnen bietet sie zu mancherlei Beanstandungen Anlaß. Sämtliche Briefe, ohne jede Ausnahme, fallen in die Zeit der bischöflichen Amtsführung Cyprians, also in das Dezennium 248/249—258, und in den weitaus meisten Fällen läßt sich auch

das Jahr der Abfassung noch mit Sicherheit bestimmen, während hin und wieder auf eine genauere Datierung verzichtet werden muß.

a) Nicht datierbare Briefe. Die Briefe 1, 2, 3, 4 und 63 lassen jeden Hinweis auf bekannte Zeitverhältnisse vermissen und entziehen sich infolgedessen einer näheren Fixierung. Alle fünf sind Schreiben Cyprians. Brief 1 schärft von neuem eine ältere afrikanische Synodalbestimmung ein, laut welcher ein Kleriker nicht zum Vormund oder Testamentsvollstrecker bestellt werden durfte. Brief 2 beantwortet die Anfrage eines Bischofs, ob ein zum Christentum übergetretener Schauspieler noch Unterricht in seiner Kunst erteilen dürfe, in verneinendem Sinne. Brief 3 ist einem Bischofe gewidmet, welcher in Zweifel war, wie er sich seinem unbotmäßigen Diakon gegenüber verhalten solle. Brief 4 enthält das Votum einer karthagischen Synode über die Frage, in welcher Weise gegen gottgeweihte Jungfrauen vorzugehen sei, welche Unzucht getrieben hatten. Brief 63 endlich, in den Handschriften auch „De sacramento dominici calicis" betitelt, bildet eine längere Abhandlung, welche den in mehreren Kirchen Afrikas eingerissenen Mißbrauch bekämpft, beim heiligen Opfer Wasser statt Wein zu verwenden. Wein sei die unbedingt erforderliche Opfermaterie; die Vermischung des Weines mit Wasser bezeichne die Verbindung Christi mit den Gläubigen (c. 13). Der Brief ist ein kostbares Zeugnis der katholischen Lehrüberlieferung über das eucharistische Opfer.

Ritschl läßt Brief 1 und Brief 63 vor der Decischen Verfolgung geschrieben sein, während er in den Briefen 2—4 Anzeichen einer erst später ausgeprägten „neuen Kirchentheorie" wahrnehmen will. Nelke enthält sich einer Datierung der Briefe 1, 2 und 4, glaubt aber Brief 3 nach Ausbruch der Schismen des Felicissimus und des Novatian und Brief 63 einige Zeit nach der Decischen Verfolgung ansetzen zu dürfen [1].

b) Briefe nach Karthago aus der früheren Zeit der Decischen Verfolgung, etwa Januar bis Juli 250. Cyprian glaubte, wie früher bemerkt, der Verfolgung unter Decius ausweichen zu sollen, behielt jedoch nach Möglichkeit die Leitung seiner Gemeinde in Händen. Seine Aufgabe gestaltete sich freilich um so schwieriger, als aus Anlaß der Verfolgung im Schoße der Gemeinde selbst gefährliche Wirren sich erheben sollten. Aus der früheren Zeit seiner Abwesenheit von Karthago liegen dreizehn Briefe an Klerus und Volk vor: 5—7 und 10—19. Den Inhalt bilden Mahnungen zur Besonnenheit und zur Aufrechterhaltung von Zucht und Ordnung, Ermunterungen der Bekenner zu standhaftem Ausharren, verbunden mit

---

[1] Ritschl, Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche 239 ff. Nelke, Die Chronologie der Korrespondenz Cyprians 150 ff.

warmen Worten der Anerkennung für die Märtyrer, Bitten um Fürsorge für die Armen (Brief 7), auch ernste Rügen der Fehltritte, welche Bekenner und Kleriker sich zu Schulden kommen ließen (Brief 13 und 14), sodann aber hauptsächlich Anordnungen in Sachen der Gefallenen (Brief 15—19). Abfall vom Glauben sei das schwerste Verbrechen und müsse durch Buße und Genugtuung gesühnt werden; die Lossprechung und Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft bleibe dem Bischofe vorbehalten (Brief 15). Die Priester, welche lediglich auf Grund von Friedensbriefen der Märtyrer und Bekenner Gefallene zur Teilnahme am Opfer zugelassen haben, sollten einstweilen suspendiert sein (Brief 16—17). In Todesgefahr sei jedoch den Gefallenen der geistliche Beistand nicht vorzuenthalten (Brief 18—19).

Ohne Zweifel sind es die genannten dreizehn Briefe, welche Cyprian selbst schon zu einer Sammlung vereinigte und zum Beweise dafür, daß er auch auf der Flucht seine Pflicht tue, im Juli 250 an den römischen Klerus sandte (Ep. 20, 2).

Die chronologische Reihenfolge dieser Briefe muß erst durch Kombination wiederhergestellt werden. Nach Ritschl sind dieselben in nachstehender Weise zu ordnen: 7 5 6 13 14 12 11 10 15—19. Nelke schlägt folgende Ordnung vor: 7 5 6 13 14 11 10 12 15—19[1]. Die Differenz ist also sehr unbedeutend.

c) Briefe nach Rom während der Decischen Verfolgung, Januar 250 bis Januar 251. Eine ziemlich rege Korrespondenz entspann sich zwischen Cyprian bzw. dem karthagischen Klerus und dem römischen Klerus, welcher während der Sedisvakanz vom Tode des Papstes Fabianus bis zur Thronbesteigung des Papstes Kornelius, Januar 250 bis März 251, die Zügel der Kirchenverwaltung in Händen hatte. Von dieser Korrespondenz erübrigen noch zwölf Briefe: 8 9 20 21 22 27 28 30 31 35 36 37 Die chronologische Reihenfolge wäre nach Ritschl: 8 9 21 22 20 27 28 30 31 35 36 37, nach Nelke hingegen: 21 22 8 9 20 27 28 35 30 31 36 37[2]. Die Differenz ist also hier etwas größer. In Brief 8, welcher übrigens von Anfang an keine genaue Adresse trug (Ep. 9, 2), wendet sich der römische Klerus an den karthagischen Klerus, um nach leiser Mißbilligung der Flucht Cyprians zur Standhaftigkeit zu ermuntern und Weisungen bezüglich der Gefallenen, der Kranken, der Katechumenen usw. zu erteilen, jedenfalls eine der interessantesten Nummern der ganzen Briefsammlung. In Brief 9 übermittelt Cyprian, in Beantwortung einer ihm gewordenen Anzeige, dem römischen Klerus den Ausdruck freudiger Teilnahme an dem glorreichen Mar-

[1] Ritschl a. a. O. 242 f. Nelke a. a. O. 11 ff.
[2] Ritschl a. a. O. 249 f. Nelke a. a. O. 16 ff.

tyrium des Papstes Fabianus (20. Januar 250) und nimmt zugleich in nicht sehr liebenswürdiger, aber vorsichtig zurückhaltender Weise Bezug auf Brief 8. Bald jedoch beginnen die Beziehungen zwischen Cyprian und dem römischen Klerus sich herzlicher zu gestalten. In Brief 20 rechtfertigt Cyprian seine Flucht und berichtet über sein Verfahren in Sachen der Gefallenen; in den Briefen 27 und 35 setzt er diesen Bericht fort. In den Briefen 30 und 36 hinwiederum versichert der römische Klerus Cyprian in sehr entgegenkommenden Wendungen seiner unwandelbaren Hochschätzung und seines vollen Einverständnisses in der Gefallenenfrage. Namentlich Brief 30 ist ein geist- und würdevolles Schreiben, welches deutlich zeigt, wie klar der römische Klerus in schwerer Zeit seine große Aufgabe erfaßte und wie umsichtig er nach den verschiedensten Seiten hin in die Leitung der kirchlichen Angelegenheiten einzugreifen wußte. Brief 30 ist sicher (vgl. Ep. 55, 5), Brief 36 sehr wahrscheinlich von Novatian, dem späteren Gegenpaste, geschrieben. Von geringerer Bedeutung ist der Briefwechsel zwischen Cyprian und den römischen Priestern und Bekennern Moses und Maximus (Brief 28 31 37). Noch weniger Interesse bietet die Korrespondenz zwischen dem römischen Bekenner Celerinus und dem karthagischen Bekenner Lucianus über Friedensbriefe für zwei lapsae (Brief 21—22).

Die Briefe 8 21 22 und ebenso die noch zu erwähnenden Briefe 23 und 24 (s. unter d) sind in Vulgärlatein geschrieben und erregen dadurch die besondere Aufmerksamkeit des Philologen. A. Miodoński hat diese fünf Briefe anläßlich seiner Edition des Anonymus Adversus aleatores, Erlangen und Leipzig 1889, 112—126, von neuem rezensiert. Über die genannten zwölf Briefe zwischen Rom und Karthago im allgemeinen s. Caspari, Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Gesch. des Taufsymbols und der Glaubensregel III, Christiania 1875, 437—439. Harnack, Die Briefe des römischen Klerus aus der Zeit der Sedisvakanz im Jahre 250: Theol. Abhandlungen, C. v. Weizsäcker gewidmet, Freiburg i. Br. 1892, 1—36. Den Brief 8, welchen Harnack zugleich mit Brief 9 nochmals rezensierte (a. a. O. 6—9), hat Haußleiter, Der Aufbau der altchristlichen Literatur (Aus den Götting. Gel. Anzeigen 1898, Nr 5), Berlin 1898, 16—33, in eine ganz neue, aber, wie es scheint, auch ganz verfehlte Beleuchtung rücken wollen. Dieser Brief soll nämlich nicht von dem römischen Klerus verfaßt sein, sondern von dem aus Karthago stammenden, aber in Rom lebenden Bekenner Celerinus, demselben, welcher auch den Brief 21 geschrieben hat. S. dagegen Nelke, Die Chronologie der Korrespondenz Cyprians 31—35.

d) Briefe nach Karthago aus der späteren Zeit der Decischen Verfolgung, Juli 250 bis März 251. Aus der späteren Zeit der Abwesenheit Cyprians von Karthago stammen, abgesehen von der Korrespondenz zwischen Karthago und Rom, folgende vierzehn Briefe: 23—26 29 32—34 38—43. Die ursprüngliche Reihenfolge wäre laut Ritschl: 24 25 23 26 29 32—34 38—43,

laut Nelke: 24 25 23 26 33 29 32 34 38—43[1]. Zwei dieser Briefe sind an Cyprian gerichtet, Brief 23, ein anmaßendes und für den Empfänger sehr verletzendes Billet von der Hand des schon genannten karthagischen Bekenners Lucianus (s. unter c), und Brief 24, die Anfrage eines Bischofs Caldonius wegen der Behandlung von Christen, welche zu Beginn der Verfolgung geopfert hatten, dann aber Bekenner geworden waren. Die übrigen zwölf Briefe sind von Cyprian geschrieben. Brief 25 antwortet dem Bischofe Caldonius. Brief 26, an den karthagischen Klerus, beschäftigt sich gleichfalls mit der Gefallenenfrage und erwidert indirekt auf das Billet des Lucianus. Brief 29 zeigt dem karthagischen Klerus die Ordination eines Lektor und eines Subdiakon an. Brief 32 übersendet dem Klerus die vorhin (unter c) erwähnten Briefe 27 30 31, mit der Bitte, Abschriften anzufertigen und an jedermann zu verteilen. Brief 33 enthält eine Zurechtweisung aufdringlicher und frecher Gefallenen zu Karthago. Brief 34 ermächtigt den Klerus zur Ausschließung eines Presbyter und eines Diakon aus der Kirchengemeinschaft. Die Briefe 38—40, an Klerus und Volk adressiert, machen Mitteilung von der Ordination zweier Lektoren und der Aufnahme eines Presbyter in das karthagische Priesterkollegium. Die Briefe 41—43 endlich betreffen das Schisma des Felicissimus.

Miodońskis Ausgabe der in Vulgärlatein geschriebenen Briefe 23 und 24 ist vorhin bereits, unter c, genannt worden.

e) Briefe aus dem Jahre 251, Mai bis Dezember, in Sachen des Novatianischen Schismas. Nach Ostern 251 — Ostern fiel auf den 23. März — kehrte Cyprian nach Karthago zurück, und bald darauf trat unter seinem Vorsitze eine Synode zusammen, welche den Schismatiker Felicissimus und seinen Anhang aus der Kirche ausschloß und sodann die Angelegenheit der Gefallenen regelte. Während der Beratungen des Konzils traf die Nachricht ein, daß Kornelius zum Bischofe von Rom erwählt worden sei, und nach Schluß des Konzils, wie es scheint, kam die weitere Kunde, daß die Wahl zu einem Schisma geführt, indem Novatian, der ehrgeizige Führer der Partei der Rigoristen, sich zum Gegenpapste aufgeworfen habe. Sobald er sich näher über die Vorgänge zu Rom unterrichtet, trat Cyprian mit aller Energie für die Anerkennung des rechtmäßigen Papstes ein, konnte aber nicht verhindern, daß die schismatische Propaganda auch in Afrika Boden gewann, ja sogar ein gewisser Maximus zum novatianischen Bischofe von Karthago bestellt wurde (Ep. 59, 9). Das Novatianische Schisma bildet den Hauptgegenstand der zwölf Briefe 44—55. Es finden sich darunter sechs Schreiben

[1] Ritschl, Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche 249 f. Nelke, Die Chronologie der Korrespondenz Cyprians 38 ff.

Cyprians an Kornelius: 44 45 47 48 51 52, und zwei Schreiben des Papstes an Cyprian: 49 und 50. Von einer Inhaltsangabe darf nach dem Gesagten abgesehen werden. In Brief 46 ermahnt Cyprian römische Bekenner zur Umkehr vom Schisma zur Kirche. In Brief 53 zeigen römische Bekenner Cyprian ihren Rücktritt zur Kirche an, und in Brief 54 spricht Cyprian diesen Bekennern seine dankbare Genugtuung aus. Brief 55 ist ein sehr umfängliches Mahnschreiben Cyprians an den numidischen Bischof Antonianus, welcher, nachdem er bereits mit Kornelius Gemeinschaft angeknüpft hatte, wieder schwankend geworden und geneigt war, Kornelius und Cyprian aufzugeben und sich Novatian anzuschließen.

Ritschl will die zwölf Briefe also ordnen: 45 44 48 46 47 50 49 53 51 52 54 55; der letzte Brief gehöre bereits dem Jahre 252 an. Nelke setzt diesen letzten Brief in den Oktober oder November 251 und stellt nachstehende Reihenfolge auf: 44 45 46 47 48 50 49 53 52 51 54 55[1].

Die zwei Briefe des Papstes Kornelius, 49—50, von welchen übrigens weiter unten, gelegentlich der Papstbriefe, noch die Rede sein soll, sind von neuem rezensiert worden durch Mercati, D'alcuni nuovi sussidi usw. 72—86.

f) Briefe aus den Jahren 252—254. Die chronologische Reihenfolge der Briefe 56—62, 64—66 (über Brief 63 s. unter a) unterliegt vielen Zweifeln und Schwierigkeiten. Ritschl stellte folgende Ordnung her: 64 59 65, diese drei aus dem Jahre 252, dann 56 57 58 60 62, diese fünf aus dem Jahre 253, dann 61, aus dem Jahre 253 oder 254, und endlich 66, aus dem Jahre 254. Nelke will die Briefe 62 65 66 als undatierbar ausscheiden, wenngleich er vermutungsweise Brief 65 in die Zeit nach der Decischen Verfolgung und Brief 66 ins Jahr 254 verlegt, die übrigen aber wie folgt geordnet wissen: 60 64, diese zwei aus dem Jahre 251, dann 56 57 59, diese drei aus dem Jahre 252, und endlich 58 61, diese zwei aus dem Jahre 253[2].

Der Inhalt der zehn Briefe ist ein sehr mannigfaltiger. In Brief 56 beantwortet Cyprian eine Anfrage mehrerer Bischöfe wegen der Wiederaufnahme von Gefallenen, welche schon drei Jahre lang gebüßt hatten. Brief 57 ist das an Papst Kornelius gerichtete Schreiben einer karthagischen Synode von zweiundvierzig Bischöfen, welche angesichts der bevorstehenden neuen Verfolgung (unter Gallus und Volusianus) den Beschluß gefaßt hatten, nicht bloß den Gefallenen, welche sich in Todesgefahr befanden, sondern überhaupt allen, welche schon längere Zeit hindurch gebüßt hatten, die Wiederaufnahme zu gewähren. In

---

[1] Ritschl, Cyprian von Karthago usw. 243 ff. Nelke, Die Chronologie der Korrespondenz Cyprians 56 ff.

[2] Ritschl a. a. O. 246 ff. Nelke a. a. O. 153 ff und 63 ff.

Brief 58 lehnt Cyprian die wiederholte Einladung zu einem Besuche der Gemeinde von Thibaris mit Rücksicht auf die Zeitverhältnisse ab und ermuntert unter Hinweis auf die nahe Verfolgung in besonders tiefgefühlten Worten zur Standhaftigkeit. In Brief 59 verteidigt sich Cyprian Papst Kornelius gegenüber sehr einläßlich gegen die Anklagen und Verdächtigungen des nach Rom gereisten Schismatikers Felicissimus. In Brief 60 spricht er seine freudige Anerkennung aus über das unerschrockene Bekenntnis, welches Kornelius sowohl wie die gesamte römische Gemeinde abgelegt haben (nach der herrschenden Ansicht unter Gallus, laut Nelke unter Decius). Brief 61 ist ein Glückwunsch Cyprians und seiner Amtsgenossen an Papst Lucius, den Nachfolger des hl. Kornelius, aus Anlaß seiner Rückkehr aus der Verbannung. Brief 62 ist das Begleitschreiben einer ansehnlichen Geldspende der karthagischen Gemeinde an numidische Gemeinden, welche von Räubereinfällen heimgesucht worden waren (vgl. oben Abs. 4, h). Brief 64 ist das Schreiben einer karthagischen Provinzialsynode, zu welcher sich sechsundsechzig Bischöfe eingefunden hatten, an einen Bischof Fidus, die vorzeitige Wiederaufnahme eines gefallenen Presbyter sowie namentlich die Frage der Kindertaufe betreffend. In Brief 65 weist Cyprian die Anmaßung eines Bischofs Fortunatianus zurück, welcher den Götzen geopfert hatte und doch noch des Bischofsamtes walten wollte. In Brief 66 begegnet er mit feiner Ironie und bezwingender Logik den kecken Vorwürfen eines Laien und Märtyrers Florentius, genannt Puppianus.

Die zwei Synodalschreiben, Brief 57 und Brief 64, stehen, mit „annotationes" versehen, auch bei M. J. Routh, Reliquiae Sacrae III² 93—101 132—149. Über eine griechische und eine syrische Übersetzung des Briefes 64 s. unter g.

g) Briefe aus den Jahren 254—256 in Sachen der Ketzertaufe. Eine hervorragend wichtige Gruppe von Briefen bilden die Nummern 67—75. Ritschl läßt dieselben in folgender Ordnung entstanden sein: 68, vom Jahre 254, 69 70 71, diese drei vom Jahre 255, 73 67 72 74 75, diese fünf vom Jahre 256. Nelke hingegen sucht die Reihenfolge zu begründen: 68 70 71 72, diese vier vom Jahre 254, 73, vom Jahre 254 oder 255, 74 69 75, diese drei vom Jahre 255, und endlich 67, vom Jahre 256[1].

Brief 67 enthält das Votum einer karthagischen Synode von siebenunddreißig Bischöfen, welche sich gegen die Wiedereinsetzung der gefallenen spanischen Bischöfe Basilides und Martialis aussprach. In Brief 68 drängt Cyprian Papst Stephanus zu energischem Einschreiten gegen den zum Novatianismus übergetretenen Bischof Marzianus von Arles. Die übrigen Briefe, 69—75, betreffen sämtlich

---

[1] Ritschl a. a. O. 249 f. Nelke a. a. O. 84 ff.

die Frage nach der Gültigkeit der von Häretikern, speziell von Novatianern — auch sie wurden schon den Häretikern zugezählt — erteilten Taufe. Cyprian betont immer wieder, daß die Sakramente ausschließlich der Kirche zugehören, daß Christi Gewalten und darum auch die Gewalt zu taufen einzig und allein den Aposteln und ihren legitimen Nachfolgern übertragen worden, daß nur die Kirche, als die einzige Braut Christi, ihrem göttlichen Bräutigam Kinder gebären könne. Die Häretiker haben und glauben einen andern Gott und einen andern Christus, sie taufen nicht auf die wahre und wirkliche Trinität, sie fälschen die Taufformel, wenn auch nicht dem Wortlaute, so doch dem Sinne nach; ihre Taufe kann also keine wahre und richtige sein. In Brief 69 entwickelt Cyprian seine Anschauungen einem Bischofe (?) Magnus, in Brief 71 einem Bischofe Quintus, in Brief 73 einem Bischofe Jubajanus, in Brief 74 einem Bischofe Pompejus. Brief 74 ist nach dem Eintreffen der für die Gültigkeit der Ketzertaufe eintretenden Entscheidung des Papstes Stephanus geschrieben, und seine heftig bewegte Sprache zeigt den Gegensatz zwischen Cyprian und dem Papste in seiner ganzen Schärfe. Brief 75 ist das an früherer Stelle schon besprochene, rückhaltlos zum Standpunkt Cyprians sich bekennende Schreiben des Bischofs Firmilian von Cäsarea in Kappadozien (§ 71). Dazu kommen noch zwei der Ansicht Cyprians und Firmilians beipflichtende Synodalschreiben in Sachen der Ketzertaufe, Brief 70, das Votum einer karthagischen Synode vom Jahre 255 (nach Nelke 254), gerichtet an die Bischöfe Numidiens, und Brief 72, der Beschluß einer zweiten karthagischen Synode vom Frühjahr 256 (nach Nelke vom Herbst 254), an Papst Stephanus adressiert. Am 1. September 256 (nach Nelke 255) sprach eine dritte karthagische Synode, an welcher siebenundachtzig Bischöfe aus dem prokonsularischen Afrika, Numidien und Mauretanien teilnahmen (85 in Person, 2 durch den Bischof von Oëa vertreten), nochmals die Ungültigkeit der Ketzertaufe aus. Das Protokoll der Verhandlungen liegt unter dem Titel „Sententiae episcoporum numero LXXXVII de haereticis baptizandis" noch vor. Doch pflegt dasselbe nicht unter die Briefe Cyprians gestellt, sondern den Abhandlungen Cyprians angehängt zu werden.

Die Echtheit des Briefes 74 ist ebenso wie diejenige des Briefes 75 früher wiederholt angefochten worden (vgl. § 71), aber nur von solchen Kritikern, welche den Streit zwischen Cyprian und Papst Stephanus aus der Welt schaffen zu können vermeinten (vgl. vorhin Abs. 2 gegen Ende).

Die drei Synodalschreiben, 67 70 72, nebst den Sententiae episcoporum finden sich auch bei Routh, Reliquiae Sacrae III² 101—131 149—217

Die Sententiae sowie die Briefe 71, ad Quintum, und 64, ad Fidum (s. unter f), sind aus dem Lateinischen ins Griechische und im Jahre 687 aus dem Griechischen ins Syrische übersetzt worden. Die griechische Übersetzung der Sententiae steht auszugsweise auch bei Migne, PP Lat. III

1080—1102; vollständig ist sie zum erstenmal gedruckt worden bei A. P. de Lagarde, Reliquiae iuris ecclesiastici antiquissimae graece, Lipsiae 1856, 37—55. Die syrische Übersetzung der Sententiae und der beiden Briefe ward herausgegeben von de Lagarde, Reliquiae iuris eccles. antiquiss. syriace, Lips. 1856, 62—98. P. Martin bei Pitra, Analecta sacra IV 72—80 338—344; vgl. II 288—291, hat den syrischen Text der beiden Briefe wiederholt und noch einige andere syrische und armenische Fragmente unter Cyprians Namen ans Licht gezogen. Über diese ziemlich bedeutungslosen Fragmente vgl. etwa F. Loofs in der Theol. Literaturzeitung 1884, 457; Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 716 f.

h) Briefe aus den Jahren 257—258. Die Briefe 76—81 stammen aus den Tagen der Valerianischen Verfolgung und an ihrer Reihenfolge ist nicht zu rütteln. Brief 76 ist ein Trostschreiben Cyprians an eine größere Schar von Märtyrern oder Bekennern, welche sich zum letzten Kampfe rüsten, während der Verbannung zu Curubis verfaßt und getragen und geschwellt von echt christlichem Heldenmute. Von der zündenden Wirkung der oberhirtlichen Worte zeugen die drei Antwortschreiben 77 78 79. Übrigens ist von diesen vier Briefen früher schon einmal gelegentlich einer dunklen Andeutung des Biographen Pontius die Rede gewesen (Abs. 4, m). In Brief 80 benachrichtigt Cyprian einen seiner Kleriker, Successus mit Namen, von dem zweiten Verfolgungsedikte Valerians und von dem Märtyrertode des Papstes Sixtus (6. August 258). Der letzte Brief, 81, ist ein im Angesichte des Todes geschriebener Gruß und Segenswunsch des Hirten an seine Herde.

i) Verloren gegangene Briefe. In verschiedenen Nummern der Briefsammlung wird auf ältere Schreiben und Aktenstücke verwiesen, welche nicht auf uns gekommen sind, darunter mehrere Briefe von der Hand Cyprians. In Brief 36 gedenkt der römische Klerus eines Briefes Cyprians nach Rom über den Häretiker Privatus von Lambese (Ep. 36, 4); in Brief 45 spricht Cyprian selbst von einem Briefe, welchen er an Papst Kornelius, gleich nach der Wahl des letzteren, gerichtet hatte (Ep. 45, 1); in Brief 55 nimmt Cyprian wiederum auf einen früheren Brief an Kornelius in Sachen der Gefallenen Bezug (Ep. 55, 6) usw. Im ganzen lassen sich aus der Briefsammlung elf verloren gegangene Cyprianische Briefe und Aktenstücke ermitteln.

Über verloren gegangene Briefe Cyprians s. Caspari, Quellen zur Gesch. des Taufsymbols und der Glaubensregel III 437 ff. Harnack a. a. O. I 692. Harnack, Über verlorene Briefe und Aktenstücke, die sich aus der Cyprianischen Briefsammlung ermitteln lassen. Leipzig 1902. An dem letzteren Orte verzeichnet Harnack mehr als 70 nur aus gelegentlichen Anführungen bekannte Schriftstücke. Er teilt dieselben in vier Gruppen: I. Römische Schreiben, Nr 1—21; II. Vorcyprianische afrikanische Aktenstücke, Nr 22—24; III. Cyprianische Briefe und Aktenstücke, Nr 25—35; IV Briefe an Cyprian, vornehmlich afrikanische, und Vermischtes, Nr 36—70. Ziemlich häufig wird indessen unter einer Nummer mehr als ein Brief auf-

geführt. Da 81 Briefe erhalten sind, so würde sich die Gesamtzahl der Schriftstücke auf 151 und mehr belaufen. Zum Schlusse weist Harnack auf die verhältnismäßig sehr große Zahl der von Rom und nach Rom geschriebenen Briefe hin: „Erhalten sind 8 römische Schreiben, verloren 21; erhalten sind ferner 17 nach Rom gerichtete Schreiben, verloren 14. Von den ca 151 Schriftstücken, die wir — ungerechnet einige, die in einer Gruppe befaßt worden sind — festgestellt haben, haben es 60 mit Rom zu tun! Welch ein Beweis für die Bedeutung Roms, da der Boden dieser Briefsammlungen doch Afrika ist!" (Harnack, Über verlorene Briefe und Aktenstücke usw. 45 A. 1).

8. Unechte Schriften. — Die mit Unrecht unter Cyprians Namen in Umlauf gekommenen Schriften dürfen hier um so weniger unberücksichtigt bleiben, als sie wenigstens teilweise sonder Zweifel aus Cyprians Zeit und Umgebung hervorgegangen sind. Die Verwirrung der ursprünglichen Tradition wird wohl zunächst dadurch bedingt gewesen sein, daß aus rein äußerlichen Rücksichten diese oder jene verwandten Verhältnissen entsprungene Schrift der durch Pontius (Vita Caecilii Cypriani c. 7) bezeugten Sammlung von Abhandlungen Cyprians beigegeben oder angehängt wurde. Im Verlaufe der Jahrhunderte hat dieser Kristallisationsprozeß aus sehr verschiedenen Gründen immer weiter um sich gegriffen. Das Verzeichnis des literarischen Nachlasses Cyprians vom Jahre 359 führt bereits zwei Schriften auf, welche die Kritik nicht als Erzeugnisse der Feder Cyprians anerkennen kann: De laude martyrii und Adversus Iudaeos. Gegen Ende des 4. Jahrhunderts wurde Novatians Werk De trinitate von sehr vielen für das Eigentum Cyprians gehalten (Hier., De vir. ill. c. 70). Die noch vorliegenden Cyprian-Handschriften weisen soviel fremdes Gut auf, daß der neueste Herausgeber, Hartel, sich auf eine Auswahl beschränken zu sollen glaubte. In den letzten Dezennien, seitdem Harnack in der Schrift Adversus aleatores ein Werk des Papstes Viktor I. entdeckt haben wollte, sind diese pseudocyprianischen Schriften, insbesondere die von Hartel aufgenommenen Stücke, Gegenstand einer lebhaften Forschungstätigkeit gewesen, welche außer Blättern unhaltbarer Vermutungen auch Blüten gesicherter Ergebnisse zeitigte.

A. Harnack in den Texten u. Untersuchungen usw. XIII 4b, Leipzig 1895, 55—58: „Zur Überlieferungsgeschichte pseudocyprianischer Schriften." C. Weyman, Die neueren Forschungen über die pseudocyprian. Schriften: Historisch-politische Blätter CXXIII (1899) 635—651. P. Monceaux, Études critiques sur l'Appendix de St. Cyprien: Revue de Philol. XXVI (1902) 63—98. Dieser Aufsatz deckt sich, abgesehen von der kurzen Einleitung, mit Monceaux, Hist. litt. de l'Afrique chrét. II (1902) 87—118.

a) De laude martyrii ist eine Predigt zum Preis des Martyriums. Nach einem schwülstigen Eingange über die Schwierigkeit seiner Aufgabe gliedert der Redner (c. 4) sein Thema in drei Teile: über das Wesen, über die Bedeutung und über den Wert oder Nutzen

des Martyriums. Wiederholungen waren bei dieser Disposition nicht zu vermeiden. Überhaupt aber macht die Arbeit keinen vorteilhaften Eindruck. Die Dürftigkeit der Gedanken steht in peinlichem Gegensatze zu der Überladenheit des Ausdruckes. Viel fleißiger als die Heilige Schrift wird Virgil ausgebeutet. Von der Autorschaft Cyprians darf nicht die Rede sein. Schon Rettberg schrieb: „So verworren, unklar, geschraubt, affektiert, kurz so schlecht, wie diese Schrift verfaßt ist, hat Cyprian nie geschrieben“ [1]. Eben deshalb läßt sich nicht annehmen, daß Pontius bei seinem rätselhaften Hinweise auf eine zum Martyrium anfeuernde Schrift Cyprians an De laude martyrii gedacht habe (vgl. Abs. 4, m). Die ersten Zeugen der Predigt sind, abgesehen von dem Mommsenschen Verzeichnisse, Luzifer von Calaris (Moriendum esse pro Dei filio) [2] und Augustinus (Contra Gaudentium I, 30, 34). Nach inneren Anzeichen stammt dieselbe aus einer Zeit, wo eine neue Verfolgung über die Christen hereingebrochen war (vgl. namentlich c. 22) und zugleich eine schwere Seuche im Reiche wütete (vgl. namentlich c. 8). Harnacks Versuch, Novatian als den Verfasser zu erweisen, konnte keinen Beifall finden. Ein solches Machwerk darf man nicht einem Schriftsteller wie Novatian aufs Konto setzen. Die Argumente Harnacks, die ausgedehnte Virgilbenutzung, die Verwandtschaft des beiderseitigen Bibeltextes usw., hat Weyman entkräftet.

De laude martyrii ist zuletzt herausgegeben worden von Hartel, S. Cypr. opp. III 26—52. Sehr beachtenswerte Nachträge zur Textkritik der Schrift, deren Überlieferung mangelhaft ist, bei Mercati, D'alcuni nuovi sussidi usw. 29—36. Eine Verteidigung der Echtheit unternahm Götz, Gesch. der Cyprianischen Literatur, Basel 1891, 38—40. Ein ausführlicher Nachweis der Unechtheit ward angekündigt von Matzinger, Des hl. Thascius Cäcilius Cyprianus Traktat: „De bono pudicitiae“, Nürnberg 1892, 2 5. Inzwischen erschien Harnack, Eine bisher nicht erkannte Schrift Novatians vom Jahre 249/50 [„Cyprian“, De laude martyrii]. Leipzig 1895 (Texte und Untersuchungen usw. XIII 4b). Gegen Harnack s. Weyman in der Literarischen Rundschau 1895, 331—333; in den Hist.-polit. Blättern CXXIII (1899) 642 bis 644. Auch Monceaux, Hist. litt. de l'Afrique chrét. II 102—106, lehnt den Gedanken an Novatian entschieden ab.

b) Adversus Iudaeos hat auch schon einen Platz in dem Mommsenschen Verzeichnisse gefunden. Es ist wiederum eine Predigt, am Anfang, wie es scheint, verstümmelt. In bewegter, rhetorischer Sprache mahnt der Redner Israel, endlich einmal in sich zu gehen und Buße zu tun. Die frühere Annahme, diese Predigt sei die Fortsetzung des unter dem Namen des hl. Hippolytus gehenden Fragmentes Ἀποδεικτικὴ πρὸς Ἰουδαίους, ist von Dräseke widerlegt

[1] Rettberg, Thascius Cäcilius Cyprianus 283.

[2] Über die stillschweigenden Entlehnungen Luzifers aus De laude martyrii s. Götz, Gesch. der Cyprianischen Literatur 48—50.

worden. Die Vermutung, der lateinische Text stelle die Übersetzung einer Homilie des hl. Hippolytus dar[1], entbehrte gleichfalls der Begründung und ward auch von ihrem Urheber selbst zurückgenommen[2], nachdem Landgraf vornehmlich auf Grund des Stilcharakters den original-lateinischen Ursprung der Schrift festgestellt hatte. Diese Feststellung duldete freilich keinen Widerspruch. Landgraf war aber auch den Spuren des Verfassers nachgegangen und hatte zusammenfassend erklärt: Es ist „höchst wahrscheinlich, daß der Verfasser dieser echt lateinischen Schrift zu Novatians vertrauten Freunden zählte und es in vorzüglicher Weise verstand, novatianische Gedanken in novatianisches Gewand zu kleiden — wofern nicht Novatianus selbst der Verfasser ist“[3]. Weyman stimmte alsbald das „höchst wahrscheinlich“ auf ein „vielleicht oder möglicherweise“ herab[4]. Harnack hingegen fand Gefallen an der Hypothese, wollte sich aber doch auch die „schalkhafte Vorsicht“ Landgrafs zum Muster nehmen und sagte nun: „Die Schrift stammt von Novatian oder von einem römischen Doppelgänger desselben“[5]. Greifbare Merkmale der Hand Novatians sind nicht aufzuzeigen und auch die römische Heimat der Schrift wird mehr vermutet als bewiesen.

Hartel, S. Cypr. opp. III, 133—144. J. Dräseke, Zu Hippolytos' Demonstratio adversus Iudaeos: Jahrbücher f. protest. Theol. XII (1886) 456—461. G. Landgraf, Über den pseudocyprianischen Traktat ‚adversus Iudaeos‘: Archiv f. latein. Lexikographie u. Grammatik XI 1 (1898), 87—97. Harnack in den Texten und Untersuchungen usw. XX, N. F. V 3 (1900), 126—135: „Zur Schrift Pseudocyprians Adv. Iudaeos“. Zu der Novatian-Hypothese bekennt sich auch H. Jordan, Melito und Novatian: Archiv f. latein. Lexikographie und Grammatik XIII 1 (1902) 59—68.

c) Mit Adversus Iudaeos ist inhaltlich verwandt der in Vulgärlatein geschriebene Traktat De montibus Sina et Sion, welcher an den Bergen Sina und Sion den Unterschied des Alten und des Neuen Bundes dartun will. Die Ausführung ist etwas verschwommen, aber anziehend durch kräftige Originalität, kühne Allegorese und Verwertung apokrypher Überlieferungen; schön ist der Satz: „Lex Christianorum crux est sancta Christi filii Dei vivi“ (c. 9); reizend ist die Erläuterung des Wortes: „Ego sum vitis vera“ (Jo 15. 1; c. 13—14). Es fehlt nicht an sehr altertümlichen Zügen, und die These Harnacks, der Traktat sei in den Jahren 210—240, und zwar in Afrika entstanden, mag das Richtige treffen.

Hartel, S. Cypr. opp. III 104—119. Textkritische Bemerkungen bei Mercati, D'alcuni nuovi sussidi usw. 41—43. Im übrigen s. Harnack

[1] Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 622 719.
[2] Harnack in den Texten und Untersuchungen usw. XX, N. F. V 3, 126 f.
[3] Landgraf im Archiv f. latein. Lexikogr. XI 1, 97.
[4] Weyman in den Hist.-pol. Blättern CXXIII 644.
[5] Harnack a. a. O. 129.

in den Texten und Untersuchungen usw. XX, N. F. V 3 (1900) 135—147: „Zur Schrift Pseudocyprians De montibus Sina et Sion."

d) Ein anderes Stück, welches gleichfalls Adversus Iudaeos überschrieben werden könnte, Ad Vigilium episcopum de iudaica incredulitate, liegt noch viel weiter abseits Cyprians als die beiden letztgenannten Nummern. Dasselbe erweist sich nämlich als den Widmungsbrief einer wohl gegen Ende des 5. Jahrhunderts von einem gewissen Celsus gefertigten, leider verloren gegangenen lateinischen Übersetzung des alten Dialoges Aristons von Pella gegen die Juden.

Hartel, S. Cypr. opp. III 119—132. Über Ariston und seinen Dialog s. Bd I 186 ff.

e) De spectaculis ist eine schwungvolle Aufforderung, den heidnischen Schauspielen zu entsagen. Es sei ein grober Mißbrauch, wenn man sogar die Heilige Schrift für den Besuch der Schauspiele ins Feld führe („Elias ist ein Wagenlenker Israels und David selbst hat vor der Bundeslade getanzt", c. 2). Die Heilige Schrift verdamme vielmehr den Götzendienst und damit zugleich auch die Schauspiele, denn die Idololatrie sei die Mutter aller Spiele. Tertullians Schrift De spectaculis ist ausgiebig benutzt, auch sind Anklänge an den einschlägigen Abschnitt der Abhandlung Cyprians Ad Donatum (c. 7—8) nicht zu verkennen. Nach den Eingangsworten ist der Verfasser ein Hirte, welcher sich aus der Ferne brieflich an seine Herde wendet. Über seine Persönlichkeit aber liegen keinerlei Zeugnisse aus alter Zeit vor. In der ganzen altkirchlichen Literatur hat sich bisher nicht eine einzige Spur der Schrift nachweisen lassen, ein Umstand, welcher allein schon gegen die Autorschaft Cyprians entscheidend sein dürfte. In neuerer Zeit pflegt die Schrift denn auch sozusagen allgemein Cyprian abgesprochen zu werden, und der Aufsatz Wölfflins „Cyprianus de spectaculis" — die Überschrift birgt das Resultat — hat das herrschende Urteil keineswegs zu erschüttern vermocht. Weyman hat vielmehr, unter Berufung auf Eigentümlichkeiten des Stiles und der Bibelzitate, Novatian als den mutmaßlichen Verfasser bezeichnet, und in Weymans Fußstapfen tretend, hat Demmler die Ansprüche Novatians zu einem hohen Grade von Wahrscheinlichkeit zu erheben gewußt.

Hartel, S. Cypr. opp. III 3—13. Ed. Wölfflin, Cyprianus de spectaculis: Archiv f. lat. Lexikogr. u. Gr. VIII 1 (1892) 1—22. C. Weyman, Über die dem Cyprianus beigelegten Schriften De spectaculis und De bono pudicitiae: Hist. Jahrbuch XIII (1892) 737—748. Ders., Nachträgliches zur Schrift De bono pudicitiae: ebd. XIV (1893) 330—331. J. Haußleiter, Zwei strittige Schriften Cyprians, De spectaculis und De bono pudicitiae: Theol. Literaturblatt vom 16. Sept. 1892, 431—436. Ders., Drei neue Schriften Novatians: Theol. Literaturblatt vom 12. Okt. 1894, 481—487. Ad. Demmler, Über den Verfasser der unter Cyprians Namen überlieferten Traktate

„De bono pudicitiae“ und „De spectaculis“: Theol. Quartalschr. LXXVI (1894) 223—271; auch separat erschienen, 8° Tübingen 1894. Am vollständigsten sind die sprachlichen Parallelen zwischen De spectaculis und De bono pudicitiae auf der einen und den anerkannt echten Schriften Novatians auf der andern Seite zusammengestellt bei G. Landgraf und C. Weyman, Novatians Epistula de cibis Iudaicis: Archiv f. lat. Lexikogr. u. Gramm. XI 2 (1898) 221—249. Nach Monceaux, Hist. litt. de l'Afrique chrét. II 106 bis 112 wären die zwei genannten Schriften, De spectaculis und De bono pudicitiae, „probablement par un clerc de l'école de Cyprien“ verfaßt.

f) Derselben Feder, welcher De spectaculis entstammt, ist allem Anscheine nach auch De bono pudicitiae zuzuweisen, eine Empfehlung der Keuschheit von gleichem sprachlichen und stilistischen Kolorit. Die Keuschheit sei die liebenswürdigste aller Tugenden, die Unkeuschheit das häßlichste aller Laster. Drei Arten oder Grade der Keuschheit seien zu unterscheiden, die eheliche Treue, die freiwillige Enthaltsamkeit in der Ehe und die stete Jungfräulichkeit (pudicitia locum primum in virginibus tenet, secundum in continentibus, tertium in matrimoniis, c. 4). Wiederholt berühren sich Gedanke und Ausdruck mit Cyprians Abhandlung De habitu virginum; auch aus Tertullian lassen sich viele Parallelen beibringen. Ebenso wie De spectaculis gibt auch De bono pudicitiae, zu Eingang und zum Schlusse, sich selbst als das Mahnwort eines von seiner Gemeinde getrennten Bischofs zu erkennen. Aber keine Tradition, kein Zeugnis, kein Zitat nennt einen Namen. Matzinger wollte das Schreiben in die Reihe der echten Briefe Cyprians aufgenommen wissen. Aber viel lauter sprechen die aus dem Text selbst zu gewinnenden Beweismomente, wie Weyman und Demmler zeigten, zu Gunsten Novatians.

Hartel, S. Cypr. opp. III 13—25. S. Matzinger, Des hl. Thascius Cäcilius Cyprianus Traktat: „De bono pudicitiae“ (Gymnasialprogramm und Münchener Dissertation). 8° Nürnberg 1892. Die betreffenden Aufsätze Weymans, Haußleiters, Demmlers, Monceaux' wurden vorhin, unter e, angeführt.

g) Ad Novatianum ist eine in die Gefallenenfrage eingreifende Streitschrift. Novatian gegenüber, welcher bereits außerhalb der Kirche steht (vgl. c. 1: in qua domo si perseverasses, Novatiane, vas forsitan et pretiosum fuisses), wird in ziemlich heftiger Polemik der Beweis erbracht, daß man den Gefallenen nicht jede Möglichkeit zur Rückkehr in die Kirche abschneiden dürfe. In diesem Widerspruch gegen Novatians Rigorismus trifft der Verfasser mit Cyprian zusammen; aber die von Cyprian innegehaltene Mittellinie scheint er zu überschreiten, indem er dem Laxismus des Felicissimus weitgehende Zugeständnisse macht. Die Schrift tritt in dem Gewande der Kundgebung eines Bischofs an seine Gemeinde auf (c. 1). Der Schluß ist bedauerlicherweise abhanden gekommen. Eine erwünschte Handhabe zur Feststellung der Abfassungszeit gewährt die Bemerkung über die

erste Schlacht und das zweite Treffen (c. 6); da nämlich unter der „prima acies“, wie ausdrücklich beigefügt wird, die „Deciana persecutio“ verstanden ist, so kann das „secundum proelium“ wohl nur die Verfolgung unter Gallus und Volusianus sein, und eine spätere Verfolgung gibt es für den Gesichtskreis des Verfassers nicht. Es war deshalb recht voreilig, wenn Harnack die Vermutung hinwarf, Ad Novatianum sei vielleicht das von Bischof Reticius von Autun, zur Zeit Konstantins d. Gr., verfaßte, nur dem Titel nach bekannte „grande volumen adversus Novatianum“ (Hier., De vir. ill. c. 82)[1]. Wenige Jahre später befürwortete Harnack in eingehender und sehr bestechender Ausführung eine andere Hypothese, welche von vornherein größeres Vertrauen wecken mußte: Ad Novatianum sei eine Schrift des Papstes Sixtus II. vom Jahre 257/258. Ein irgendwie ausreichender Wahrscheinlichkeitsbeweis ließ sich indessen auch für diese Hypothese nicht erbringen. Von einer Schrift des Papstes Sixtus gegen Novatian weiß nur der Verfasser des Praedestinatus (I, 38), ein Gewährsmann, welcher anerkanntermaßen sehr wenig Glauben verdient und überdies in seiner Aussage über Sixtus unklar und zweideutig ist. Aus inneren Gründen aber ist der römische Ursprung der Schrift nicht genügend zu erhärten, vielmehr mit der Möglichkeit zu rechnen, daß der Verfasser ein außerhalb Roms, etwa in Afrika, lebender Bischof sei, in dessen Gemeinde das Novatianische Schisma Eingang gefunden hatte. Ja, Rombold glaubte sogar, allerdings mit Zuhilfenahme sehr gewagter Kombinationen, zeigen zu können, daß die Schrift von Cyprian selbst verfaßt sei, und zwar im Jahre 255 oder 256. Nelke hingegen erkannte wieder auf einen päpstlichen Autor, aber nicht Sixtus, sondern Kornelius, also den Papst, an dessen Stelle Novatian hatte treten wollen. Das „zweite Treffen“, erklärte Nelke, sei ein vor die Verfolgung unter Gallus einzuschaltendes „Nachspiel“ der Decischen Verfolgung und das Entstehungsdatum der Schrift sei das Jahr 252. Monceaux hinwieder setzt die Schrift in den Herbst 253 und sucht den Verfasser in einem afrikanischen Bischofe. Die Sache bedarf einer neuen Untersuchung. Nur die Ansicht, Cyprian sei der Verfasser, darf beiseite geschoben werden, weil sie auf ganz unübersteigliche Hindernisse stößt.

Hartel, S. Cypr. opp. III 52—69. Harnack, Eine bisher nicht erkannte Schrift des Papstes Sixtus II. vom Jahre 257/258. Leipzig 1895 (Texte u. Untersuchungen usw. XIII 1, 1—70). Gegen Harnacks Hypothese nahmen Stellung Jülicher in der Theol. Literaturzeitung 1896, 19—22; Funk in der Theol. Quartalschrift LXXVIII (1896) 691—693; Benson, Cyprian, London 1897, 557—564. Auf Bensons Einwendungen kam Harnack zurück in den Texten und Untersuchungen usw. XX, N. F. V 3 (1900) 116—126: „Zur Schrift Pseudocyprians (Sixtus' II.) Ad Novatianum.“ A. Rombold, Über

---

[1] Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 718 752.

den Verfasser der Schrift Ad Novatianum: Theol. Quartalschrift LXXXII (1900) 546—601. Gegen Rombold schrieb Haußleiter im Theol. Literaturblatt 1900, 221—224. Nelke, Die Chronologie der Korrespondenz Cyprians und der pseudocyprianischen Schriften Ad Novatianum und Liber de rebaptismate, Thorn 1902, 159—170. Monceaux, Hist. litt. de l'Afrique chrét. II 87—91.

h) Noch viel breitere Wellen schlug der Streit um De aleatoribus oder richtiger Adversus aleatores, eine in vulgärer und ungelenker, aber kräftiger und eindringlicher Sprache geschriebene Predigt gegen das Würfelspiel. An und für sich würde das Schriftchen freilich kaum im stande gewesen sein, ein würdiges Kampfobjekt abzugeben. Es gehöre, führt der Verfasser oder Redner aus, zu den Obliegenheiten des Bischofs, mit wachsamem Auge die Ränke zu verfolgen, durch welche der böse Feind die Christen von dem rechten Wege abzulenken suche. Ein solches Mittel zum Verderben, eine Erfindung des Teufels, sei das Würfelspiel: die Hand, welche zum Würfelbrett greife, treibe Götzendienst. Nicht der Inhalt war es, welcher der Schrift Berühmtheit verschaffte, und noch weniger die Form, sondern die 1888 von Harnack in einer anregenden Abhandlung vertretene These, daß die Schrift Papst Viktor I. (189 bis 198/199) angehöre und deshalb, weil Minucius Felix hinter Tertullian gestellt werden müsse, „die älteste lateinische christliche Schrift" sei. Diese These reizte. Theologen und Philologen traten auf den Plan und die Waffen klirrten und Hilgenfeld berichtete „Vom Kriegsschauplatz De aleatoribus" [1]. Die Mehrzahl der Kämpen ergriff gegen Harnack Partei, insofern sie Viktors Autorschaft ablehnte, spaltete sich aber und befehdete sich gegenseitig, sobald die Frage nach dem wirklichen Autor beantwortet werden sollte. Die verschiedensten Persönlichkeiten wurden genannt, auch Cyprian (Langen), auch der aus Cyprians Korrespondenz bekannte römische Bekenner Celerinus (Haußleiter), vor allem aber Päpste oder Gegenpäpste, Kallistus (Mc Giffert), Hippolytus (Haller), Melchiades (Miodoński, Sanday) und der vermeintliche Gegenpapst, in Wirklichkeit novatianischer Bischof von Konstantinopel, Acesius (Hilgenfeld); vorsichtigere Forscher enthielten sich der Nennung eines Namens (Wölfflin, Funk, die Mitglieder des kirchenhistorischen Seminars der Universität Löwen). Erst nach Jahren ist der Schlachtenlärm verklungen und die Schrift — in ihre Anonymität oder Pseudonymität zurückgesunken. Sie hat mehrere neue Ausgaben erlebt und ist nach allen Seiten hin durchforscht worden. Es ergab sich, daß sie höchst wahrscheinlich, um nicht zu sagen sicher, schon Schriften Cyprians, insbesondere die Bücher Ad Quirinum und ihren Zitatenschatz (vgl. Abs. 5, a) benutzt

[1] In der Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. XXXIII (1890) 382 ff; XXXIV (1891) 256.

hat und mithin frühestens um die Mitte des 3. Jahrhunderts entstanden ist (Wölfflin, Funk, Haußleiter, Miodoński und andere). Ohne Zweifel ist sie das Werk eines Bischofs, nur nicht Cyprians, welch letzterer schon der vulgären Sprache wegen gar nicht in Frage kommt. Wahrscheinlich aber ist ein Papst der Verfasser gewesen, weil wohl nur ein Papst schreiben konnte: „In nobis divina et paterna pietas apostolatus ducatum contulit et vicariam Domini sedem caelesti dignatione ordinavit et originem authentici apostolatus super quem Christus fundavit (et)[1] ecclesiam in superiore nostra[2] portamus“ (c. 1) = „Uns hat die göttliche und väterliche Güte die Führerschaft des Apostolats übertragen und den stellvertretenden Sitz des Herrn in himmlischer Gnade zugewiesen, und wir führen in unserer Oberkirche den Ursprung des echten Apostolats, auf welchen Christus die Kirche (auch) gegründet hat“ Aber welcher Papst es war, wissen wir nicht, sicher jedoch ein Papst aus den Jahren 250—350. Papst Viktor I., um dies noch nachzutragen, hat allem Anscheine nach überhaupt nicht geschriftstellert, sondern nur Enzykliken in griechischer und lateinischer Sprache hinterlassen[3].

Hartel, S. Cypr. opp. III 92—104. Harnack, Der pseudocyprianische Traktat De aleatoribus, die älteste lateinische christliche Schrift, ein Werk des römischen Bischofs Viktor I (saec. II). Leipzig 1888 (Texte und Untersuchungen usw. V 1). Harnack gibt auch eine neue Textrezension der Schrift. Weitere Ausgaben lieferten Miodoński, Hilgenfeld und die Mitglieder des kirchenhistorischen Seminars der Universität Löwen. Anonymus adversus aleatores (gegen das Hazardspiel) und die Briefe an Cyprian, Lucian, Celerinus und an den karthaginiensischen Klerus (Cypr. epist. 8 21—24), kritisch verbessert, erläutert und ins Deutsche übersetzt von A. Miodoński. 8° Erlangen und Leipzig 1889. Libellum de aleatoribus inter Cypriani scripta conservatum edidit et commentario critico exegetico historico instruxit Ad. Hilgenfeld. 8° Friburgi Brisg. 1889. (Vgl. dazu Jülicher in der Theol. Literaturzeitung 1890, 35—38.) Etude critique sur l'opuscule „De aleatoribus“ par les membres du séminaire d'histoire ecclésiastique établi à l'université catholique de Louvain. 8° Louvain 1891. (Vgl. dazu Weyman im Hist. Jahrb. XII [1891] 646; Morin in der Revue Bénéd. VIII [1891] 234—237.) Übrigens geht keine dieser Editionen wesentlich über Hartels Ausgabe hinaus. Neue Beiträge zur Textkritik bei Miodoński, Zur Kritik der ältesten lateinischen Predigt „Adversus aleatores“: Commentationes Woelfflinianae, Leipzig 1891, 371—376; Miodoński, Miscellanea latina, Cracoviae 1892 (Seorsum impressum ex XVI. tomo dissertationum classis philologicae academiae litterarum Cracoviensis 393—401); Harnack, Zu Pseudocyprian Adv. aleat. 1 (93, 1 f ed. Hartel): Texte und Untersuchungen usw. XX, N. F. V 3 (1900), 112—116.

Für die Hypothese Harnacks erklärten sich unter andern H. J. D. Ryder, Harnack on the „De aleatoribus“: The Dublin Review, Ser. 3, XXII (1889)

[1] Das „et“ ist zweifelhaft.

[2] Statt „nostro“ ist aller Wahrscheinlichkeit nach „nostra“ zu lesen, unter Ergänzung von „ecclesia“; vgl. Harnack in den Texten und Untersuchungen usw. XX, N. F. V 3, 112 ff.

[3] S. Bd. I 530 f.

82—98. P v. Hoensbroech, Die Schrift de aleatoribus als Zeugnis für den Primat der römischen Bischöfe: Zeitschr. f. kath. Theol. XIV (1890) 1—26. J. M. Minasi, L' opuscolo „contra Aleatores" scritto da un Pontefice romano del secondo secolo. Testo e note. — Di due citazioni contenute nell' opuscolo, l' una appartenente ad una lettera perduta di S. Paolo, l' altra alla Dottrina degli apostoli: La Civiltà Cattolica, Ser. 15, II (1892) 469 bis 489. Minasi wollte in c. 4 der Schrift ein Zitat aus dem verloren gegangenen Briefe des hl. Paulus an die Korinther (1 Kor. 5, 9) entdeckt und damit ein neues Anzeichen der hohen Altertümlichkeit der Schrift konstatiert haben. Demgegenüber wies C. Callewaert nach, daß das fragliche Zitat eine freie Anführung aus dem in Adv. aleat. wiederholt angezogenen Hirten des Hermas ist (Mand. IV, 1, 9), und daß der verloren gegangene Brief des hl. Paulus schon zur Zeit des römischen Klemens verschollen war: Une lettre perdue de S. Paul et le „De aleatoribus" Supplément à l'étude critique sur l'opuscule „De aleatoribus" par les membres du séminaire d'histoire ecclésiastique établi à l'université catholique de Louvain. 8° Louvain 1893.

Gegen die Hypothese Harnacks sprachen sich unter andern aus Ed. Wölfflin, Pseudo-Cyprianus (Viktor) de aleatoribus: Archiv f. lat. Lexikogr. u. Gramm. V (1888) 487—499. (Vgl. dazu Harnack in der Theol. Literaturzeitung 1889, 1—5.) Funk, Die Schrift De aleatoribus: Hist. Jahrb. X (1889) 1—22; verbessert und erweitert in Funks Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen II (1899) 209—236. Haußleiter, Ist Viktor I. von Rom der Verfasser der Schrift adversus aleatores? Theol. Literaturblatt 1889, 41—43 49—51 225—229. Ders., Cyprian-Studien I: Commentationes Woelfflinianae, Leipzig 1891, 386—389 (über Berührungen zwischen Adv. aleat. und der Schrift Cyprians De habitu virginum). W. Haller, Pseudocyprianus adversus aleatores: Theol. Studien aus Württemberg X (1889) 191—222 (der Autor sei wohl Hippolytus von Rom). Monceaux, Hist. litt. de l'Afrique chrét. II 112—118 (der Autor sei wohl ein afrikanischer Bischof).

i) Auch eine gegen Cyprian gerichtete Streitschrift ist unter Cyprians Werke gestellt worden, der Liber de rebaptismate, welcher für die Gültigkeit der Ketzertaufe eintritt und die Wiederholung der Taufe als unzulässig verurteilt. Der Text der interessanten Schrift ist schlecht überliefert und reich an Schwierigkeiten, und kommenden Herausgebern wird eine um so peinlichere Aufgabe zufallen, als nur noch eine einzige Handschrift vorhanden zu sein scheint (cod. Vatic. Reg. 324), welche erst im 16. oder 17. Jahrhundert gefertigt worden ist und zur Heilung der Schäden des umlaufenden Textes keine Hilfe leistet. Der Verfasser, nach unzweideutigen Anzeichen jedenfalls ein Bischof (s. c. 4 und 10), erweist sich als einen spekulativ veranlagten Kopf, schlägt aber ganz verfehlte Wege ein, insofern er seine Argumentation nicht etwa, wie später Augustinus in seinen Schriften gegen die Donatisten, auf den Begriff der Taufe als eines objektiv wirksamen Gnadenmittels gründet, sondern auf eine Unterscheidung der Wassertaufe und der Geistestaufe. Ernst, der beste Kenner der Schrift, skizziert den Gedankengang derselben mit nachstehenden Sätzen: „Es ist richtig, außerhalb der Kirche ist der Heilige Geist nicht: die Häretiker können darum

den Heiligen Geist bzw. die Gnade des Heiligen Geistes nicht erteilen. Aber zur Erteilung der Taufe bedarf es auch nicht notwendig des Heiligen Geistes. Die Wassertaufe, auch die innerhalb der Kirche gespendete, ist ohne unmittelbare Heilswirkung, sie erteilt aus sich weder Gnade noch Sündenvergebung. Sündenvergebung und Gnade ist Wirkung der Geistestaufe, des „baptisma Spiritus", und dieses ist „regulariter" identisch mit der Handauflegung, der Firmung, welche zwar gewöhnlich (nach der altkirchlichen Praxis) mit der Erteilung der Wassertaufe verbunden wird, aber auch getrennt von dieser gespendet werden kann. Ja, in vielen Fällen wird das „baptisma Spiritus" auf außerordentlichem Wege auch ohne Handauflegung (Firmung) und selbst ohne vorhergehende (Wasser-) Taufe gespendet" [1]. Jedenfalls eine sehr singuläre Theorie, welche in der altchristlichen Literatur kaum ein Analogon haben dürfte.

Entstanden ist die Schrift nach Ernst im Laufe des Jahres 256; kurz vor dem am 1. September 256 abgehaltenen dritten karthagischen Konzil in Sachen der Ketzertaufe trat sie an die Öffentlichkeit. Sie nimmt stillschweigend polemischen Bezug auf Cyprians Briefe 69—72 [2], und wird anderseits berücksichtigt und bekämpft in Cyprians Briefen 73 und 74 sowie in den Verhandlungen des genannten Konzils. Die Heimat des bischöflichen Autors ist Afrika, aber nicht das prokonsularische Afrika und nicht Numidien, sondern Mauretanien. Schüler erhob Widerspruch. Allerdings sei die Schrift im Jahre 256 verfaßt worden, aber nicht mehr vor, sondern bald nach dem dritten karthagischen Konzil. Überdies aber habe der Autor, ein Bischof mit novatianischen Grundsätzen in der Gefallenenfrage, nicht in Afrika gelebt, sondern in Italien. Ernst hat seine Ergebnisse aufrecht erhalten und des näheren begründet und bald darauf nicht minder erfolgreich einem anderweitigen Angriff gegenüber seine Auffassung des Lehrgehaltes der Schrift in Schutz genommen. Voraussichtlich wird er auch noch einem neuen Gegner Rede und Antwort stehen. Nelke behauptet, die Schrift sei erst nach Cyprians Briefen 73 und 74 und wahrscheinlich auch erst nach der dritten karthagischen Synode entstanden, also, da diese Synode auf den 1. September 255 anzusetzen sei, im Jahre 256 oder bald nachher, aber nicht nach 258. Die Tendenz des Verfassers sei dahin gegangen, das Edikt des Papstes Stephanus, welches die Anerkennung jeglicher Ketzertaufe, auch der unter bloßer Anrufung des Namens Jesu gespendeten, gefordert habe, zu rechtfertigen und die exkommunizierten Bischöfe zum Nachgeben zu bewegen.

---

[1] Ernst in der Zeitschr. f. kath. Theol. XXIV (1900) 425 f.

[2] Vgl. Lib. de rebapt. c. 1: Nonnulla super hac nova quaestione scripta aut rescripta esse iactabantur, quibus utraque pars ad destruenda aliena summo studio nitebatur.

Nach einer alten Vermutung, an welcher auch Ernst und Schüler festhalten, ist unsere Schrift identisch mit jener Schrift „Adversus eos qui rebaptizandos haereticos decernunt“, von welcher Gennadius (De vir. ill. c. 27) berichtet, sie sei gegen Ende des 4. oder zu Anfang des 5. Jahrhunderts von einem „Ursinus monachus“ (nach anderer Lesart „Ursinus homo Romanus“) verfaßt worden[1]. Die Angaben des Literarhistorikers über die Zeit und die Lebensverhältnisse des Verfassers wären als unzutreffend preiszugeben. Der Name Ursinus könnte auf einer historischen Tradition beruhen.

Hartel, S. Cypr. opp. III 69—92. Routh, Reliquiae Sacrae V² 281 bis 328. J. Ernst, Wann und wo wurde der Liber de rebaptismate verfaßt? Zeitschr. f. kath. Theol. XX (1896) 193—255. Ders., Nachträgliches zur Abhandlung über den Ursprung des Liber de rebaptismate: ebd. 360—362. Ders., Zur handschriftlichen Überlieferung des Liber de rebaptismate: ebd. XXII (1898) 179—180. Benson, Cyprian (1897) 390—399. W Schüler, Der pseudocyprianische Traktat De rebaptismate nach Zeit und Ort seiner Entstehung untersucht: Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. XL (1897) 555—608; auch separat erschienen, Marburg 1897. Ernst, Wann und wo wurde der Liber de rebaptismate verfaßt? Hist. Jahrb. XIX (1898) 399—422 [sollte heißen 499—522] 737—771 (gegen Schüler). A. Beck, Der Liber de rebaptismate und die Taufe. Sind Kap. 16—18 echt? Der Katholik 1900, I 40—64 (Kap. 16—18 seien unecht). Ernst, Die Lehre des Liber de rebaptismate von der Taufe: Zeitschr. f. kath. Theol. XXIV (1900) 425—462 (gegen Beck). Nelke, Die Chronologie der Korrespondenz Cyprians und der pseudocyprianischen Schriften Ad Novatianum und Liber de rebaptismate, Thorn 1902, 171—203. Monceaux, Hist. litt. de l'Afrique chrét. II 91—97. Beck, Kirchliche Studien und Quellen, Amberg 1903, 1—81.

k) De pascha computus ist im fünften Jahre Gordians, vor Ostern 243, geschrieben (s. c. 22) und enthält Berechnungen des Osterdatums unter Zugrundelegung eines sechszehnjährigen Osterzyklus. Nach Hufmayr ist der Verfasser ein außerhalb Roms lebender Kleriker, welcher sich die Aufgabe setzte, den Osterkanon des hl. Hippolytus von Rom (*Ἀπόδειξις χρόνων τοῦ πάσχα*) zu berichtigen. Monceaux verweist die Schrift nach Afrika und vindiziert ihr gleichfalls die Absicht einer Korrektur der Arbeit Hippolyts.

Hartel a. a. O. III 248—271. E. Hufmayr, Die pseudocyprianische Schrift „de pascha computus“ (Progr.). 8⁰ Augsburg 1896. Monceaux a. a. O. II 97—102.

l) De singularitate clericorum, „Über die Ehelosigkeit der Kleriker“, ist eine weitläufige, an „filii carissimi“ gerichtete Mahnung, „ne clerici cum feminis commorentur“ (c. 1). Morin hat die Schrift mit dem Buche Ad confessores et virgines identifiziert, welches Makrobius, später Bischof der donatistischen Gemeinde zu Rom, um die Mitte des 4. Jahrhunderts als Presbyter der katholi-

[1] Für die Identität entscheidet sich auch Br. Czapla, Gennadius als Literaturhistoriker, Münster i. W 1898, 66—68.

schen Kirche verfaßte (Gennad., De vir. ill. c. 5). Nach Harnack handelt es sich um einen Lehrbrief des donatistischen Bischofs Makrobius aus dem dritten Viertel des 4. Jahrhunderts.

Hartel, S. Cypr. opp. III 173—220. G. Morin in der Revue Bénéd. VIII (1891) 236—237. Harnack in den Texten u. Untersuchungen usw. N. F. IX 3a, Leipzig 1903.

m) Die erst 1751 von Trombelli herausgegebene Exhortatio de paenitentia erinnert in ihrer Anlage an Cyprians Schriften Ad Quirinum und Ad Fortunatum. Sie gibt nämlich eine Zusammenstellung von Aussprüchen der Heiligen Schrift, welche die Möglichkeit der Buße nach schwerem Falle dartun und damit die Anschauung der Novatianer widerlegen sollen. Der Text der Bibelzitate berührt sich vielfach mit dem von Hilarius von Poitiers und Luzifer von Calaris benutzten Texte, und mit Rücksicht hierauf setzte Wunderer den Traktat in das Ende des 4. oder den Anfang des 5. Jahrhunderts.

Der Traktat hat bei Hartel keine Aufnahme gefunden. Neue Ausgaben desselben veranstalteten Wunderer und Miodoński. C. Wunderer, Bruchstücke einer afrikanischen Bibelübersetzung in der pseudocyprianischen Schrift Exhortatio de paenitentia (Progr.). 8° Erlangen 1889. A. Miodoński, Incerti auctoris Exhortatio de paenitentia. Ope codicis Parisini nr. 550 recognovit A. M. 8° Cracoviae 1893. (Aus den Sitzungsberichten der Krakauer Akad. der Wiss.)

n) Die Schrift De duodecim abusivis saeculi ist noch nicht näher untersucht worden. „Sapiens sine operibus, senex sine religione, adulescens sine oboedientia, dives sine eleemosyna, femina sine pudicitia, dominus sine virtute, christianus contentiosus, pauper superbus, rex iniquus, episcopus neglegens, plebs sine disciplina, populus sine lege“ — das sind die zwölf Widersprüche dieser Welt.

Hartel a. a. O. III 152—173.

o) Die Schrift De duplici martyrio ad Fortunatum ist nur eine kecke Fälschung ihres ersten Herausgebers, D. Erasmus, welcher sie in einer „vetustissima bibliotheca“ gefunden haben wollte. Verdacht hatte sie schon längst erweckt, weil sie nicht selten völlig aus der Rolle fiel, z. B. c. 27 von einem „ad Turcam“ überlaufenden Krieger sprach. Lezius hat endgültig nachgewiesen, daß sie von Erasmus selbst im Jahre 1530 verfaßt worden ist und indirekt den Standpunkt des Humanisten in der Reformbewegung protestantischen und katholischen Angriffen gegenüber rechtfertigen sollte.

Hartel a. a. O. III 220—247 Fr. Lezius, Der Verfasser des pseudocyprianischen Traktates de duplici martyrio. Ein Beitrag zur Charakteristik des Erasmus: Neue Jahrbücher f. deutsche Theol. IV (1895) 95—110 184—243.

p) Hartel bietet im dritten Bande seiner Cyprian-Ausgabe noch folgende bisher nicht genannte pseudocyprianische Stücke: zwei Gebete, Oratio I und Oratio II, vier Briefe, Donatus Cypriano, Epi-

stula Cornelii Papae ad Cyprianum, Cyprianus plebi Cartagini con sistenti aeternam in Domino salutem und Cyprianus benedicto e dilectissimo parenti Turasio in Domino aeternam salutem, und sech Gedichte, De Genesi, De Sodoma, De Iona, Ad senatorem e christiana religione ad idolorum servitutem conversum, De pascha Ad Flavium Felicem de resurrectione mortuorum.

Vier dieser sechs Gedichte, De Genesi, De Sodoma, De Ion. und Ad Flavium Felicem stehen auch unter den Werken Tertullian und sind deshalb früher schon erwähnt und ihrem wahren Auto zurückerstattet worden (§ 77, 10, e). Die zwei andern, Ad senatorer und De pascha, welche gleichfalls mit Cyprian nichts zu tun haber werden später noch zur Sprache kommen,

Der erste der vier Briefe oder das Brieffragment Donatu Cypriano, vier Zeilen, ist wohl eine durch den unvermittelten Ein gang der Abhandlung Cyprians Ad Donatum veranlaßte Fiktion (vg oben Abs. 4, a). Den dritten Brief, Cyprianus plebi Cartagini con sistenti, welcher in einem fast unverständlichen Latein Strafbestim mungen gegen diejenigen, welche in der Verfolgung den Heiden di heiligen Schriften auslieferten, aufstellt, hat Mercati, wie mir scheint in überzeugender Weise als die Fälschung eines Donatisten des 4. Jahr hunderts erwiesen.

Was die zwei Gebete anbelangt, welche ohne Zweifel von einer und demselben Verfasser herrühren, so vermutete Zahn, dieselbe seien zuvörderst dem Magier Cyprian von Antiochien beigelegt un erst später dem Bischofe von Karthago zugeschrieben worden, wei der letztere mit dem ersteren verwechselt oder verschmolzen wurde Harnack wollte dieselben dem Verfasser der noch zu erwähnende Caena Cypriani (q) zuweisen, hauptsächlich deshalb, weil beide Gebet der hl. Thekla gedenken, also anscheinend ebenso wie jene Caen. die apokryphen Akten des Paulus, auf welche die Thekla-Legend zurückgeht, als biblische Schrift benutzen. Michel datiert di heutige Gestalt der Gebete aus nachkonstantinischer Zeit, läßt jedoc das griechische Original im 2. oder 3. Jahrhundert im Orient zu exorzistischen Zwecken entstanden sein. Der Cyprian der ältesten Tradition sei jedenfalls Cyprian von Antiochien.

Hartel, S. Cypr. opp. III 144—151 (Oratio I—II) 272—282 (Epistulae 283—325 (Carmina). Über die Gebete s. Zahn, Cyprian von Antiochie und die deutsche Faustsage, Erlangen 1882, 127. Harnack, Drei wenig beachtete Cyprianische Schriften und die „Acta Pauli“, Leipzig 1899 (Text und Untersuchungen usw. XIX, N. F. IV 3 b). Die drei Schriften sind di Caena Cypriani und die zwei Gebete. Das zweite und längere Gebet ha Harnack auch von neuem rezensiert. K. Michel, Gebet und Bild in früh christlicher Zeit, Leipzig 1902 (Studien über christliche Denkmäler, Heft 1) 2—22. — Die Abhandlung von Götz über den ersten Brief ist Abs. 4, angeführt worden. Über den dritten Brief s. G. Mercati, Un falso dona

tistico nelle opere di S. Cipriano: Rendiconti del R. Istituto Lombardo di scienze e lett., Ser. 2, XXXII (1899) 986—997 Der vierte Brief, Cyprianus Turasio, steht auch unter den unechten Werken des hl. Hieronymus: Vallarsi, S. Hier. opp. XI² 1, 357—361. — Das Gedicht Ad senatorem ward von neuem herausgegeben durch R. Peiper, Cypriani Galli poetae Heptateuchos, Vindob. 1891, 227—230. Bezüglich des Gedichtes De pascha, auch De ligno vitae und De cruce, sei vorläufig auf M. Manitius, Gesch. der christlich-lateinischen Poesie, Stuttgart 1891, 116 ff, verwiesen.

q) Wie gesagt, hat Hartel mehrere pseudocyprianische Schriften von seiner Edition ausgeschlossen. Erwähnt wurde schon die Exhortatio de paenitentia (m); erwähnt sei auch noch die Caena oder Caenae disputatio, allerdings, wie Hartel sagte, ein „libellus ineptissimus", aber zugleich, wie Harnack zeigte, eine Fundgrube wertvoller Aufschlüsse über eine der wichtigsten apokryphen Apostelgeschichten, die Akten des Paulus. Dieses „Gastmahl", etwa im 5. Jahrhundert, vielleicht in Südgallien entstanden, ist ein zum Memorieren bestimmter biblischer Cento, in welchem außer den kanonischen Schriften auch die Akten des Paulus exzerpiert sind [1].

Die Caena bei Migne, PP Lat. IV 925—932. H. Hagen, Eine Nachahmung von Cyprians Gastmahl durch Hrabanus Maurus: Zeitschr. f. wissensch. Theol. XXVII (1884) 164—187 Eine Neubearbeitung der Caena durch Hrabanus Maurus, welcher die Spuren der Paulusakten verwischen wollte, hat Hagen nach cod. Bernensis A 9 saec. X zum ersten Male herausgegeben und anhangsweise (S. 179—187) den ursprünglichen Text der Caena beigefügt. Näheres über diesen Text bei Harnack, Drei wenig beachtete Cyprianische Schriften usw., Leipzig 1899. Auch Harnack hat seiner Untersuchung einen Abdruck der Caena nach der Ausgabe von Baluzius, mit den Varianten, beigegeben. — Über sonstige pseudocyprianische Schriften, welche bei Hartel fehlen, vgl. etwa Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 722 f. Einen hier nicht erwähnten Sermo Cypriani de voluntate Dei hat C. P Caspari in der Theologisk Tidsskrift, N. R. X (1885) 278—280, herausgegeben; vgl. Weyman im Hist. Jahrbuch XX (1899) 197

r) Endlich mag noch bemerkt sein, daß eine immerhin schon alte Überlieferung wissen will, Cyprian sei an der Herstellung oder Ausgestaltung der unter dem Namen Notae Tironianae gehenden Sammlung von Abkürzungen für die Schnellschrift beteiligt gewesen. Ursprung und Wert der Überlieferung muß noch erst klargestellt werden. An und für sich ist es nicht unglaublich, daß Cyprian aus Interesse für die Protokollierung der sich häufig wiederholenden Synodalverhandlungen der Begründer einer christlichen Stenographie geworden wäre.

W. Schmitz in den Symbola philologorum Bonnensium, Lipsiae 1864 bis 1867, 540—543. Hartel in seinem Cyprian III praef. LXVIII f. Monceaux, Hist. litt. de l'Afrique chrét. II 245.

9. Cyprian als Schriftsteller. — Noch einige Worte über Form und Inhalt der echten Schriften! Die Abhandlungen und Briefe

---

[1] Vgl. Bd I 419.

Cyprians bekunden eine reiche Mannigfaltigkeit des Gegenstandes der Tendenz, der Anlage und Ausführung. Alle aber stehen im Dienste eines und desselben Zieles, der Weckung und Förderung religiösen und kirchlichen Lebens. Jene Mannigfaltigkeit im einzelnen ist durch äußere Umstände bedingt. Andere Wunden erheischten andere Heilmittel, Worte der Ermunterung mußten abwechseln mit Worten der Rüge, angesichts einer besondern Gefahr belebte sich der Affekt des Redenden und nahm auch seine Sprache eine neue Färbung an. Derselben Aufgabe, welche Cyprian auf seine Fahne schrieb, haben auch manche andere Kirchenschriftsteller des Altertums ihre Kräfte gewidmet. Wenige aber, sehr wenige haben sich so sehr und so ausschließlich auf ihren jedesmaligen nächsten Zweck beschränkt. Cyprian hat nur nützlich sein wollen. Von der Gelegenheit, auch sein schriftstellerisches Talent zur Geltung kommen zu lassen, hat er keinen Gebrauch gemacht. Einzig und allein die früheste seiner Abhandlungen, Ad Donatum, aus der ersten Zeit nach seiner Bekehrung oder nach seiner Taufe, bildet eine Ausnahme. Später beschäftigt er sich immer nur mit ganz konkreten Fällen, ganz bestimmten Anlässen, ohne sich Exkurse oder Umschweife irgend welcher Art zu gestatten, zufrieden, dem gerade vorliegenden Bedürfnisse Rechnung getragen zu haben. Hat er doch in den Büchern Ad Quirinum und wiederum in der Abhandlung Ad Fortunatum sich damit begnügt, in Zitatensammlungen aus der Heiligen Schrift das Rohmaterial zu schriftstellerischen Leistungen darzubieten, die Verarbeitung dieses Stoffes zu einer Apologie gegen die Juden, zu einem Handbuche der christlichen Moral, zu einem glänzenden Traktate über das Martyrium, ausdrücklich ablehnend. Cyprian hat gebrochen mit den Idealen seiner früheren Rhetorenlaufbahn. Sein Ruhm, sein Ehrgeiz ist der Pflichtenkreis des Kirchenobern. Es wird wenig Schriftsteller gegeben haben, welche selbst so wenig Schriftsteller haben sein wollen.

Die Sprache des Kirchenobern kleidet sich naturgemäß in die Form der Rede. Cyprians Abhandlungen sind Vorträge, und seine Briefe, soweit sie anders über den Rahmen des Billets hinausgreifen, sind wiederum Vorträge, Predigten, Verteidigungs- oder Strafreden. Selbst die Sammlungen von Schriftzitaten könnte man anbetrachts ihrer Disposition mit Monceaux[1] Skelette oder Gerippe von Vorträgen nennen. Der Inhalt der Rede aber ist der Heiligen Schrift entlehnt. Es soll nicht wiederum auf jene Zitatensammlungen verwiesen werden. Allenthalben sind es Schriftworte, welche nicht bloß als Stützpunkte der Argumentation, sondern als Leitsätze der ganzen Ausführung dienen, und zwar in so beherrschender Weise dienen, daß

[1] Hist. litt. de l'Afrique chrét. II 350.

alles andere das Aussehen eines Kommentares gewinnt, welcher bald dem Verständnisse des Volkes entgegenkommen, bald Mißdeutungen der Häretiker oder Schismatiker abwehren will. Nirgendwo aber trifft man ein Zitat aus der Profanlitteratur, vergebens sucht man nach irgend einem Verweis auf ältere Kirchenschriftsteller. Cyprian ist in eminentem Sinne ein „homo unius libri“

Dieses Wort scheint nun freilich in Widerspruch zu treten mit den wiederholt hervorgehobenen Abhängigkeitsbeziehungen Cyprians zu Tertullian. In den Abhandlungen De habitu virginum, De dominica oratione, De bono patientiae stießen wir auf deutliche und zahlreiche Spuren der Benutzung Tertullianischer Schriften, und der allerdings nicht für die Öffentlichkeit bestimmte Traktat Quod idola dii non sint bot im wesentlichen nur Exzerpte aus Tertullian und Minucius Felix [1]. Schon Hieronymus hat behauptet: „Beatus Cyprianus Tertulliano magistro utitur, ut eius scripta probant“ (Ep. 84, ad Pamm. et Oc., c. 2), wie ja auch Hieronymus die mehrerwähnte Notiz aufbewahrte, daß Cyprian Tag für Tag in Tertullians Werken zu lesen pflegte und oft zu seinem Sekretär gesagt habe „Da magistrum“ (De vir. ill. c. 53). Die modernen Begriffe über literarisches Eigentumsrecht dürfen bekanntlich nicht in das Altertum verpflanzt werden. Mit vollster Unbefangenheit hat Cyprian aus Tertullian herübergenommen, was für seine Zwecke paßte, ohne es für nötig zu halten, jemals Tertullians Namen zu nennen [2]. Seine Abhängigkeit aber ist oft in unzutreffenden Farben geschildert worden [3]. Niemals erleidet die Einheit und Gleichartigkeit seines Vortrages durch die Reminiszenzen aus Tertullian auch nur die geringste Einbuße. Niemals hat er der blendenden Argumentation Tertullians gegenüber auf selbständige Kritik verzichtet. Er eignet sich immer nur das an, was mit der Heiligen Schrift in Einklang stand und deshalb auch dem kirchlichen Glaubensbewußtsein entsprach und insofern nicht sowohl Tertullian als vielmehr der Kirche angehörte. Die kühne Spekulation des großen Meisters, die raffinierte Dialektik, die Schlagwörter und Gedankenblitze, kurz alles das, was Tertullian zu Tertullian macht, war natürlich von vornherein für Cyprians Zwecke unbrauchbar.

---

[1] Der Satz Nordens (Die antike Kunstprosa II 619 A. 3), „die stilistische und inhaltliche Abhängigkeit“ von Minucius Felix gehe bei Cyprian „noch viel weiter als man annimmt“, bedarf noch erst des Beweises.

[2] Nur auf den allerersten Blick kann dieses Schweigen „peinlich wirken“ (Harnack in den Sitzungsberichten der k. preuß. Akad. d. Wiss. zu Berlin 1895, 547). Es ging doch wohl nicht an, daß Cyprian, „der katholische Bischof“, vor der Öffentlichkeit einen abtrünnig gewordenen Priester als Gewährsmann anriet (vgl. Monceaux a. a. O. II 352).

[3] So auch noch von Ebert (Allgemeine Gesch. der Lit. des Mittelalters im Abendlande I² 58), laut welchem einige Schriften Cyprians „fast nur ein an das Plagiat streifender Abklatsch Tertullianischer (Schriften) sind“

In ihrer schriftstellerischen Eigenart, in Stil und Darstellungsweise, sind Tertullian und Cyprian sozusagen vollendete Widersacher. Eine Flammensprache wie Tertullian konnte ja auch nur ein Fanatiker wie Tertullian führen. Cyprians Darstellung trägt den Stempel der Milde und des Friedens. Ruhig und klar, man möchte sagen durchsichtig, und dabei leicht und gefällig, meist aber auch behaglich breit, fließt seine Rede dahin. Die Wärme der Empfindung gibt dem Ausdruck durchweg einen gewissen getragenen Schwung. Einen besondern Reiz üben die mit Geschmack gewählten und mit Vorliebe in allen Einzelheiten ausgeführten Bilder und Gleichnisse, welche zum guten Teile in der späteren kirchlichen Literatur stehend geblieben sind. Cyprian verleugnet nicht die Traditionen der Rhetorenschule und bewährt sich zugleich als gewiegten Menschenkenner. Mit feinem Verständnis werden die Saiten angeschlagen, welche nach Maßgabe der Umstände Erfolg versprechen, die Regungen des Herzens ausgemittelt, welche im gegebenen Falle entscheidend sein könnten. Laktantius, der christliche Cicero, urteilte über Cyprian: „Erat ingenio facili, copioso, suavi et, quae sermonis maxima est virtus, aperto, ut discernere non queas utrumne ornatior in eloquendo an felicior in explicando an potentior in persuadendo fuerit“ (Div. Instit. V, 1, 25). Hieronymus, auch ein Meister des Stiles, schrieb: „Beatus Cyprianus instar fontis purissimi dulcis incedit et placidus“ (Ep. 58, ad Paulinum, c. 10). Kassiodor nannte Cyprian, vermutlich mit besonderer Beziehung auf den salbungsvollen Ton, „velut oleum decurrens in omnem suavitatem“ (Instit. I, 19). In neuester Zeit haben Le Provost, Watson und Bayard dem Stile Cyprians eindringende und umfassende Untersuchungen gewidmet. Als die äußere Signatur dieses Stiles wird der Satzparallelismus mit Homoioteleuton bezeichnet[1]. Ein Beispiel geben folgende Worte des oft genannten Trostschreibens an die Märtyrer (Ep. 76, 1): „Conservantes firmiter Dominica mandata: in simplicitate innocentiam, in caritate concordiam, modestiam in humilitate, diligentiam in administratione, vigilantiam in adiuvandis laborantibus, misericordiam in fovendis pauperibus, in defendenda veritate constantiam, in disciplinae severitate censuram“

Die Sprache Cyprians ist weniger reich als die Sprache Tertullians, aber viel glatter und reiner, wenngleich begreiflicherweise auch stark beeinflußt durch den Ausdruck des lateinischen Bibeltextes und schon deshalb weit hinausgreifend über die Grenzpfähle der klassischen Latinität. Es finden sich viele nachklassische Neubildungen, Substantiva wie faventia (= favor), extollentia (Selbstüberhebung), inaudientia (Ungehorsam), Adjektiva und Participia wie discordiosus, gaudibundus, indesinens, indisciplinatus, quaestionatus,

---

[1] Vgl. Norden, Die antike Kunstprosa II 619.

Hellenismen, wie die Wörter agonisticus, apostata, apostatare, botruus (Traube), und die Konstruktionen „is cui libellus acceptus est“, „in me oculos tuos fixus es“, populäre und vulgäre Ausdrücke wie amoenare (ergötzen), magnalia (= mirabilia) und das punische mamona. Unter den syntaktischen Anomalien ist, abgesehen von jenen hellenistischen Konstruktionen, besonders bemerkenswert der häufige Gebrauch von habere mit dem Infinitiv zur Bezeichnung des Imperativs oder des Futurums: „unum habet esse baptisma“, „quibus rescribere habeam“, „eiici de ecclesia et excludi habebat“ [1].

M. le Provost, Étude philologique et littéraire sur St Cyprien. Précédée d'une lettre de M. L. Gautier. 8° Saint-Brieuc et Paris 1889. E. W Watson, The style and language of St. Cyprian: Studia biblica et eccles. IV (1896) 189—324. Vgl. dazu E. Norden, Die antike Kunstprosa, Leipzig 1898, II 619. L. Bayard, Le Latin de St. Cyprien. 8° Paris 1902. Vgl. L. Rambure, Le Latin de St Cyprien: Revue des Sciences eccles. 1902, juill., 21—29. Dazu Erörterungen von Detailfragen, wie R. Herkenrath, Gerundii et Gerundivi apud Plautum et Cyprianum usum comparavit R. H. Pragae 1894 (Prager Studien aus dem Gebiete der klass. Altertums-Wissenschaft, Heft 2). C. Goetz, Constitutus = καθεστώς, ὤν bei Cyprian: Archiv f. lat. Lexikogr. u. Gramm. IX (1896) 307 f. E. W Watson, Cyprianica: The Journal of Theol. Stud. IV (1903) 131 (über das Wort budinarium bei Cypr., Ep. 42). Ed. de Jonge, Les clausules de St Cyprien: Le Musée Belge 1902, 344—363 (über den rhythmischen Satzschluß).

10. Cyprian als Theolog. — Es ist ein alter und oft wiederholter Satz, daß der theologische oder doch dogmatische Gehalt der Schriften Cyprians wurzelt und gipfelt in der Idee der katholischen Kirche als der alleinigen Mittlerin des Heils. Rettberg stellte an die Spitze seiner Ausführungen über die Lehranschauung Cyprians einen Abschnitt über „die Idee der Kirche und ihrer Einheit“, mit dem Bemerken: „Die Entwicklung dieser Idee wird die ganze Denkweise des Mannes ihrem genetischen Zusammenhange nach beleuchten, und ebensogut auch da, wo kein Zusammenhang, wenigstens kein systematischer, sich auffinden läßt, hiervon die Ursachen angeben“ [2]. In etwas modifizierter Form ist derselbe Gedanke bereits im 4. Jahrhundert zum Ausdruck gekommen. Bei Pazianus von Barzelona (Ep. 2, 7) heißt Cyprian „beatus martyr et catholicus sacerdos“, und bei Augustinus (De bapt. III, 3, 5) heißt er „catholicus episcopus, catholicus martyr“. War er mehr katholisch gewesen als andere Bischöfe, andere Märtyrer? Insofern allerdings, als er gelebt und gewebt hatte in der Idee der einen katholischen Kirche. „Es ist sein unbestrittenes Verdienst“, sagt Möhler, „das Prinzip, in welchem das ganze kirchliche Leben wurzelt, aus welchem es zur

[1] Belegstellen bietet schon der „Index verborum et locutionum“ der Hartelschen Ausgabe.

[2] Rettberg, Thascius Cäcilius Cyprianus 297.

heitern Entfaltung hervorbricht, das Prinzip, an dem jedes von außen herandringende Element der Auflösung seine Kraft brechen muß, durch welches die katholische Kirche unüberwindlich steht und macht, mit richtigem Takte gefunden und mit seiner zaubervollen Sprache zum Ausdruck gebracht zu haben: das Prinzip der Einheit in der katholischen Kirche. Er schloß sich hierin ganz der Richtung seines großen Vorgängers in Antiochien an, mit dem er auch sonst große Geistesverwandtschaft zeigt, so daß man ihn nicht mit Unrecht den Ignatius der lateinischen Kirche nennen könnte“ [1].

Die Kirche ist laut Cyprian die legitime Fortsetzung der alttestamentlichen Theokratie, der neue Gottesstaat, die übernatürliche Heilsanstalt, welche die Aufgabe und die Macht hat, die gefallene Menschheit zu Gott zurückzuführen. Ihr und ihr allein sind die Schätze himmlischer Wahrheit und Gnade zur Verwaltung übergeben. Die Zugehörigkeit zu ihr ist die Vorbedingung jedes Anspruches auf die Verheißungen Gottes.

Die wesentliche Grundform dieser Kirche ist ihre Einheit. Dieselbe bildet eben eine geschlossene Gemeinschaft, fest umgrenzt wie das Haus der Rahab, wie die Arche Noes. Wer nicht innerhalb derselben Platz findet, steht außerhalb derselben, und wenn nur drinnen Heil erblühen kann, so kann draußen nur Verderben herrschen. Dem Treiben der Schismatiker zu Rom und zu Karthago gegenüber hat Cyprian während des Sommers 251 seine Anschauungen in der Schrift De catholicae ecclesiae unitate, der originellsten und bedeutsamsten aller seiner Schriften, entwickelt und begründet (vgl. Abs. 4, d). „Reiß' einen Strahl vom Körper der Sonne“, heißt es hier, „die Einheit des Lichtes ist einer Teilung nicht fähig; brich einen Zweig vom Baum, abgebrochen wird er keine Knospen treiben können: schneide den Bach von der Quelle ab, abgeschnitten muß er vertrocknen. So breitet auch die Kirche, vom Lichte des Herrn durchströmt, ihre Strahlen über den ganzen Erdkreis aus, doch nur ein Licht ist es, welches sich überallhin ergießt, und die Einheit des Lichtkörpers wird nicht zerrissen. Ihre Zweige erstreckt sie in reicher Lebensfülle über die gesamte Erde, weiter und weiter läßt sie die mächtig hervorquellenden Bäche dahinströmen; doch nur einen Ausgangspunkt gibt es und einen Ursprung und eine mit ergiebiger Fruchtbarkeit gesegnete Mutter. Aus ihrem Schoße werden wir geboren, von ihrer Milch werden wir genährt, von ihrem Geiste werden wir beseelt“ (De cath. eccl. un. c. 5). Und wiederum: „Christi Braut kann nicht geschändet werden, sie ist unversehrt und züchtig. Nur ein Haus kennt sie, eines Schlafgemaches Heiligkeit hütet sie mit keuscher Scham. Sie ist es, welche uns für Gott er-

---

[1] Möhler-Reithmayr, Patrologie I 850.

rettet, welche die Kinder, die sie geboren, dem Reiche zuweist. Wer immer sich von der Kirche trennt und einer Ehebrecherin anhängt, schließt sich aus von den Verheißungen der Kirche, und der wird nicht zu den Belohnungen Christi gelangen, der die Kirche Christi verlassen hat. Er ist ein Fremder, ein Unheiliger, ein Feind“ (ebd. c. 6).

Diese Überzeugung begleitete Cyprian auf dem ganzen Wege seiner bischöflichen Laufbahn. In seinem vierten Briefe, dessen Datum freilich dahingestellt bleiben muß, erklärte er: „Superbi et contumaces necantur, dum de ecclesia eiiciuntur; neque enim vivere foris possunt, cum domus Dei una sit et nemini salus esse nisi in ecclesia possit“ (Ep. 4, 4). In den Briefen aus der Zeit des Ketzertaufstreites nahm er wiederholt zu ähnlichen Erinnerungen Anlaß: „Salus extra ecclesiam non est“ (Ep. 73, 21); „Ut habere quis possit Deum patrem, habeat ante ecclesiam matrem“ (Ep. 74, 7). Auch darin ist er sich durchaus konsequent geblieben, daß er Schismen und Häresien so dicht wie möglich aneinanderrückte und mit denselben Worten als Erfindungen des Teufels brandmarkte (De cath. eccl. un. c. 3). Weil Lossagung von der gottgewollten Einheit, ist das Schisma für Cyprian ebenso unchristlich und widerchristlich wie die Häresie (vgl. Ep. 66, 5; 69, 5). Seinem praktischen Blicke ist es auch nicht entgangen, daß jedes Schisma so notwendig häretische Elemente mit sich führt, wie jede Häresie, sie mag wollen oder nicht, durch ihr egoistisches und subjektivistisches Prinzip zur Trennung und Spaltung gedrängt wird (vgl. Ep. 52, 2; 55, 24 ff)[1].

Nach der Darstellung Ritschls soll Cyprians Auffassung der Kirche im Laufe der Jahre eine mannigfache Entwicklung, eine zeitgeschichtlich bedingte Umwandlung erfahren haben. In der Zeit vor der Decischen Verfolgung nämlich habe Cyprian, im Anschluß an die damals herrschend gewesene Vorstellung, „die Kirche als das durch den Glauben mit Christus verbundene Volk bestimmt“ Im Kampfe mit den unbußfertigen Gefallenen jedoch habe sich dieser Kirchenbegriff als unzulänglich erwiesen. Um „den Ausschluß seiner Gegner aus der Kirche zu bewirken“, habe Cyprian nunmehr „die Behauptung“ aufgestellt, „daß die katholische Kirche eine einzige sei“, und diesen „neuen Gedanken von der Einheit der Kirche“ dahin präzisiert, daß die in Verbindung mit dem Bischofe von Rom stehende Christengemeinschaft die Kirche darstelle. Dieser neue Kirchenbegriff hinwieder habe die Probe des Streites mit Papst Stephanus über die Ketzertaufe nicht bestehen können. Jetzt scheine Cyprian sich nicht mehr „dessen zu erinnern“, daß die Einheit der Kirche „an den römischen Bischofsstuhl geknüpft ist“, vielmehr stelle er die Sache so

---

[1] Tertullian sagte von der Einheit der Häretiker: „Schisma est unitas ipsa“ (De praescript. c. 42).

dar, wie wenn die Einheit der Kirche „in dem Einvernehmen der Bischöfe“ zum Ausdruck komme[1]. Die Entwicklung des Kirchenbegriffes sei also Hand in Hand gegangen mit dem Fortschreiten des kirchenpolitischen Wirkens Cyprians. Während aber dieses Wirken „ein zielbewußtes war“, sei „der Fortschritt der Begriffsentwicklung für Cyprian unbewußt gewesen“ Denn so oft Cyprian Erklärungen über das Wesen der Kirche aufstelle, glaube er „in denselben nichts anderes als die Gedanken zu treffen, welche die heilige Überlieferung des göttlichen Willens gegeben hat“[2]. — Dem Kenner Cyprians wird es schwer fallen, diese Deduktionen überhaupt nur ernst zu nehmen. Die Voraussetzung, daß die Ideen des katholischen Bischofs sich nach und nach abklärten und ausreiften und daß namentlich nach Maßgabe der Zeitumstände bald dieser bald jener Gedanke in den Vordergrund trat, ist ja freilich nicht bloß berechtigt, sondern selbstverständlich. Aber behaupten, Cyprian habe seine Auffassung der Kirche während eines kurzen Dezenniums wie ein Kleid gewechselt, dabei zugeben müssen, daß der Unterschied zwischen dem „Sic et non“ ihm selbst nicht zum Bewußtsein gekommen, zugleich aber glauben machen wollen, daß das ziellose Schwanken nach rechts und nach links als Ergebnis eines zielbewußten Wirkens anzusehen sei, das ist etwas anderes als scharfsinnige Kritik.

Von der einen Sonne, sagte Cyprian, gehen viele Strahlen aus, von dem einen Baume viele Zweige, von der einen Quelle viele Bäche. Eine jede dieser vielen Einzelkirchen ist wiederum eine Einheit, weil monarchisch organisiert. An der Spitze steht der Bischof, mit welchem alle Untergebenen im Glauben und im Gehorsam eins sein müssen, wenn sie Glieder der wahren Kirche bleiben wollen. Die Bischöfe sind die Nachfolger der Apostel, Erben ihrer Macht und ihres Amtes, nicht Träger einer Gewalt, welche in der Gesamtheit der jedesmaligen Gemeinde ruhte, sondern in und mit den Aposteln von Christus selbst berufen und mit seiner Stellvertretung betraut. „Christus dicit ad apostolos ac per hoc ad omnes praepositos qui apostolis vicaria ordinatione succedunt: ‚Qui audit vos, me audit, et qui me audit, audit eum qui me misit‘“ (Ep. 66, 4). „Neque enim aliunde haereses obortae sunt aut nata sunt schismata, quam quando sacerdoti Dei non obtemperatur nec unus in ecclesia ad tempus sacerdos et ad tempus iudex vice Christi cogitatur“ (Ep. 59, 5). „Meminisse autem diaconi debent quoniam apostolos id est episcopos et praepositos Dominus elegit, diaconos autem post ascensum Domini in caelos apostoli sibi constituerunt episcopatus sui et ecclesiae ministros“ (Ep. 3, 3). „Unde

[1] Ritschl, Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche 90—95.
[2] Ebd. 86.

scire debes episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo et si qui cum episcopo non sit in ecclesia non esse" (Ep. 66, 8).

Als Diener und Gehilfen stehen dem einen Bischof eine Anzahl von Presbytern und Diakonen zur Seite. Die Briefe, welche Cyprian während seiner Abwesenheit von Karthago an den dortigen Klerus sandte, wie auch die Briefe, welche er zu derselben Zeit mit Rücksicht auf die Vakatur des päpstlichen Stuhles an den römischen Klerus richtete, tragen die ständige Aufschrift: Cyprianus presbyteris et diaconibus etc. Außerdem begegnen uns bei Cyprian noch Subdiakonen, Akolythen, Lektoren und Exorzisten, welche alle zum Klerus gerechnet werden, also eine siebengliedrige hierarchische Stufenordnung.

Was aber von dem Teile gilt, findet auch Anwendung auf das Ganze. Ja, die Eigenart des Teiles gründet in der Eigenart des Ganzen. Auch die Gesamtkirche ist eine monarchische Organisation. Auf Petrus hat der Herr die Kirche gegründet, er war das Haupt der Apostel. Petrus aber lebt fort in dem Bischofe von Rom, er ist das Haupt der Bischöfe. Die „cathedra Petri" ist der Quellpunkt kirchlichen Lebens, „ecclesiae catholicae matrix et radix" (Ep. 48, 3). Nicht die Strahlen vereinigen sich zu einer Sonne, sondern die Sonne läßt die Strahlen hervorbrechen. Nicht die Vielheit der Einzelkirchen hat sich zu einer äußeren und sichtbaren Einheit zusammengeschlossen, sondern aus der von Gott gesetzten Einheit ist kraft höherer Lebensmacht die räumlich getrennte Vielheit erst hervorgewachsen. Die cathedra Petri ist deshalb nicht der Schlußstein des Gotteshauses oben in der Höhe, sondern der Grundstein unten in der Tiefe.

Das vierte Kapitel der Schrift De cath. eccl. un. ist, wie früher bemerkt, in manchen Handschriften und Ausgaben durch spätere Einschiebsel entstellt (Abs. 4, d). Aber nicht ein Interpolator, sondern der echte Cyprian schreibt c. 4: „Loquitur Dominus ad Petrum: ‚Ego dico tibi', inquit, ‚quia tu es Petrus et super istam petram aedificabo ecclesiam meam' . . . Super unum aedificat ecclesiam, et quamvis apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat et dicat: ‚Sicut misit me pater, et ego mitto vos' . . ., tamen, ut unitatem manifestaret, unitatis eiusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit" Vor dem Schisma des Felicissimus warnend, ruft Cyprian seiner Gemeinde zu: „Deus unus est et Christus unus et una ecclesia et cathedra una super Petrum Domini voce fundata" (Ep. 43, 5). Einem dem Gegenpapste Novatian zuneigenden Bischofe hält er vor: „Factus est autem Cornelius episcopus de Dei et Christi eius iudicio, de clericorum paene omnium testimonio, de plebis quae tunc adfuit suffragio, de sacerdotum antiquorum et bonorum virorum collegio, cum nemo ante se factus

esset, cum Fabiani locus id est cum locus Petri et gradus cathedrae sacerdotalis vacaret" (Ep. 55, 8). Über den verwegenen Versuch der Schismatiker, in Rom selbst Schutz zu suchen, berichtet er mit den Worten: „Navigare audent et ad Petri cathedram atque ad ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotalis exorta est, ab schismaticis et profanis litteras ferre nec cogitare eos esse Romanos quorum fides apostolo praedicante laudata est[1], ad quos perfidia habere non possit accessum" (Ep. 59, 14).

Und seiner Lehre entsprach sein Verhalten. Cyprian hat fort und fort in ununterbrochenem und lebhaftem Verkehr mit der römischen Kirche gestanden. Mehrere seiner Briefe nehmen geradezu den Charakter von Rechenschaftsberichten an, welche der afrikanische Primas dem Papste oder dem den Papst vertretenden römischen Klerus unterbreitet (Ep. 20 27 35; vgl. 48 51 52). Eine Tatsache nur oder richtiger eine zusammenhängende Reihe von Tatsachen scheint Cyprian in Widerspruch mit sich selbst zu bringen. Die irrtümliche Ansicht über die Ungültigkeit der Ketzertaufe führt den katholischen Bischof bis an den Rand des Schismas. Die Akten über den Verlauf des Streites zwischen Cyprian und Papst Stephanus sind nur lückenhaft erhalten, die letzten Nachrichten liegen in dem Briefe Cyprians an Pompejus (Ep. 74) und in dem Briefe Firmilians von Cäsarea an Cyprian (Ep. 75) vor. Beide Schreiben durchzittert eine leidenschaftliche Erregtheit. Stephanus hat Cyprian und seinen Gesinnungsgenossen peremptorisch mit dem Abbruch der Kirchengemeinschaft gedroht (Ep. 74, 8) und jede weitere Verhandlung mit den afrikanischen Delegierten a limine abgewiesen (Ep. 75, 25). Eine formelle Exkommunikationserklärung ist noch nicht erfolgt, faktisch aber ist der kirchliche Verkehr zwischen Rom und Karthago aufgehoben. Cyprian, augenscheinlich von der momentanen Stimmung überwältigt, bekämpft die Entscheidung des Papstes in einer Weise, welche zwar nicht die prinzipiellen Erklärungen seiner früheren Schriften verleugnet, wohl aber die praktische Anwendung derselben auf den gegebenen Fall ganz und gar vermissen läßt. Firmilian hat offenbar noch weniger das Bedürfnis gefühlt, seinen Zorn zu zügeln, seinen Ton zu mäßigen. Nichtsdestoweniger sind die anscheinend unausweichlichen Konsequenzen der Situation nicht eingetreten. Ein späteres Einlenken einer der beiden Parteien liegt außerhalb des Bereiches der Wahrscheinlichkeit[2]. Vermutlich hat, wie früher schon bemerkt, die Valerianische Verfolgung beiden Parteien Schweigen

[1] Eine Anspielung auf die Stelle Röm 1, 6.

[2] Vgl. Ernst, Der angebliche Widerruf des hl. Cyprian in der Ketzertauffrage: Zeitschr. f. kath. Theol. XIX (1895) 234 ff.

geboten. Unter Stephans Nachfolger Sixtus II. waltete zwischen Cyprian und der cathedra Petri wieder voller Friede. Sixtus, welcher von Cyprians Biographen Pontius (Vita c. 14) den bezeichnenden Namen eines „bonus et pacificus sacerdos" erhält, dürfte auf die strenge und allgemeine Durchführung des Dekretes seines Vorgängers verzichtet haben[1]

Was aber war es eigentlich, was Cyprian, den glühenden Verfechter der kirchlichen Einheit, in einen so schroffen Gegensatz zu dem Inhaber des Stuhles Petri trieb? Die ab und zu aufgetretene Meinung, die Ketzertauffrage sei für Cyprian keine Frage des Glaubens, sondern nur eine Frage der äußeren Kirchenzucht gewesen, ist durchaus unzutreffend[2]. Die Ungültigkeit der Ketzertaufe war vielmehr nach dem Urteil Cyprians eine zweifellose Folgerung aus Sätzen des Glaubens, insbesondere aus dem Satze, für welchen er alles, was er hatte, eingesetzt, aus dem Dogma von der alleinseligmachenden Kirche (vgl. Abs. 7, g). Alle Gnade, alle Wahrheit, alles, was zum ewigen Heile dienlich, ist einzig und allein der einen Kirche anvertraut. Die Häretiker sind unfähig zu taufen, d. h. die Taufgnade zu vermitteln, weil sie außerhalb der Kirche stehen. Diesen Gedanken hat Cyprian oft einen beredten, ja hinreißenden Ausdruck gegeben. Um des kirchlichen Friedens und der kirchlichen Eintracht willen erklärte er sich übrigens gleichwohl bereit, die gegenteilige Ansicht und Praxis da, wo sie einmal in Aufnahme gekommen war, zu dulden (Ep. 72, 3). Etwas anderes aber hat er in dieser Praxis nicht erblicken können als einen Widerspruch gegen Sätze des Glaubens und einen Verrat an der göttlichen Würde der Kirche. „Pro honore ecclesiae atque unitate pugnamus" (Ep. 73, 11). Das war sein Schlachtruf.

Allgemeinere Charakteristiken der Lehranschauung Cyprians lieferten K. G. Götz, Das Christentum Cyprians. Eine historisch-kritische Untersuchung. 8° Gießen 1896. (Götz weiß bei Cyprian fünf Hauptarten von Christentum zu unterscheiden; vorherrschend sei das „rational-moralische" Christentum.) M. Thurnhuber, Die vorzüglichsten Glaubenslehren des heiligen Bischofes und Märtyrers Cyprianus von Karthago. Eine patristische Studie. 1. Hälfte (Progr.). 8° Augsburg 1890. (Ein Repertorium für homiletische Zwecke.) — G. Morgenstern, Cyprian, Bischof von Karthago, als Philosoph (Inaug.-Diss.). 8° Jena 1889. (Daß Cyprian kein Philosoph war, hätte wohl nicht erst umständlich bewiesen zu werden brauchen; vgl. oben § 76, 2, S. 325 f). — A. Harnack, Cyprian als Enthusiast: Zeitschr. f. die ntl Wissensch. usw. III (1902) 177—191 (über einige Stellen, an welchen sich Cyprian auf Offenbarungen Gottes beruft).

Zahlreiche Bearbeitungen fand der Kirchenbegriff Cyprians. H. Dodwellus, Dissertationes Cyprianicae, in der Oxforder Ausgabe der Werke

[1] S. hierüber Ernst, Der angebliche Widerruf usw. 249 ff.

[2] Vgl. Ernst, Zur Auffassung Cyprians von der Ketzertaufe: Zeitschr. f. kath. Theol. XVII (1893) 79 ff.

Cyprians vom Jahre 1682; abgedruckt bei Migne, PP. Lat. V 9-80. J. Peters, Die Lehre des hl. Cyprian von der Einheit der Kirche, gegenüber den beiden Schismen in Karthago und Rom. 8° Luxemburg 1870. J. H. Reinkens, Die Lehre des hl. Cyprian von der Einheit der Kirche. 8° Würzburg 1873; ins Holländische übersetzt, 8° Amsterdam 1899. A. Kolbe, Cyprians Lehre von der Einheit der Kirche und der Stellung des römischen Bischofs in ihr: Zeitschr. f. die gesamte lutherische Theol. u. Kirche XXXV (1874) 25—40. O. Ritschl, Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche. Eine kirchengeschichtliche und kirchenrechtliche Untersuchung. 8° Göttingen 1885. P v. Hoensbroech, Der römische Primat bezeugt durch den hl. Cyprian: Zeitschr. f. kath. Theol. XIV (1890) 193—230. E. Kohlschmidt, Ad constituendam ecclesiae catholicae notionem quid Cyprianus, ad emendandam atque instaurandam quid valuerit Lutherus, brevi comparatione exponitur (Oratio). 8° Ienae 1891. J. Delarochelle, L'idée de l'église dans St Cyprien: Revue d'histoire et de littérature relig. I (1896) 519—533.

M. Winkler, Ist Cyprian ein Gegner des katholischen Traditionsprinzips? Theol.-prakt. Monats-Schrift VII (1897) 760—773. — Neuere Literatur über Cyprians Auffassung der Taufe bzw. der Ketzertaufe ist schon Abs. 2 verzeichnet worden. — C. Götz, Die Bußlehre Cyprians. Eine Studie zur Geschichte des Bußsakraments. 8° Königsberg 1895. (Vgl. Schanz in der Theol. Quartalschr. LXXVII [1895] 314—317.) K. Müller, Die Bußinstitution in Karthago unter Cyprian: Zeitschr. f. Kirchengesch. XVI (1895 bis 1896) 1—44 187—219. (Müller hat manche Aufstellungen bei Götz berichtigt.) — K. H. Wirth, Der „Verdienst"-Begriff in der christlichen Kirche, nach seiner geschichtlichen Entwicklung dargestellt. II. Der „Verdienst"-Begriff bei Cyprian. 8° Leipzig 1901. (Vgl. H. Koch in der Theol. Revue 1902, 274 ff). — L. Atzberger, Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit, Freiburg i. Br. 1896, 521—546: Die Überlieferung und Geltendmachung der geoffenbarten Eschatologie durch Cyprian.

J. Haußleiter, Die lateinische Apokalypse der alten afrikanischen Kirche, bei Haußleiter und Zahn, Forschungen zur Geschichte des ntl Kanons usw. Tl IV (1891) 79—175. P Corssen, Der Cyprianische Text der Acta apostolorum (Progr.). 4° Berlin 1892. J. Heidenreich, Der ntl Text bei Cyprian verglichen mit dem Vulgata-Text, eine textkritische Untersuchung zu den heiligen Schriften des Neuen Testamentes. 8° Bamberg 1900. (Eine reiche Materialiensammlung.) Monceaux, Hist. litt. de l'Afrique chrét. I (1901) 97—173: La Bible latine en Afrique. C. H. Turner, Notes on the old latin Version of the Bible: The Journal of Theol. Stud. II (1901) 600—610. Zur Orientierung über die bisherige Erforschung des Bibeltextes Cyprians vgl. P. Corssen (Bericht über die lateinischen Bibelübersetzungen) in dem Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft CI (1899) 15 f 25 ff.

§ 79. Arnobius.

Mit Cyprians beredtem Munde verstummt die Literaturgeschichte der Kirche Afrikas für längere Zeit. Pontius, der Diakon, widmete dem Dahingeschiedenen einen warmen biographischen Nachruf, nachdem vorher schon eine andere pietätsvolle Hand den Hergang des Martyriums aufgezeichnet hatte; einige weitere Märtyrerakten erzählen von afrikanischen Christen, Klerikern wie Laien, welche noch

während der Valerianischen Verfolgung ihrem Primas in den Heldentod gefolgt sind [1]. Erst nach Verlauf eines halben Jahrhunderts tritt wieder ein Schriftsteller größeren Stiles in der afrikanischen Kirche auf, der Apologet Arnobius, auch „de rhetore Christianus“, wie Cyprian, im übrigen aber in keiner Weise mit Cyprian zu vergleichen. Über die Lebensverhältnisse dieses Mannes hat nur Hieronymus einige Nachrichten aufbewahrt (Chron. ad a. Abr. 2343 = a. Chr. 327 [2]; De vir. ill. c. 79). Zur Zeit Diokletians (284—305) war Arnobius ein angesehener Lehrer der Rhetorik zu Sicca Veneria im prokonsularischen Afrika, nahe an der Grenze Numidiens, und zugleich ein eifriger Bekämpfer des Christentums. Durch ein Traumgesicht (somniis) ward er plötzlich zum Glauben geführt. Der Bischof, welchen er um Aufnahme in die christliche Gemeinde bat, setzte jedoch Zweifel in die Aufrichtigkeit der Sinnesänderung des bisherigen Feindes der Kirche, und zur Hebung dieser Zweifel, als Unterpfand seiner neuen Überzeugung, veröffentlichte Arnobius nun eine Streitschrift gegen das Heidentum, Adversus gentes betitelt und sieben Bücher umfassend (Hier., Ep. 70, ad Magnum, c. 5). Ob aus dem Umstande, daß Hieronymus in der Chronik die Notiz über Arnobius zum Jahre 327 stellt, gefolgert werden darf, Arnobius sei in diesem Jahre gestorben, ist sehr zweifelhaft [3]. Trithemius, der Literarhistoriker des 15. Jahrhunderts, meint die Mitteilung des hl. Hieronymus ergänzen zu können, indem er behauptet, Arnobius sei Presbyter geworden und habe auch eine Schrift De rhetorica institutione hinterlassen (Trith., De script. eccl. c. 53), Angaben, welche sich jeder Kontrolle entziehen und sicher jeden geschichtlichen Wertes entbehren. Reifferscheid hat darauf aufmerksam gemacht, daß Arnobius einen griechischen Namen führe und also wohl griechischer Herkunft gewesen sein müsse. Der erste Teil des Wortes „Arnobius“ sei in Parallele zu bringen mit dem Anfang der Namen *Ἄρνεος*, *Ἀρνίας*, *Ἀρνιάδας*, *Ἄρνιππος*, *Ἀρνίσκος*, *Ἀρνοκλῆς*, und zu dem zweiten Teile sei der Schluß der Bildungen *Μηλόβιος*, *Ζηνόβιος*, *Μητρόβιος* zu vergleichen [4].

Es leidet keinen Zweifel, daß das von Hieronymus erwähnte Werk Adversus gentes identisch ist mit den durch eine Handschrift

---

[1] Vgl. vorläufig Monceaux, Hist. litt. de l'Afrique chrét. II 135—197: Les relations de martyres.

[2] Eus., Chron., ed. Schoene II 191.

[3] Unbegründet ist jedenfalls die von v. Sychowski (Hieronymus als Literarhistoriker, Münster i. W. 1894, 171) und andern vertretene Annahme, Hieronymus habe in der Chronik den Übertritt des Arnobius zum Christentum ins Jahr 327 verlegt, während er in dem Schriftstellerkataloge (c. 79) die Konversion des Rhetors in die Tage Diokletians setze.

[4] Reifferscheid in dem Index scholarum in Univ. litt. Vratislaviensi per hiemem a. 1879/1880 habendarum 9—10.

des 9. Jahrhunderts überlieferten Arnobii Adversus nationes[1] libri VII. Diese Bücher entsprechen nach allen Seiten hin den durch Hieronymus geweckten Erwartungen. Der Ausdruck verrät sozusagen allenthalben den geschulten Rhetor; der Inhalt bekundet ein noch recht ungeläutertes und schwankendes religiöses Bewußtsein, welches mit dem Heidentum gebrochen hat, ohne mit dem Christentum sich ausgesöhnt zu haben: auch die mehrfach sich geltendmachende Eilfertigkeit und Überstürzung findet in den Andeutungen des hl. Hieronymus eine vortreffliche Erklärung.

Das umfangreiche Werk setzt sich aus zwei Teilen zusammen, einer Verteidigung des Christentums, Buch I—II, und einer Bekämpfung des Heidentums, Buch III—VII. Den Ausgangspunkt des ersten Teiles bildet jene bekannte Anklage der Heiden, gegen welche auch Cyprian in der Schrift Ad Demetrianum (§ 78, 4, f) Verwahrung einlegte, das Christentum habe das Elend der Zeit zu verantworten, insofern es den Zorn der Götter herausfordere: die Natur habe sich verändert, die Welt gehe zu Grunde, Seuchen, schlechte Ernten, Hagel- und Heuschreckenschäden usw. seien an der Tagesordnung[2]. Von solchen Kalamitäten, entgegnet Arnobius, seien auch frühere Jahrhunderte nicht verschont geblieben. In den Gesetzen der Natur sei mit der Einführung des Christentums kein Wechsel eingetreten. Die Schrecken des Krieges aber hätten auf der Vergangenheit noch viel schwerer gelastet als auf der Gegenwart, und mit der allgemeinen Anerkennung der Grundsätze des Christentums würde denselben sofort ein Ziel gesezt sein. Wie sollten die Christen die Himmlischen zum Zorne reizen? Sie glauben an Gott den Vater, den höchsten König und ersten Gott (deus princeps, deus summus), und an Christus, welcher Mensch geworden und am Kreuze gestorben ist, durch seine Wundertaten aber sich als wahren Gott erwiesen hat. Christus hat nun freilich die Nationalreligionen gestürzt, hat jedoch zugleich die wahre Religion eingeführt, indem er den „deus princeps“ kennen und verehren lehrte. In und mit dem „deus princeps“ aber verehren die Christen auch alles das, was es sonst noch an Gottheiten geben mag; ein höchst seltsamer Gedanke, welcher sogleich noch etwas näher beleuchtet werden soll. Die Gottheit Christi wird nachdrücklich betont. Die Wahrheit seiner Lehre habe sich erprobt in ihrer raschen Ausbreitung, ihrer

---

[1] Man erinnert sich, daß auch die erste Apologie Tertullians, welche in codex Agobardinus saec. IX „Ad nationes libri duo“ überschrieben ist, bei Hieronymus (Ep. 70, ad Magnum, c. 5) „Contra gentes libri“ genannt wird (§ 77, 4, a).

[2] In Afrika wenigstens muß diese Anklage stehend gewesen sein. Tertullian schreibt, um nur eine Stelle anzuführen: „Wenn die Tiber über die Stadtmauern steigt oder wenn der Nil nicht über die Feldfluren steigt, wenn der Himmel keinen Regen sendet, wenn das Innere der Erde erbebt, wenn Hunger oder Seuche durch die Lande schreitet, so ertönt sogleich der Ruf: Die Christen vor die Löwen“ (Apol. c. 40).

segensreichen Einwirkung auf die Sitten roher Völker, ihrer Übereinstimmung mit den Ansichten der größten Philosophen [1]. Die Erwähnung Platos, welcher in manchen Dingen christlichen Anschauungen gehuldigt habe, wird als Anlaß zu einem langen und merkwürdigen Exkurs über die Natur der Seele benutzt (II, 14—62), um so auffallender, als eine solche Ausführung durch den Zweck des Werkes durchaus nicht gefordert war. Auch auf diesen Exkurs soll noch zurückgegriffen werden. Mit Buch III tritt der Verfasser in eine heftige Polemik gegen das Heidentum ein. Die drei Bücher III—V, welche auf das engste zusammenhängen, würdigen und zerpflücken die heidnische Götterlehre. Die Mythen, welche über den Kreis der Götter umlaufen, seien ebenso widersinnig und absurd wie anstößig und unsittlich. „Entweder sind diese Götter wirklich Götter, und dann tun sie das nicht, was ihr ihnen nachsagt; oder aber sie tun das, was ihr erzählt, und dann sind sie ohne Zweifel keine Götter" (III, 28). Eine besondere Beachtung verdient der Schluß des fünften Buches (c. 32—45), welcher das Bestreben heidnischer Autoren, durch allegorisierende Umdeutung die gröbsten Anstöße der Mythen zu entfernen und den alten Götterkult zu idealisieren, als nichtig nachzuweisen sucht. Durch ihren Reichtum an mythologischen Notizen haben diese Bücher III—V von jeher das Interesse der klassischen Philologen wachgerufen. Als Quelle für seine Mitteilungen aus der römischen Mythologie benutzte Arnobius, wie Kettner wahrscheinlich machte, hauptsächlich verloren gegangene Schriften des Kornelius Labeo, welcher in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts, nach andern schon im 2. Jahrhundert, dem Christentum gegenüber als Anwalt und Lobredner der etruskisch-römischen Religion aufgetreten war [2] Seine Angaben über das griechische Pantheon hat Arnobius, wie Röhricht zeigte, zum großen Teile dem Protrepticus des alexandrinischen Klemens entnommen [3]. Die zwei letzten Bücher des Werkes unterziehen die Formen der heidnischen Götterverehrung einer scharfen Kritik. Das sechste Buch handelt von den Tempeln und den Götterbildern, das siebte beschäftigt sich mit den Opfergebräuchen.

---

[1] Es ist bemerkenswert, daß Arnobius auch schon den Beifall der Männer der Wissenschaft als Argument für die Wahrheit des Christentums anrufen darf: Tam magnis ingeniis praediti oratores, grammatici, rhetores, consulti iuris ac medici, philosophiae etiam secreta rimantes magisteria haec expetunt, spretis quibus paulo ante fidebant (II, 5).

[2] Siehe Kettner, Kornelius Labeo. Ein Beitrag zur Quellenkritik des Arnobius, Naumburg 1877. Da übrigens die Schriften Labeos nicht erhalten sind und Arnobius niemals Labeo zitiert, so bleibt die Benutzung Labeos immer nur eine Vermutung und ist dieselbe auch schon als unwahrscheinlich bezeichnet worden. Vgl. Schanz, Gesch. der röm. Lit. III (1896) 164 362.

[3] Roehricht, De Clemente Alexandrino Arnobii in irridendo gentilium cultu deorum auctore, Hamburgi 1893.

Gleich zu Eingang des sechsten Buches wird das Schlußergebnis der ganzen Erörterung vorweggenommen mit dem Satze: „Wir halten dafür und glauben, daß die Götter, wenn sie anders wirklich Götter und mit göttlicher Vollkommenheit ausgestattet sind, diese Art der Verehrung entweder, wenn sie lachen, verlachen oder, wenn sie Regungen des Zornes verspüren, mit Unwillen sich gefallen lassen" (VI, 1). Die letzten Kapitel des siebten Buches (c. 38—51) weisen einen befremdenden Mangel an Ordnung und eine Fülle von Wiederholungen auf. Nach Reifferscheid, dem neuesten Herausgeber sind diese Kapitel nicht mehr zum siebten Buche zu ziehen (welches c. 37 schließe), sondern als äußerlich angefügte Skizzen und Vorarbeiten zu einer neuen Polemik gegen das Heidentum zu betrachten[1] Kettner hingegen will diese Kapitel als passenden und notwendigen Abschluß des siebten Buches gelten lassen, kann jedoch nicht umhin, einzelne Abschnitte auszuschalten, in welchen entweder frühere Entwürfe von der Hand des Verfassers oder spätere Auszüge von jüngerer Hand vorlägen[2].

Im ganzen Verlaufe des Werkes aber leidet der Text, welcher, wie gesagt, auf einer einzigen Handschrift ruht, an zahlreichen Unebenheiten und Schwierigkeiten. Auch ein so besonnener Herausgeber wie Reifferscheid mußte ausgedehnten Gebrauch von der Konjekturalkritik machen. Inzwischen haben mehrere Forscher an einzelnen Beispielen die Notwendigkeit weiterer Eingriffe in die mangelhafte Überlieferung dargetan.

Verfaßt ist das Werk um 305, entweder noch während der Diokletianischen Verfolgung (303—305), oder sehr bald nach derselben. Das Alter des Christentums wird auf ungefähr 300 Jahre berechnet (I, 13); das Bestehen der ewigen Stadt auf 1050 Jahre oder etwas weniger (II, 71). Es wird ferner ausdrücklich des Verbrennens der Bücher der Christen gedacht (IV, 36) und damit jedenfalls auf die Diokletianische Verfolgung hingewiesen (vgl. Eus., Hist. eccl. VIII, 2, 1 4). Endlich wird gelegentlich hervorgehoben, daß das Bekenntnis des christlichen Glaubens mit vielfachen Strafen bedroht ist (II, 5), also bezeugt, daß Toleranzedikte, wie sie die Jahre 311 ff brachten, noch nicht erschienen sind.

Über den unmittelbaren Erfolg des Werkes schweigt die Geschichte. Die Folgezeit aber hat demselben kühl und teilnahmlos gegenübergestanden. Unter den Kirchenvätern des 4. Jahrhunderts ist Hieronymus der einzige, welcher sich mit Arnobius und seiner Apologie vertraut zeigt. In der sog. Gelasianischen Dekretale De

---

[1] S. die Ausgabe von Reifferscheid, Wien 1875, Praef. xiv.

[2] Kettner, Kornelius Labeo 34—40. Gegen Kettner s. Reifferscheid in dem schon angezogenen Index scholarum Vratislav. 1879 1880, 9.

recipiendis et non recipiendis libris wird Arnobius noch einmal erwähnt, aber nur mit den Worten: „Opuscula Arnobii apocrypha" [1], und dieses Urteil ist wohl lediglich der Widerhall der für den Verfasser der Dekretale so häufig maßgebend gewesenen Stimme des hl. Hieronymus, welcher Arnobius ähnlich wie Tertullian, Novatian und andere Kirchenschriftsteller mit Vorsicht und Kritik gelesen wissen wollte (ut bona eorum eligamus vitemusque contraria, Ep. 62, ad Tranquillinum, c. 2). Aber nicht bloß vor dogmatischen Inkorrektheiten glaubte Hieronymus warnen zu müssen, auch der formellen Seite des Werkes hat er nicht viel Geschmack abgewinnen können. Arnobius, sagt er, ist uneben und schwülstig, ungeordnet und verworren (Arnobius inaequalis et nimius et absque operis sui partitione confusus, Ep. 58, ad Paulinum, c. 10). Mag diese Charakteristik insofern etwas unbillig erscheinen, als die Apologie im großen und ganzen wenigstens immerhin sachgemäß gegliedert ist, so läßt sich doch nicht leugnen, daß Hieronymus auch hier sein literarisches Feingefühl bewährt. Das deklamatorische Pathos des alten Rhetors, die gesuchte und verschrobene Wortstellung, die fortwährende Häufung der Fragesätze — sie vor allem dürfte dem Stile unseres Apologeten sein individuelles Gepräge geben — müssen auf die Dauer ermüdend und abstoßend wirken, um so mehr, als innere Wärme, Entschiedenheit der Überzeugung, Klarheit des Standpunktes sehr vermißt werden. Arnobius hat seine Apologie des Christentums hingeworfen, bevor er noch Muße gefunden, den Heiden völlig auszuziehen. Wenn er auch weiß, was er zu bekämpfen hat, so fehlt ihm doch ein genügendes Verständnis dessen, was er zu verteidigen hat. Christliche und heidnische Gedanken und Vorstellungen wogen in buntem Wirrwarr durcheinander.

Daß der Apologet keine Kenntnis der Heiligen Schrift verrät, daß sich in den sieben Büchern nur zwei Anklänge an biblische Aussprüche finden [2], wird an dieser Stelle, mit Rücksicht auf die Adresse und die Tendenz des Werkes, nicht besonders betont werden dürfen. Sehr bezeichnend aber ist, daß Arnobius die Götter der Heiden für den Fall ihrer Existenz nicht etwa mit andern Apologeten als höllische Dämonen betrachtet wissen will, sondern als himmlische Götter, Götter niedern Ranges, gewissermaßen Söhne oder Familienangehörige des Gottes der Christen (Gottes des Vaters). Wenn die Götter wirklich existieren, erklärt er, so ist der Christengott „ihr Vater, derjenige, durch welchen sie angefangen haben, zu

---

[1] Siehe A. Thiel, Epistolae Romanorum Pontificum genuinae I, Brunsbergae 1868, 468.

[2] S. die Ausgabe Reifferscheids 289. Näheres in der Ausgabe Oehlers, Leipzig 1846, Proleg. xv—xvii.

sein und die Wesenheit ihrer Göttlichkeit und Majestät zu besitzen, derjenige, von welchem sie die Gottheit selbst erst erlangt haben" (patrem veneramur illorum, per quem, si sunt, esse et habere substantiam sui numinis maiestatisque coeperunt, a quo ipsam deitatem, ut ita dicam, sortiti esse sentiuntur, I, 28). Die Christen machen sich deshalb keines Mangels an Religiosität schuldig, wenn sie den Kult der Gottheiten der Heiden ablehnen, weil sie in und mit dem obersten Gott zugleich auch alle andern göttlichen Wesen verehren (cum enim divinitatis ipsius teneamus caput, a quo ipsa divinitas divinorum omnium quaecumque sunt ducitur, supervacuum putamus personaliter ire per singulos, III, 2), ganz ähnlich wie man in und mit dem Könige zugleich auch alle andern Mitglieder der königlichen Familie ehrt (III, 3). Es ist unwürdig, heißt es an einer andern Stelle, zu glauben, die Götter seien nach Art von Menschen gezeugt und geboren; „wir sind vielmehr der Ansicht, daß die Götter, wenn sie anders wirklich Götter sind und göttliche Hoheit, Macht und Würde besitzen, entweder ungezeugt sind — denn das zu glauben ist der Götter würdig —, oder aber, wenn sie durch Geburt einen Anfang genommen haben, so ist es Sache des höchsten Gottes, zu wissen, aus welchen Gründen er sie geschaffen hat oder wieviel Jahrhunderte es sind, seit er ihnen die Dauer ihrer Göttlichkeit zu beginnen gewährt hat" (aut si habent nativitatis exordium, dei summi est scire, quibus eos rationibus fecerit aut saecula quanta sint, ex quo eis attribuit perpetuitatem sui numinis inchoare, VII, 35).

Eine gewisse dogmengeschichtliche Berühmtheit hat Arnobius durch seine eigenartige Seelenlehre erlangt. Die Seele, behauptet dieser Apologet des Christentums, stamme nicht von den Eltern ab, sondern werde von einem höheren Wesen ins Dasein gerufen, aber nicht etwa von dem ersten Gott, sondern, wie Christus selbst erklärt habe — der Fundort der Erklärung wird nicht angegeben —, von einem andern Himmelsbewohner, welcher um viele Stufen der Würde und Macht unter dem obersten Könige steht, jedoch zu dem Hofe des letzteren gehört und hervorragt durch den Adel erhabener Abkunft (alterum quempiam genitorem his esse, dignitatis et potentiae gradibus satis plurimis ab imperatore disiunctum, eius tamen ex aula et eminentium nobilem sublimitate natalium, II, 36). Ihrem Wesen nach ist die Seele ein Mittelding zwischen Göttlichem und Materiellem (mediae qualitatis, II, 14, al.; anceps ambiguaque natura, II, 31), an und für sich oder von Natur aus sterblich, aber fähig, unsterblich zu werden. An der Hand des Lehrgedichtes des Epikureers Lukretius De rerum natura kämpft Arnobius gegen die absolute Unvergänglichkeit der Seele, während er anderseits platonischen und neuplatonischen Schriften Beweise gegen die absolute Vergänglichkeit der Seele ent-

nimmt[1]. Das Mittel zur Erreichung der Unsterblichkeit bietet sich der Seele im Christentum dar. Durch die Gnade des durch Christus geoffenbarten Gottes kann sie beständige Existenz gewinnen (longaeva fieri, II, 32; vitae aeternitate donari, II, 34), und diese Gnade wird ihr zu teil, wenn sie, soviel an ihr liegt, den höchsten Gott zu erkennen strebt (II, 14).

Diese breiten psychologischen Erörterungen (II, 14—62) stellen, wie schon hervorgehoben wurde, einen Exkurs dar, welcher in der Ökonomie des Werkes selbst nicht begründet ist und deshalb nur aus besondern persönlichen Interessen oder Bedürfnissen hergeleitet werden kann. In der Tat dürfte sich hier ein Einblick in das Innere des Verfassers eröffnen und namentlich das eigentliche Motiv seiner Konversion zu Tage treten. Es hat ihn gebangt vor dem Tode seiner Seele, und der Glaube, daß das Christentum, welches ihm schon durch seine Gotteslehre Achtung eingeflößt hatte, ihm auch das Leben seiner Seele verbürge, hat ihn zum Christen gemacht. Er hat zunächst sich selbst im Auge, wenn er von den Christen im allgemeinen sagt: „aus Furcht vor dem Tode der Seele haben wir uns dem Befreier hingegeben und uns Gott zu eigen gemacht“ (II, 32). Das kirchliche Dogma von der Erlösung der Menschen durch Christus lautet im Munde unseres Apologeten: „Christus allein steht die freie Gewalt zu, den Seelen das Heil zu geben und den Geist der Fortdauer zu gewähren“ (II, 65).

Der Text des Werkes des Arnobius ist ausschließlich durch codex Parisinus 1661 saec. IX überliefert, dieselbe Handschrift, welche auch den Oktavius des Minucius Felix vor dem Untergange gerettet hat (vgl. Bd I 303 308). Die editio princeps veranstaltete Faustus Sabaeus, 2° Rom 1543. Die andern Ausgaben des 16., 17. und 18. Jahrhunderts, unter welchen diejenige von Cl. Salmasius (A. Thysius), 4° Leiden 1651, hervorragt (sie liegt auch dem Texte bei Gallandi, Bibl. vet. Patrum IV, Venet. 1768, zu Grunde), verzeichnet Schoenemann, Bibl. hist.-lit. Patrum lat. I 160—175. Neuere Ausgaben bzw. Abdrucke besorgten J. C. Orelli, Leipzig 1816—1817, 3 Bde 8°; Migne, PP Lat. V, Paris. 1844; G. F. Hildebrand, 8° Halle 1844; Fr. Oehler, Leipzig 1846 (Bibl. Patr. eccles. lat. sel., cur. E. G. Gersdorf, XII); insbesondere aber A. Reifferscheid, Wien 1875 (Corpus script. eccles. lat. IV).

Neuere Beiträge zur Textkritik lieferten Fr. Wassenberg, Quaestiones Arnobianae criticae (Diss. inaug.). 8° Monasterii 1877. A. Reifferscheid in dem Index scholarum in Univ. litt. Vratislaviensi per hiemem anni 1877—1878 habendarum 9—10, sowie in dem Index scholarum Vratislav. per hiemem a. 1879—1880, 8—10. M. Bastgen, Quaestiones de locis ex Arnobii adversus nationes opere selectis (Diss. inaug.). 8° Monasterii 1887 C. Weyman, Zu Arnobius: Blätter f. das bayer. Gymnasialschulwesen XXIII (1887) 445. Ders., Zu lateinischen Schriftstellern: Abhandlungen aus dem Gebiet der klass. Altertumswissensch., W v. Christ zum 60. Geburtstag dargebracht,

---

[1] S. namentlich Röhricht, Die Seelenlehre des Arnobius, nach ihren Quellen und ihrer Entstehung untersucht, Hamburg 1893.

München 1891, 151 f. Ders., Zu Arnobius I, 49: Blätter f. d. bayer. Gymn. XXX (1894) 270.

Deutsche Übersetzungen des Werkes veröffentlichten Fr. A. v. Besnard, 8⁰ Landshut 1842 (638 S.; 25—213 die Übersetzung, 214—638 „Anmerkungen und Erläuterungen"); J. Alleker, 8⁰ Trier 1858.

Über Arnobius im allgemeinen s. Ebert, Allg. Gesch. der Lit. des Mittelalters im Abendlande I², Leipzig 1889, 64—72. Freppel, Commodien, Arnobe, Lactance et autres fragments inédits, Paris 1893, 28—93. Schanz, Gesch. der röm. Lit., Tl III, München 1896, 357—363. Vgl. C. Ferrini, Die juristischen Kenntnisse des Arnobius und des Laktantius: Zeitschr. der Savigny-Stiftung f. Rechtsgesch., Romanist. Abt. XV (1894) 343—352.

Über die Sprache des Arnobius handeln C. Stange, De Arnobii oratione (Progr.). 4⁰ Saargemünd 1893. J. Scharnagl, De Arnobii maioris latinitate I—II (2 Progr.). 8⁰ Görz 1894—1895.

Über die Quellen s. G. Kettner, Kornelius Labeo. Ein Beitrag zur Quellenkritik des Arnobius (Progr.). 4⁰ Naumburg 1877. (Über Kornelius Labeo vgl. Schanz a. a. O. III 163 f.) A. Roehricht, De Clemente Alexandrino Arnobii in irridendo gentilium cultu deorum auctore (Progr.). 8⁰ Hamburgi 1893. (Eben dieses Programm ward auch als Kieler Inauguraldissertation ausgegeben, 8⁰ Hamburg 1902.)

Über die Lehre s. Leckelt, Über des Arnobius Schrift: Adversus nationes (Progr.). 4⁰ Neiße 1884. K. B. Franke, Die Psychologie und Erkenntnislehre des Arnobius. Ein Beitrag zur Gesch. der patrist. Philosophie (Inaug.-Diss.). 8⁰ Leipzig 1878. O. Grillnberger, Studien zur Philosophie der patrist. Zeit. II. Die Unsterblichkeitslehre des Arnobius: Jahrb. f. Philos. und spekul. Theol. V (1891) 1—14. A. Röhricht, Die Seelenlehre des Arnobius, nach ihren Quellen und ihrer Entstehung untersucht. Ein Beitrag zum Verständnis der späteren Apologetik der alten Kirche. 8⁰ Hamburg 1893. E. F Schulze, Das Übel in der Welt nach der Lehre des Arnobius. Ein Beitrag zur Gesch. der patrist. Philosophie (Inaug.-Diss.). 8⁰ Jena 1896. L. Atzberger, Gesch. der christl. Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit, Freiburg i. Br. 1896, 573—582.

Sonstige Literatur zu Arnobius verzeichnen Engelmann, Bibl. script. class.⁸ II 65; Chevalier, Bio-Bibliogr. 168 2425; Richardson, Bibliogr. Synopsis 76—77; Ehrhard, Die altchristl. Lit. und ihre Erforschung von 1884—1900 I 481—484.

§ 80. Laktantius.

(1. Lebensgang. 2. Die Schrift De opificio Dei. 3. Die Divinae Institutiones. 4. Die Epitome divinarum institutionum und die Schrift De ira Dei. 5. Das Buch De mortibus persecutorum. 6. Das Gedicht De ave Phoenice und andere Gedichte. 7. Verloren gegangene Schriften. Fragmente. 8. Charakteristik.)

1. Lebensgang. — Reicheren Ruhm als Arnobius erntete sein Schüler Firmianus Laktantius. Er teilt zwar mit Arnobius die Eigentümlichkeit, in der Bekämpfung des Heidentums viel stärker zu sein als in der Verteidigung des Christentums, wie denn schon Hieronymus dem Wunsche Ausdruck gab: „Lactantius utinam tam nostra affirmare potuisset quam facile aliena destruxit!" (Hier., Ep. 58, ad

Paulinum, c. 10)[1]. Allein Laktantius hat Größeres geleistet als Arnobius, hat eine weit umfassendere und vielseitigere literarische Tätigkeit entwickelt, hat an Eleganz des Stiles alle zeitgenössischen Autoren lateinischer Zunge überflügelt und den Namen eines christlichen Cicero davongetragen. Manche seiner Werke liegen heute noch in sehr vielen und zum Teil sehr alten Handschriften vor, und bereits das 15. Jahrhundert hat einige 14 Gesamtausgaben zu Tage gefördert. In den ersten Zeiten der Buchdruckerkunst hat Laktantius sich eines regeren Interesses erfreut als irgend ein anderer Kirchenschriftsteller des Altertums.

Aus dem Lebensgange des Laktantius hat Hieronymus verschiedene Daten aufbewahrt[2], Daten freilich, welche zum Teil fast mehr geeignet sind, Fragen anzuregen als Fragen zu beantworten. Schon über den eigentlichen Namen des christlichen Cicero wird gestritten. Hieronymus schreibt bald „Lactantius" bald „Firmianus" und an der wichtigsten Stelle „Firmianus qui et Lactantius" (De vir. ill. c. 80). Die Handschriften pflegen noch die Namen „Lucius Caelius" oder „Lucius Caecilius" voraufzuschicken. „Caelius ist besser bezeugt als „Caecilius", und eine spätere Änderung des seltenen „Caelius" in das geläufigere „Caecilius" ist eher begreiflich als das Umgekehrte. Der neueste Herausgeber, Brandt, dürfte sich deshalb mit Recht für die Schreibung „Lucius Caelius Firmianus Lactantius" entschieden haben[3].

Eine eigene Kontroverse hat sich an das Cognomen „Firmianus" geknüpft. Auf Grund dieses Namens wollte ein gewisser italienischer Lokalpatriotismus Laktantius zum Bürger von Firmum, dem heutigen Fermo, im Gebiete von Picenum stempeln[4]. Aber „Bürger von Firmum" heißt „Firmanus", nicht „Firmianus"; „Firmianus" ist vielmehr ein häufiger vorkommender Eigenname, eine Weiterbildung des Namens „Firmus" (vgl. Flaccus und Flaccianus, Florus und Florianus, Fuscus

---

[1] An diese Äußerung scheint der Wortkünstler Apollinaris Sidonius angeknüpft zu haben, wenn er von einer Schrift seines Freundes Claudianus Mamertus sagt: „instruit ut Hieronymus, destruit ut Lactantius, adstruit ut Augustinus" (Ep. IV, 3). Jedenfalls wird mit den Worten „destruit ut Lactantius" der Gedanke des hl. Hieronymus wiederholt.

[2] S. die „vetera de Lactantio testimonia" in der neuen Gesamtausgabe der Werke des Laktantius von Brandt II 1 (1893), 161—165; vgl. Proleg. LXXXI.

[3] Näheres bei Brandt, Über das Leben des Laktantius, in den Sitzungsberichten der kais. Akad. der Wiss. zu Wien, Philos.-hist. Klasse, CXX (1890), Abhdlg 5, 2 ff. Vgl. Brandt in der genannten Ausgabe I (1890), Proleg. VII. — O. Seeck (Geschichte des Untergangs der antiken Welt I, Berlin 1895, 426) verteidigt, unter Berufung auf eine numidische Inschrift, die Schreibung „Caecilius".

[4] So noch A. Curi Colvanni, L'origine Fermana di Lattanzio, accettata e disdetta dal march. Filippo Raffaelli. 8° Fermo 1890, 12 S. Die wissenschaftlich wertlose Broschüre polemisiert heftig gegen Raffaelli, welcher die Abstammung des Laktantius aus Fermo früher vertreten hatte, später aber fallen ließ.

und Fuscianus). Auch die sonstigen Argumente, welche für die italische Herkunft des Laktantius ins Feld geführt wurden, sind durchaus hinfällig[1]. Dagegen versichert Hieronymus, Laktantius sei Schüler des Arnobius gewesen, welcher zu Sicca im prokonsularischen Afrika als Lehrer der Rhetorik wirkte (De vir. ill. c. 80; Ep. 70, ad Magnum, c. 5). Und derselbe Zeuge berichtet weiterhin, Laktantius habe als junger Mann in Afrika eine Schrift unter dem Titel Symposium verfaßt und seine Reise von Afrika nach Nikomedien in Hexametern beschrieben (De vir. ill. c. 80). Ist damit festgestellt, daß Laktantius wenigstens einen großen Teil seines früheren Lebens in Afrika verbracht hat, so kann, wenn beim Mangel eines direkten Zeugnisses die Frage nach seiner Heimat überhaupt beantwortet werden soll, die Antwort nur auf das lateinisch redende Afrika lauten.

Unzweifelhaft ist Laktantius aus heidnischer Familie hervorgegangen und erst später zum Christentum übergetreten (Aug., De doctr. christ. II, 40, 61; vgl. Lact., Div. Inst. I, 1, 8), ohne daß sich jedoch ersehen ließe, ob die Konversion bereits in Afrika oder erst in Nikomedien erfolgt ist.

Zur Übersiedlung nach Kleinasien gab ein schmeichelhafter Ruf des Kaisers Diokletian (284—305) Anlaß, welcher bemüht war, die neue Residenz und Hauptstadt Nikomedien in Bithynien auch mit wissenschaftlichem Glanze zu umkleiden. Laktantius ward zum Lehrer der lateinischen Rhetorik bestellt (Hier., De vir. ill. c. 80; vgl. Lact., Div. Inst. V, 2, 2). Vielleicht hatte das vorhin erwähnte Symposium die Aufmerksamkeit auf ihn gelenkt; jedenfalls aber war er auch schon in Afrika als Lehrer der Rhetorik tätig gewesen (Div. Inst. I, 1, 8), während er sich auf dem Forum niemals versucht hatte (ebd. III, 13, 12: eloquens nunquam fui quippe qui forum ne attigerim quidem). In dem griechischen Nikomedien, fährt Hieronymus fort, fand der Professor der lateinischen Rhetorik wenig Zuhörer, und deshalb wandte Laktantius sich der Schriftstellerei zu (penuria discipulorum, ob graecam videlicet civitatem, ad scribendum se contulit, Hier. a. a. O.). Nach seinen eigenen Worten hat indessen Laktantius noch bis zu Beginn der Diokletianischen Christenverfolgung im Jahre 303 dem Lehramte obgelegen (Div. Inst. V, 2, 2). Die Verfolgung aber mußte, wenn er sich, woran nicht zu zweifeln, damals zum Christentum bekannte, seiner Wirksamkeit als öffentlicher Lehrer eine Grenze setzen, weil schon das erste Verfolgungsedikt vom 24. Februar 303 die Christen jeglicher Ehren und Würden verlustig erklärte. Nach Erlaß dieses Ediktes wird Laktantius den Katheder mit der Feder vertauscht haben, und auf die nächste Folgezeit werden sich die Worte des hl. Hieronymus beziehen: „adeo in

---

[1] Siehe Brandt, Über das Leben des Laktantius 10 ff.

hac vita pauper, ut plerumque etiam necessariis indiguerit" (Hier., Chron. ad a. Abr. 2333 = a. Chr. 317 [1]; vgl. Lact., De opif. Dei, c. 1, 1).

Die Zeiten änderten sich, und auch der hungernde Professor der Rhetorik sollte noch einmal zu Ehren kommen. Als hochbetagter Greis (extrema senectute), erzählt Hieronymus, war er Erzieher des Prinzen Crispus, des Sohnes Konstantins, in Gallien (De vir. ill. c. 80; vgl. Chron. a. a. O.). „In Gallien" ist soviel als zu Trier, wo Konstantin bis Ende 316 residierte, nachdem er bis 305 oder 306 in Nikomedien sich aufgehalten und dort vermutlich Laktantius kennen gelernt hatte. Auch Laktantius weilte 305 oder 306 noch in Bithynien (Div. Inst. V, 11, 15). Wann er sich nach Trier begeben hat und wie lange er dort geblieben ist, läßt sich nicht genauer bestimmen. Crispus ist 317 zum Cäsar ernannt und 326 hingerichtet worden. Nach Brandt soll Laktantius von 307 oder 308 bis etwa 317 am Hofe Konstantins gelebt, aber auch nach Ablauf dieser Zeit Trier nicht verlassen und um 340 dortselbst sein Leben beschlossen haben [2]. Doch ruht diese Berechnung auf sehr zweifelhaften Stützen. Es ist keineswegs ausgeschlossen, daß Laktantius nach Beendigung seiner Erziehertätigkeit nach Kleinasien zurückgekehrt ist, und wenn er erst als hochbetagter Greis zum Erzieher berufen wurde, so wird er schwerlich bis um 340 gelebt haben. Mehr noch! Ist Laktantius, wie jetzt mehr und mehr anerkannt, von Brandt allerdings bestritten wird, der Verfasser des Buches De mortibus persecutorum, so läßt sich die Folgerung nicht umgehen, daß Laktantius in den Jahren 311—313 in Nikomedien war (s. Abs. 5). Ob sein Aufenthalt zu Trier vor 311 oder nach 313 fällt, bleibt zweifelhaft. Über den Abend seines Lebens vollends breitet sich undurchdringliches Dunkel.

Über das Leben des Laktantius handelten hauptsächlich die Herausgeber seiner Werke. Aus früherer Zeit ist namentlich zu nennen F. Eduardus a S. Xaverio, In omnia L. Caelii Lactantii Firmiani opera dissertationum praeviarum decas prima, decas secunda, Romae 1754 1757, 2 voll. 8°. Auf diesen Dissertationen fußend, wollte Mecchi seiner Vaterstadt Fermo den Ruhm sichern, auch Laktantius zu ihren Söhnen zu zählen: T. E. Mecchi, Lattanzio e la sua patria. 8° Fermo 1875. Wertvollere Untersuchungen bot P. Meyer, Quaestionum Lactantianarum Particula I (Progr.). 4° Iuliaci 1878. (Eine Partic. II ist nicht erschienen.) Der neueste Herausgeber, S. Brandt, veröffentlichte, um die Prolegomena seiner Ausgabe nach Möglichkeit zu entlasten, in den Sitzungsberichten der philos.-hist. Klasse der kais. Akad. der Wiss. zu Wien 1889—1891, CXVIII CXIX CXX CXXV, vier Abhandlungen „Über die dualistischen Zusätze und die Kaiseranreden bei Laktantius. Nebst einer Untersuchung über das Leben des Laktantius und die Entstehungsverhältnisse seiner Prosaschriften." Die dritte Abhandlung, CXX, Abhdlg 5, ist speziell dem Leben des Laktantius gewidmet. Vgl. den Nachtrag in der vierten Abhdlg, CXXV, Abhdlg 6, 18—20.

---

[1] Eus., Chron., ed. Schoene II 191. [2] Brandt a. a. O. 30 ff.

Über die handschriftliche Überlieferung der Werke des Laktantius berichtet einläßlich Brandt in den Prolegomena seiner Ausgabe. Eine kurze Übersicht gibt Preuschen bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 737—740. Die ältesten Handschriften sind ein cod. Bononiensis saec. VI vel VII, welcher die Schriften Divinae Institutiones, De ira Dei, De opificio Dei und Epitome div. instit. enthält, und ein cod. Sangallensis rescriptus saec. VI vel VII, welcher ursprünglich die Div Instit. enthielt. Vgl. Brandt, Der St Galler Palimpsest der Div. Instit. des Laktantius (mit einer Tafel): Sitzungsberichte der phil.-hist. Klasse der kais. Akad. der Wiss. zu Wien 1884, CVIII 231—338. Eben jene Schriften, welche in dem cod. Bononiensis stehen, sind sämtlich oder teilweise auch noch in etwa 20 Handschriften aus dem 8. bis 12. Jahrhundert erhalten. Dazu kommen noch etwa 220 Handschriften aus dem 14. bis 15. Jahrhundert. S. die Ausgabe Brandts I (1890) Proleg. IX—X.

In Betreff der Ausgaben war früher auf Schoenemann, Bibl. hist.-lit. Patr. lat. I 180—248 zu verweisen. Inzwischen hat Brandt in seiner Ausgabe II 1 (1890), Proleg. XXXIX—LXXI, eine treffliche „historia critica editionum Lactantii“ geliefert. Die Zahl der Ausgaben, welche sämtliche oder doch die meisten Werke bieten, beläuft sich nach Brandt auf etwa 75; 13 oder 14 entfallen auf das 15. Jahrh., 36 auf das 16. Jahrh. Die editio princeps der Schriften Div. Instit., De ira Dei und De opif. Dei erschien 1465 zu Subiaco (in venerabili monasterio Sublacensi) und ist das erste datierte in Italien gedruckte Buch. Das 18. Jahrh. brachte u. a. Gesamtausgaben von Chr. A. Heumann, 8° Göttingen 1736; J. L. Buenemann, 8° Leipzig 1739; J. B. le Brun und N. Lenglet du Fresnoy, Paris 1748, 2 Bde 4°; F Eduardus a S. Xaverio, Rom 1754—1759, 11 Bde 8° Die Ausgabe von le Brun und du Fresnoy ist abgedruckt bei Gallandi, Bibl. vet. Patr. IV, Venet. 1768; bei Oberthuer, Opera omnia SS. Patr. lat. VI—VII, Wirceburgi 1783—1784; sowie auch bei Migne, PP Lat. VI—VII, Paris. 1844. In Gersdorfs Bibl. Patr. eccles. lat. sel. X—XI, Lipsiae 1842—1844, hat O. F. Fritzsche Laktantius bearbeitet. Eine methodische und umfassende Ausnutzung des handschriftlichen Materials unternahm erst S. Brandt: L. C. F Lactanti opera omnia. Accedunt carmina eius quae feruntur et L. Caecilii qui inscriptus est de mortibus persecutorum liber. Recensuerunt S. Brandt et G. Laubmann. Pars I: Div. Instit. et Epit. div. instit. Rec. Brandt, Vindob. 1890 (Corpus script. eccles. lat. XIX). Partis II fasc. 1: Libri de opificio Dei et de ira Dei. Carmina. Fragmenta. Vetera de Lactantio testimonia. Ed. Brandt; fasc. 2: L. Caecilii qui inscriptus est de mortibus persecutorum liber. Rec. Brandt et Laubmann, 1893—1897 (Corpus XXVII 1—2).

Über Laktantius im allgemeinen handelten Ch. Leullier, Études sur Lactance, apologiste de la religion chrétienne (Thèse). 8° Caen 1846. J. J. Kotzé, Specimen historico-theologicum de Lactantio (Diss. inaug.). 8° Traiecti ad Rh. 1861. P. Bertold, Prolegomena zu Laktantius (Progr.). 4°. Metten 1861. Ebert, Allg. Gesch. der Lit. des Mittelalters im Abendlande I², Leipzig 1889, 72—88 97—101. Freppel, Commodien, Arnobe, Lactance et autres fragments inédits, Paris 1893, 94—148. Schanz, Gesch. der röm. Lit., Tl III, München 1896, 363—389. R. Pichon, Lactance. 8° Paris 1901.

Weitere Literaturangaben bei Engelmann, Bibl. script. class.[8] II 361—363; Chevalier, Bio-Bibliogr. 1338—1339 2702; Richardson, Bibliogr. Synopsis 79—81; Ehrhard, Die altchristl. Lit. u. ihre Erforschung von 1884—1900 I 487—499.

2. Die Schrift De opificio Dei. — Die älteste der erhaltenen Prosaschriften des Laktantius ist die Abhandlung De opificio Dei, laut dem Eingange und dem Schlusse (c. 1, 1 7; 20, 1) während der Diokletianischen Verfolgung, etwa 304, geschrieben und an einen früheren Schüler, einen reichen christlichen Beamten namens Demetrianus, gerichtet. Diese Abhandlung schlägt bereits jene apologetische Richtung ein, in welcher sich die gesamte schriftstellerische Wirksamkeit des Verfassers bewegen sollte; ja sie ist wohl geradezu aus den Vorarbeiten zu einem größeren apologetischen Werke, den Divinae Institutiones, herausgewachsen. Wenigstens sind diese Institutiones bereits in Aussicht genommen und werden wiederholt angekündigt (c. 6, 15; 15, 6; 20). Der menschliche Organismus, das ist der Grundgedanke der Abhandlung, bekundet im ganzen wie im einzelnen eine solche Zweckmäßigkeit und Schönheit, daß er als eine „Schöpfung Gottes", ein Werk der Vorsehung anerkannt werden muß. Die Einleitung zieht eine Parallele zwischen dem Organismus der Tiere und demjenigen des Menschen: dem anscheinend dürftiger ausgestatteten Menschen hat Gott in der Vernunft oder „ratio" eine alle physische Kraft der Tiere bei weitem aufwiegende Überlegenheit zugeteilt (c. 2—4). Im ersten Teile wird der menschliche Leib anatomisch und physiologisch beschrieben und seine ganze Konstitution von teleologischen Gesichtspunkten aus beleuchtet (c. 5—13). Nach einigen Zwischenbemerkungen wendet der Verfasser sich psychologischen Fragen zu (c. 16—19), in deren Beantwortung er sich allerdings die größte Behutsamkeit auferlegt. Immerhin zeigt er größere Klarheit und Sicherheit als Arnobius. Darüber kann für ihn kein Zweifel sein, daß die Seele unsterblich ist und von Gott geschaffen wird, weil von sterblichen Wesen immer nur Sterbliches gezeugt werden kann (c. 19). Die ganze Ausführung ist in das Gewand eines philosophischen Essays gekleidet. Sie könnte auch einem Stoiker angehören, welcher das Bedürfnis gefühlt, gegen die die Vorsehung leugnenden Epikureer zu polemisieren. Laktantius gibt sogar die Erklärung ab, er habe nichts anderes angestrebt als eine Erweiterung und Vertiefung der kurzen Bemerkungen Ciceros im vierten Buche der Republik (c. 1, 12). Außer Cicero werden noch manche andere klassische Autoren, am häufigsten der Sprach- und Altertumsforscher Varro, als Gewährsmänner namhaft gemacht. Brandt glaubte nachweisen zu können, daß Laktantius fast ausschließlich fremdes Eigentum verarbeitet, insbesondere dem ersten Teile der Abhandlung (c. 5—13) eine verloren gegangene Hermetische Schrift zu Grunde gelegt habe.

Eine deutsche Übersetzung der Abhandlung, nach der Textrezension Brandts, gab A. Knappitsch, Gottes Schöpfung von L. C. F. Laktantius, aus dem Lateinischen übertragen und mit sachlichen und sprachlichen Bemerkungen versehen. 8° Graz 1898. Eine Analyse des Inhaltes bei Har-

nack, Medizinisches aus der ältesten Kirchengeschichte, Leipzig 1892 (Texte und Untersuchungen usw. VIII 4), 88—92. Über die Vorlagen s. S. Brandt, Über die Quellen von Laktanz' Schrift De opificio dei: Wiener Studien. Zeitschr. f. klass. Philol. XIII (1891) 255—292. Vgl. die Ausgabe Brandts II 1 (1893), 1—64, welche außer einem reichen textkritischen Apparate ein fortlaufendes Verzeichnis der „auctores" und der „expilatores et testes" bietet. — De opificio Dei c. 19, 8 weisen jüngere Handschriften und die meisten Ausgaben, auch schon die editio princeps vom Jahre 1465, einen sog. dualistischen Zusatz auf. In dem Texte der Divinae Institutiones kommen zwei solcher Zusätze vor. Vgl. darüber Abs. 3.

3. Die Divinae Institutiones. — Das bedeutendste Werk des Laktantius sind die in der Schrift De opificio Dei bereits in Aussicht gestellten sieben Bücher Religiöser Unterweisungen, Divinarum Institutionum libri VII, eine Apologie und ein Lehrbuch zugleich. Bald nach Ausbruch der Diokletianischen Verfolgung wurden mehrere Pamphlete gegen die christliche Religion veröffentlicht, das eine von einem Philosophen unbekannten Namens, zwei andere von einem Angehörigen des Richterstandes, welcher zugleich ein Hauptanstifter der Verfolgung gewesen war (Div. Inst. V, 2—4), ohne Zweifel Hierokles, der Statthalter und Präses in Bithynien (De mort. persec. c. 16, 4), gegen welchen der Kirchenhistoriker Eusebius in die Schranken trat. Diese Schriften waren es, welche in Laktantius den Plan wachriefen, nicht sowohl jene oberflächlichen Pamphletisten als vielmehr die Gegner des Christentums überhaupt zum Schweigen zu bringen, alle insgesamt „mit einem Schlage zu Boden zu strecken" (Div. Inst. V, 4, 1). Er wollte indessen zugleich von der Negation zur Position fortschreiten, nicht bloß den Irrtum widerlegen, sondern auch die Wahrheit lehren, und zwar in einer der Hoheit des Gegenstandes angemessenen und dem Geschmacke der gebildeten Heidenwelt zusagenden Weise. Wenigstens der wesentliche Kern der ganzen christlichen Lehre, „doctrinae totius substantia" (V, 4, 3), sollte in seinem Werke zur Darstellung kommen. Daher der Titel des Ganzen, Divinae Institutiones, den umlaufenden Lehrbüchern der Rechtswissenschaft, „Institutiones civilis iuris" (I, 1, 12), entlehnt.

Ein ähnlicher Plan beseelte einst Klemens von Alexandrien. Seine große Trilogie verfolgte den Zweck, den Leser den Banden des Heidentums zu entreißen, zu einem christlichen Leben zu erziehen und in die göttliche Offenbarungswahrheit einzuführen. Merkwürdiger ist, daß der Alexandriner und der Afrikaner auch in der Ausführung ihrer Absichten sich nahe begegnen und namentlich darin zusammentreffen, daß sie bei der Darlegung der christlichen Wahrheit den ethischen Gesichtspunkt vorwalten lassen, das Hauptgewicht auf die Sittenlehre legen. Gleichwohl aber macht sich doch auch wieder ein charakteristischer Unterschied bemerkbar, der Unterschied zwischen morgenländischem Idealismus und abendländischem Realismus. Die letzte

und höchste Stufe, zu welcher Klemens seinen Zögling emporführen möchte, kann natürlich nur die wahre Gnosis sein, während Laktantius erklärt: „Iustitia aut ipsa est summa virtus aut fons est ipse virtutis" (V, 5, 1).

Laktantius hat den Alexandriner nicht gekannt. An der interessanten und früher schon oft zitierten Stelle, wo er über seine Vorgänger Bericht erstattet (V, 1), werden ausschließlich lateinische Namen genannt: Minucius Felix, Tertullian und Cyprian. Daß Arnobius fehlt, ist auffallend und wohl nur daraus erklärlich, daß das Werk des Lehrers dem Schüler noch nicht zu Gesicht gekommen war [1]. Alle jene Lateiner aber waren bei der Aufgabe des Apologeten stehen geblieben. Als Systematiker hatte Laktantius in der lateinischen Kirche keinen Vorgänger. Er ist im Abendlande der erste gewesen, welcher es versuchte, die christliche Weltanschauung zu einem abgerundeten Ganzen zusammenzufassen.

Der Gedankengang des umfangreichen Werkes ist in Kürze folgender. Die zwei ersten der sieben Bücher, „De falsa religione" und „De origine erroris" überschrieben, bekämpfen den polytheistischen Volksglauben und begründen den christlichen Monotheismus. Schon der Begriff Gottes als der höchsten Vollkommenheit fordere die Einheit Gottes. Andere Götter unter einem höchsten Gotte anzunehmen, sei ein Widerspruch: „non enim potest hoc idem esse quod servit et quod dominatur" (I, 3, 22), eine entschiedene Absage an die Theologie des Arnobius. Den „Ursprung des Wahns", nämlich des Polytheismus, glaubt Laktantius mit aller Sicherheit bloßlegen zu können. Die Dämonen, die Gehilfen und Trabanten des Teufels, haben, um den Kult des wahren Gottes zu unterdrücken, die Menschen verleitet, längst verstorbenen Menschen, insbesondere Königen und Wohltätern der Menschheit, göttliche Ehren zu erzeigen. Das dritte Buch, „De falsa sapientia", wendet sich gegen die heidnische Philosophie, die zweite Quelle allen Irrtums neben der falschen Religion. Diese Philosophie habe sich unfähig erwiesen, den Durst des Menschen nach Erkenntnis und nach Seligkeit zu stillen; gerade in den höchsten und wichtigsten Fragen pflegten die verschiedenen Systeme sich schroff zu widersprechen und sich gegenseitig aufzuheben. Ruhe für Geist und Herz könne nur aus göttlicher Offenbarung quillen. Damit ist der Übergang zum zweiten Teile des ganzen Werkes gewonnen. „De

---

[1] Andernfalls müßte man das Schweigen des Schülers als absichtliches Ignorieren deuten. Allein es läßt sich nicht nachweisen, daß Laktantius das Werk des Arnobius schon gekannt hat, wiewohl Brandt auch Arnobius in seinen Index auctorum aufgenommen hat und sowohl in der Schrift De opificio Dei wie in den drei ersten Büchern der Institutionen Spuren einer Benutzung der Bücher Adversus nationes wahrnehmen will (s. die Ausgabe Brandts II 2, 245). Soviel ich sehe, kann keine der von Brandt angeführten Stellen als beweisend gelten.

vera sapientia et religione" betitelt sich das vierte Buch, weil wahre Weisheit und wahre Religion unzertrennlich miteinander verbunden seien. Die Weisheit bestehe nämlich in der Erkenntnis und Verehrung Gottes, und sie sei den Menschen vermittelt worden durch Christus den Sohn Gottes. Da das Ende der Welt herannahte (appropinquante saeculi termino), sei Christus auf die Erde herabgestiegen, um Gott einen Tempel zu erbauen und die Menschen in der Gerechtigkeit zu unterweisen (IV, 10, 1). Als der Sohn Gottes werde er beglaubigt durch die Stimmen der Propheten, des Hermes Trismegistus und der Sibylle. Das fünfte Buch, „De iustitia", ist der Gerechtigkeit gewidmet, zu welcher Christus die Menschen zurückführen sollte. In den goldenen Tagen Saturns, von welchen die Dichter singen, hatte diese Gerechtigkeit schon einmal auf Erden geweilt, war dann aber, nachdem der Götzendienst überhandgenommen, in den Himmel geflohen. Ihre Quelle (caput eius et origo) ist die Frömmigkeit (pietas), welche in der Kenntnis Gottes gründet, ihr eigentliches Wesen (vis omnis ac ratio) ist die Billigkeit (aequitas), welche auf Anerkennung der wesentlichen Gleichheit aller Menschen als Kinder Gottes beruht (V, 14). Die Übung dieser Gerechtigkeit, fährt das sechste Buch, „De vero cultu", fort, ist zugleich die wahre Gottesverehrung. Die beiden Hauptforderungen der Gerechtigkeit werden noch einmal des näheren entwickelt. Die erste ist die Religiosität oder Hingabe an Gott, die zweite die Humanität oder Liebe zu den Mitmenschen (primum iustitiae officium est coniungi cum Deo, secundum cum homine; sed illud primum religio dicitur, hoc secundum misericordia vel humanitas nominatur, VI, 10, 2). Das siebte Buch endlich, „De vita beata", krönt den Bau durch Vorführung des Lohnes der wahren Gottesverehrung. Es wird eine einläßliche Schilderung der letzten Dinge gegeben und dabei die Lehre von einem tausendjährigen Reiche Christi auf Erden vertreten. Mit der Umgestaltung der Gerechten in Engel und der Überantwortung der Ungerechten an ewige Pein erreiche der Weltlauf seinen endgültigen Abschluß.

Den Glanzpunkt des Werkes bilden die Bücher V—VI, über die Gerechtigkeit und die wahre Gottesverehrung, welche inhaltlich auf das engste zusammengehören und eben ihres Gegenstandes wegen den Verfasser in besonderem Maße angezogen und gefesselt haben müssen. In der Wahl des Ausdruckes übrigens, in Wortstellung und Periodenbau gibt sich allenthalben große Sorgfalt, ja Berechnung zu erkennen. Um so mehr aber mangelt es vielfach an Tiefe der Auffassung, an Gründlichkeit der Beweisführung und vor allem an theologischer Durchbildung. Bibelzitate kommen fast nur dort vor, wo von der Beglaubigung des Sohnes Gottes durch die Stimmen der Propheten gehandelt wird (IV, 6—30), und diese Zitate sind ihrer überwiegenden Mehrzahl nach nicht der Heiligen Schrift selbst entnommen, sondern

Cyprians Büchern Ad Quirinum (Testimoniorum libri adversus Iudaeos)[1]. Dagegen ist das gesamte Werk in reichlichster Weise mit Stellen aus klassischen Autoren durchflochten, insbesondere aus Cicero und Virgil, aus sibyllinischen und hermetischen Schriften. Wieviel Laktantius seinen vorhin genannten Vorgängern verdankt, ist noch nicht näher untersucht worden. Am liebsten wird er sich an Minucius Felix angelehnt haben, dem er seiner ganzen Geistesrichtung nach am meisten verwandt ist.

Wie schon gesagt, sind die Institutionen auf die Schrift De opificio Dei gefolgt, und zwar in kurzem Zwischenraume. In der kleineren Schrift wurden die Institutionen bereits angekündigt (s. Abs. 2), und im zweiten Buche der Institutionen, wo die Rede auf den menschlichen Organismus kommt, wird auf die kleinere Schrift mit den Worten verwiesen: „nuper proprium de ea re librum ad Demetrianum auditorem meum scripsi" (II, 10, 15). Nach anderweitigen Andeutungen sind die Institutionen zur Zeit einer blutigen Christenverfolgung geschrieben worden, und diese Verfolgung kann nicht, wie man früher vielfach glaubte, diejenige unter Licinius, sondern nur diejenige unter Diokletian und Galerius sein[2] Auch die Niederschrift des sechsten Buches fiel sonder Zweifel vor das Erscheinen des Toleranzediktes des Galerius vom Jahre 311 (vgl. VI, 17, 6: spectatae sunt enim semper spectanturque adhuc per orbem poenae cultorum Dei). Man wird annehmen dürfen, Laktantius habe das große Werk um 305 in Angriff genommen und um 310 zum Abschluß gebracht. Brandt setzte den Abschluß in das Jahr 307 oder 308, bei einer späteren Gelegenheit in das Jahr 308 oder 309, und zwar verlegte er denselben nach Gallien, wohin Laktantius kurz vorher von Nikomedien aus übergesiedelt sei. Lobmüller vertrat die Ansicht, das Werk sei erst zu Anfang des Jahres 310 vollendet worden, und zwar nicht in Gallien, sondern in Kleinasien. Das Datum der Übersiedlung des Verfassers nach Gallien entzieht sich, wie bereits hervorgehoben (Abs. 1), einer näheren Bestimmung, und es fehlt auch das Recht zu der Voraussetzung, bis zum Antritt der Reise nach Trier habe Laktantius fort und fort zu Nikomedien geweilt und nicht vielmehr inzwischen, vielleicht sogar für längere Zeit, an einem andern uns nicht mehr bekannten Orte sich aufgehalten. Das fünfte Buch der Institutionen ist jedenfalls außerhalb Bithyniens geschrieben worden (vgl. V, 2, 2: ego cum in Bithynia oratorias litteras accitus docerem; V, 11, 15: vidi ego in Bithynia). Im übrigen läßt der Text des Werkes keine sichern Schlüsse auf den Ort der Abfassung zu.

---

[1] Vgl. Brandt in seiner Ausgabe I Proleg. XCIX.

[2] Vgl. Brandt, Über die Entstehungsverhältnisse der Prosaschriften des Laktantius 12—14.

Noch ein Wort über die Integrität des überlieferten Textes. Eine verhältnismäßig kleine Gruppe von Handschriften weist den übrigen Textzeugen gegenüber mehrere Zusätze auf, und zwar Zusätze zwiefacher Art. Die einen sind die sog. Kaiseranreden, Anreden an Kaiser Konstantin, teils längere Apostrophen panegyrischen Charakters (I, 1, 12; VII, 27, 2), teils bloße Namensnennungen (II, 1, 2; III, 1, 1; IV, 1, 1; V, 1, 1; VI, 3, 1). Die andern sind die sog. dualistischen Zusätze, welche, anknüpfend an einen gewissen der Lehranschauung des Laktantius eigentümlichen gemäßigten Dualismus (vgl. Abs. 8), geradezu für die Lehre eintreten, Gott selbst habe das Böse gewollt und geschaffen (II, 8, 6, vgl. auch II, 8, 3—5; und VII, 5, 27; ein dritter dualistischer Zusatz findet sich in der Schrift De opificio Dei c. 19, 8). Diese dualistischen Zusätze dürfen auf Grund der Untersuchungen Brandts unbedenklich als spätere Einschiebsel von fremder Hand bezeichnet werden. Ihre handschriftliche Beglaubigung ist unzureichend; ihr Zusammenhang mit dem anerkannt echten Texte ist sehr locker; ihr Lehrgehalt ist mit den Aufstellungen des Textes schwer oder gar nicht vereinbar. Den Interpolator sucht Brandt in einem Trierer Rhetor des 4. Jahrhunderts. Weniger leicht ist die Frage nach der Echtheit der Kaiseranreden zu beantworten, wenngleich auch diese schon dadurch verdächtigt werden, daß ihre handschriftliche Bezeugung sich im wesentlichen mit derjenigen der dualistischen Zusätze deckt. Brandt will denn auch die Kaiseranreden derselben Feder zuweisen, welcher die dualistischen Zusätze entstammen. Indessen ist dieser Vorschlag auf Widerspruch gestoßen und hat namentlich Belser die auch früher schon laut gewordene Annahme verfochten, Laktantius selbst habe bei einer zweiten Ausgabe der Institutionen die Kaiseranreden eingefügt, weil er nunmehr sein Werk Kaiser Konstantin gewidmet habe. Wenn nur die Hypothese einer zweiten Ausgabe sich auf feste Füße stellen ließe! Sie hängt einzig und allein an dem Faden der Kaiseranreden.

Zu dem Texte der Institutionen im ersten Bande der Ausgabe Brandts (1890) vgl. die Addenda et corrigenda am Schlusse des zweiten Bandes, II 2 (1897), xxx ff. Hier hat Brandt auch zu einigen von anderer Seite vorgeschlagenen Emendationen Stellung genommen.

Die vier Abhandlungen Brandts „Über die dualistischen Zusätze und die Kaiseranreden bei Laktantius. Nebst einer Untersuchung über das Leben des Laktantius und die Entstehungsverhältnisse seiner Prosaschriften“ wurden schon Abs. 1 genannt. Die zwei ersten Abhandlungen beschäftigen sich mit den dualistischen Zusätzen und den Kaiseranreden. J. Belser ist gelegentlich der Verteidigung der Echtheit des Buches De mortibus persecutorum, Theol. Quartalschr. LXXX (1898) 548—588, Brandt gegenüber für die Echtheit der Kaiseranreden eingetreten. Für die Echtheit der dualistischen Zusätze hatte besonders J. G. Th. Muller, Quaestiones Lactantianae (Diss. inaug.). 8° Gottingae 1875, eine Lanze eingelegt.

In der vierten jener Abhandlungen, 16 ff, setzte Brandt den Abschluß der Institutionen in das Jahr 307 oder 308. Später hat er sich, anläßlich der Bekämpfung der Echtheit des Buches De mortibus persecutorum, Neue Jahrbücher f. Philol. und Pädag. CXLVII (1893) 131 204, für das Jahr 308 oder 309 entschieden. Anders Lobmüller, Die Entstehungszeit der Institutionen des Laktanz: Der Katholik 1898, II 1—23.

Bibelzitate kommen in den Institutionen, wie bemerkt, fast nur in einem eng umschriebenen Abschnitte, IV, 6—30, vor. Die andern Schriften des Laktantius enthalten gar keine Bibelzitate, mit Ausnahme der die Institutionen rekapitulierenden Epitome div. inst. (Abs. 4). S. über die Bibelzitate H. Rönsch, Beiträge zur patristischen Bezeugung der biblischen Textgestalt und Latinität. II. Aus Laktantius: Zeitschr. f. die histor. Theol. XLI (1871) 531—629. Vgl. Brandt in seiner Ausgabe I (1890) Proleg. xcvii ff; II 2 (1897), 241 ff.

4. Die Epitome divinarum institutionum und die Schrift De ira Dei. — Auf Bitten eines gewissen Pentadius, welcher eingangs „Pentadi frater“ angeredet wird, fertigte Laktantius einen Auszug aus seinem Hauptwerke an, die Epitome divinarum institutionum, nicht sowohl ein bloßes Exzerpt, als vielmehr eine kurzgefaßte Neubearbeitung. Neben Auslassungen und Umstellungen begegnen auch Erweiterungen und Abänderungen, „so daß man in gewissem Sinne das zwar kleinere Werk als eine zweite verbesserte Ausgabe des größeren bezeichnen kann“ (Brandt). Im Unterschiede von dem größeren Werke macht das kleinere nicht selten den Eindruck einer etwas eilfertigen Flüchtigkeit und einer geringeren stilistischen Sorgfalt. Aber die hin und wieder aufgetauchten Bedenken gegen die Echtheit des kleineren Werkes konnte Brandt mit leichter Mühe als völlig unbegründet abweisen. Zwischen den beiden Schriften liegt ein Intervall von wenigstens mehreren Jahren, weil zur Zeit der Abfassung der kleineren die größere schon längst, „iam pridem“ (c. 1, 1), vollendet war, so daß also, wenn die Institutionen um 310 veröffentlicht worden sind, der Auszug nicht vor 315 an das Licht getreten sein wird. Seinem vollen Umfange nach hat sich der Auszug auffälligerweise nur in einer Turiner Handschrift des 7 Jahrhunderts erhalten. Alle andern Handschriften, auch schon die wichtige Bologneser Handschrift aus dem 6. oder 7 Jahrhundert, geben nur den Schluß der Schrift (c. 51, 1—68, 5), und bereits Hieronymus (De vir. ill. c. 80) kannte nur eine am Anfang verstümmelte Epitome, „librum *ἀκέφαλον*“, wie er sagt, sehr wahrscheinlich eben jenen Schluß.

Die erste Ausgabe des vollständigen Textes der Epitome nach der Turiner Handschrift lieferte Chr. M. Pfaff, 8° Paris 1712; eine weitere Separatausgabe J. Davisius, 8° Cambridge 1718. Eine deutsche Übersetzung von P. H. Jansen steht in der Bibliothek der Kirchenväter, Kempten 1875. Vgl. Brandt, Über die Entstehungsverhältnisse der Prosaschriften des Laktantius 2—10: „Über die Echtheit der Epitome der Institutionen.“ J. Belser in der Theol. Quartalschrift LXXIV (1892) 256—271: „Echtheit und Entstehungszeit der Epitome.“

In dem apologetischen Teile der Institutionen versprach Laktantius in einer eigenen Schrift die gänzliche Unhaltbarkeit der Meinung darzutun, daß Gott nicht zürne, weil er überhaupt keine Affekte habe (II, 17, 5). Wohl schon bald nach Fertigstellung des Werkes, noch bevor er Hand an den Auszug legte, hat er dieses Versprechen eingelöst durch Ausarbeitung des einem gewissen Donatus gewidmeten Traktates De ira Dei. Außer den Epikureern, welche Gott als gänzlich apathisch oder affektlos aufgefaßt wissen wollten, versucht er auch die Stoiker zu widerlegen, welche Gott nur Güte (gratia) beilegten. Da die Religion wesentlich Gottesfurcht sei, so müsse Gott zürnen, weil sonst der Furcht vor Gott und damit der Religion der Boden entzogen werde. Auch sei der Zorn Gottes nur die notwendige Kehrseite der Güte Gottes, insofern die Güte gegen den Frommen den Zorn gegen den Gottlosen bereits in sich schließe. Zur Bekräftigung der philosophischen Argumentation wird zum Schlusse die Autorität der sibyllinischen Bücher angerufen. Mehrere Male wird der Leser auf die Institutionen verwiesen (c. 2, 4 6; 11, 2). Der Gelehrsamkeit des Verfassers und der Schönheit seiner Sprache kann man mit Hieronymus (Comm. in Eph ad 4, 26; De vir. ill. c. 80) alle Anerkennung zollen. Was der Traktat vermissen läßt, ist wieder ein tieferes Eindringen in das gestellte Problem, insbesondere eine schärfere Begriffsbestimmung des Zornes Gottes.

Der Traktat ward ins Deutsche übersetzt von R. Storf, Kempten 1875 (Bibl. der Kirchenväter).

5. Das Buch De mortibus persecutorum. — De mortibus persecutorum, über die Todesart der Verfolger, betitelt sich ein vielbesprochenes Buch, welches über das schreckliche Ende der Christenverfolger Bericht erstatten will, um zu zeigen, wie der Gott der Christen in der Vernichtung der Feinde seines Namens seine Macht und Größe bekundete (c. 1, 7). Nachdem einleitungsweise kurz von Nero, Domitian, Decius, Valerian und Aurelian die Rede gewesen (c. 2—6), wendet der Verfasser sich der Geschichte seiner Zeit, der Jahre 303—313, zu und handelt ausführlich über Diokletian und Maximian, Galerius, Severus und Maximinus, ihre Maßnahmen gegen die Christen und ihren Untergang. Die Erzählung reicht bis zum Siege des Licinius über Maximinus (313), bzw. bis zur Ausrottung der Familien des Galerius, Severus und Maximinus durch Licinius.

Das Buch sprüht Feuer und Leben. Es ist gerichtet an einen gewissen Donatus, welcher selbst in der Verfolgung glänzende Proben christlicher Glaubenstreue abgelegt hat (c. 16 35). Und es ist geschrieben von einem Augenzeugen, welcher wenigstens in den Jahren 311 und 313 selbst zu Nikomedien, der neuen Metropole des Reiches, geweilt hat (c. 35 48; vgl. c. 1). Der Zorn des Verfassers gegen die Christenverfolger lodert wiederholt zu hellen Flammen auf; er

gefällt sich auch in grellen Farben und malt mit Vorliebe grauenvolle Einzelheiten; seine ganze Darstellung ist durchweht und getragen von dem frischen Eindruck der Ereignisse, und es drängt sich unabweisbar die Vermutung auf, daß die Berichterstattung den Ereignissen mehr oder weniger auf dem Fuße gefolgt ist. Jedenfalls ist die Schrift vor dem Ausbruch der Licinianischen Verfolgung (315?) verfaßt, weil Licinius und Konstantin als Schirmer und Schützer der christlichen Religion gefeiert werden (c. 1 52). Wahrscheinlich aber ist die Abfassung noch in das Jahr 314 zu setzen, und als mutmaßlichen Abfassungsort bietet sich zunächst Nikomedien an.

Insofern der Verfasser in einer bestimmten und klar ausgesprochenen Tendenz schreibt, mag er nicht sowohl Historiker als vielmehr Publizist genannt werden. Indessen hat er sich darauf beschränkt, den Tatsachen eine Deutung zu geben, wie sie durch seine christliche Überzeugung geradezu gefordert war. Der geschichtlichen Wahrheit ist er, soweit anders eine Kontrolle möglich ist, durchaus treu geblieben; bewußte Entstellungen sind ihm wohl schon vorgeworfen, aber niemals nachgewiesen worden; als Quelle für die Geschichte der sog. Diokletianischen Verfolgung besitzt sein Buch einen ganz eigenartigen Wert.

Aber wer ist der Verfasser? Leider ist das Buch nur durch eine einzige Handschrift überliefert, welche dem 11. Jahrhundert angehört und zu Paris aufbewahrt wird. Der Titel lautet hier „Lucii Caecilii liber ad Donatum confessorem de mortibus persecutorum“ Wer ist Lucius Caecilius? Entweder ein sonst ganz unbekannter Schriftsteller oder Laktantius. Der erste Herausgeber des Buches, St. Baluze (1679), entschied sich für Laktantius, und wer möchte verkennen, daß diese Entscheidung sehr nahe lag! Laktantius führt, wie wir hörten (Abs. 1), in vielen Handschriften die Namen Lucius Cälius oder Lucius Cäcilius, und anderseits legt schon Hieronymus (De vir. ill. c. 80) Laktantius eine Schrift „De persecutione“ bei, unter welcher anerkanntermaßen nur das Buch De mortibus persecutorum verstanden sein kann. Damit scheint die Frage bereits gelöst zu sein. Es kommt aber noch ein Doppeltes hinzu: einmal ist des Laktantius Schrift De ira Dei, welche aus den Jahren 310—312 stammen mag, gleichfalls einem gewissen Donatus gewidmet (Abs. 4), und sodann besteht zwischen unserem Buche und den anerkannt echten Schriften des Laktantius überhaupt eine unverkennbare Verwandtschaft, eine weitgehende Übereinstimmung der Sprache und des Stiles, ein beachtenswertes Zusammentreffen in der Freude an Zitaten aus Virgil und den sibyllinischen Büchern usw. Die Ansicht des ersten Herausgebers fand denn auch den Beifall des gelehrten Publikums, und der Widerspruch des Mauriners N. le Nourry (1710) hatte nur wenig Erfolg. Die späteren Herausgeber des 18. Jahrhunderts hielten an der Autorschaft des Laktantius fest. Fritzsche (1844) und andere äußerten Bedenken

und gaben Ebert (1870) Anlaß, von neuem für die Ansprüche des Laktantius einzutreten. Im Anschluß an Ebert hat Kehrein (1877) die erwähnte schriftstellerische Verwandtschaft noch einläßlicher beleuchtet. Brandt hingegen gelangte zu dem Resultate, daß nicht Laktantius, sondern ein Kenner und Nachahmer oder auch ein Schüler des Laktantius der Verfasser sei, und die Gegenvorstellungen, welche Belser, Groscurth, Seeck und andere erhoben, haben Brandts Überzeugung nicht zu erschüttern vermocht. Der hochverdiente Herausgeber stützt sich vornehmlich auf eine zwiefache Reihe von Beobachtungen. Trotz aller äußeren Verwandtschaft stehe der fanatische Geist und der leidenschaftliche Ton des Buches De mort. persec. in unversöhnlichem Gegensatze zu der edlen Humanität und der echt christlichen Feindesliebe des Laktantius. Und in den Jahren 311—313, in welchen der Autor De mort. persec. sich in Bithynien befand, sei Laktantius bereits in Gallien gewesen. Dieses letztere Argument wäre durchschlagend, wenn es zuträfe. Allein ein ausreichender Beweis für das Alibi des Laktantius ist von Brandt nicht erbracht worden und kann überhaupt nicht erbracht werden. Der Aufenthalt des Laktantius zu Nikomedien während der bezeichneten Jahre ist mit den sonst feststehenden Daten seines Lebens sehr wohl in Einklang zu bringen (vgl. Abs. 1 und Abs. 3). Ein Widerspruch der beiderseitigen Denkweise und Gesinnung aber wird auch nicht behauptet werden dürfen. Es handelt sich vielmehr um eine Verschiedenheit der Stimmung und Gemütsverfassung, welche durch die Eingebungen des Augenblicks bzw. durch die Besonderheit des jedesmaligen Gegenstandes bedingt sein kann und deshalb die Identität des Autors nicht ausschließt. Ja, die dem Buche De mort. persec. zu Grunde liegende Idee kommt auch schon in den Institutionen (V, 23) zum Ausdruck, wo Laktantius ganz nach Weise der Propheten des Alten Bundes den Verfolgern der Diener des wahren Gottes die Rache des Himmels ankündigt.

Das Buch De mort. persec. ward zuerst herausgegeben von St. Baluzius, Miscellaneorum liber secundus, 8° Paris. 1679, 1—46; vgl. 345—463. Seitdem hat dasselbe in den Gesamtausgaben der Werke des Laktantius eine Stelle gefunden und manche Separatausgaben erlebt. Es findet sich auch bei Hurter, SS. Patr. opusc. sel. XXII, Oenip. 1873. Die neuesten Separatausgaben sind von Fr. Dübner, 8° Paris 1863, 2. éd. 1879; und von S. Brandt, 8° Wien 1897 Der Text der letzteren Ausgabe ist dem gleichzeitig erschienenen Schlußfaszikel der Wiener Gesamtausgabe entnommen; vgl. Abs. 1. Eine deutsche Übersetzung des Buches lieferte P H. Jansen, Kempten 1875 (Bibl. der Kirchenväter).

Ad. Ebert, Über den Verfasser des Buches De mort. persec.: Berichte über die Verhandlungen der k. sächs. Gesellsch. der Wiss. zu Leipzig XXII (1870) 115—138. V. Kehrein, Quis scripserit libellum qui est L. Caecilii de mort. persec. (Diss. inaug.). 8° Monasterii 1877. Brandt, Über die Entstehungsverhältnisse der Prosaschriften des Laktantius 22—98: „Über den Verfasser des Buches De mort. persec.“; 99—122: „Über das Verhältnis

der Mortes zu der Epitome der Institutionen und die Entstehungszeiten der beiden Schriften." J. Belser, Über den Verfasser des Buches de mort. persec.: Theol. Quartalschr. LXXIV (1892) 246—293 439—464. Ad. Groscurth, De auctore libri qui est L. Caecilii ad Donatum conf. de mort. persec. 8° Berol. 1892. Gegen Belser und Groscurth s. Brandt, Über den Verfasser des Buches De mort. persec.: Neue Jahrbücher f. Philol. und Pädag. CXLVII (1893) 121—138 203—223. Vgl. auch O. Seeck, Gesch. des Untergangs der antiken Welt I, Berlin 1895, 426—430 (Laktantius habe das Buch verfaßt, aber erst 320 oder 321, nicht in Bithynien, sondern in Gallien). Belser, Der Verfasser des Buches de mort. persec.: Theol. Quartalschrift LXXX (1898) 547—596. J. Kopp, Über den Verfasser des Buches De mort. persec. (Inaug.-Diss.). 8° München 1902.

J. Rothfuchs, Qua historiae fide Lactantius usus sit in libro de mort. persec. (Progr.). 4° Marburgi 1862. Fr. Görres, Zur Kritik des Eusebius und des Laktantius: Philologus XXXVI (Göttingen 1876—1877) 597—614. C. Wehner, In welchen Punkten zeigen sich bei Laktantius De mort. persec. die durch den lokalen Standort des Verfassers bedingten Vorzüge in den Berichten über die letzten drei Regierungsjahre Diokletians? (Progr.) 4° Saalfeld 1885. J. Belser, Grammatisch-kritische Erklärung von Laktantius De mort. persec. c. 34. Toleranzedikt des Galerius (Progr.). 4° Ellwangen 1889. A. Crivellucci, Ad Lact. Inst. IV, 27 et Pseudo-Lact. De mort. persec. 10: Studi Storici II (1893) 45—48. Ders., Il Falso-Lattanzio ed Eusebio nel racconto della guerra del 312 dipendono da Eumenio e da Nazario? ebd. 374—388. A. Mancini, Quaestiones Lactantianae: ebd. 444—464. Brandt, Adnotatiunculae Lactantianae: ebd. III (1894) 65—70 (gegen Mancini). Mancini, La storia ecclesiastica di Eusebio e il De mortibus persecutorum: ebd. V (1896) 555—571; VI (1897) 125—135.

6. Das Gedicht De ave Phoenice und andere Gedichte. — Wenngleich es durch das Zeugnis des hl. Hieronymus (De vir. ill. c. 80) sichergestellt ist, daß Laktantius sich auch in gebundener Rede versucht hat, so leidet es doch keinen Zweifel, daß die meisten der in den Ausgaben stehenden Gedichte als unecht abzuweisen sind. Das Gedicht De passione Domini taucht erst um 1500 in Druckwerken als Bestandteil einer kleinen Liedersammlung auf, während es handschriftlich nicht vorhanden ist. Es besteht aus 80 Hexametern, in welchen der Herr selbst kurz, aber anschaulich, sein Leiden und Sterben erzählt und unter Hinweis auf den ewigen Lohn zu seiner Nachfolge einladet. Nach den Untersuchungen Brandts kann dieses Gedicht weder Laktantius angehören noch überhaupt aus dem Altertum stammen, sondern erst in den Jahren 1495—1500 verfaßt sein, allem Anscheine nach von dem Anonymus, welcher die erste Ausgabe besorgte.

Das Gedicht De resurrectione oder De pascha wird in manchen jüngeren Handschriften Laktantius zugeschrieben, ist aber durch ältere Handschriften als ein Werk des Dichters Venantius Fortunatus im 6. Jahrhundert beglaubigt. Es hat auch von jeher in der Reihe der „carmina" Fortunats (III, 9) gestanden. In 55 Distichen wird das Wiedererwachen der Natur im Frühling besungen und in Parallele gebracht mit dem Feste der Auferstehung des Herrn.

Besser bezeugt ist das Gedicht De ave Phoenice, eine interessante Bearbeitung der bekannten Phönix-Sage des Altertums in 85 Distichen. Sie wird schon in Handschriften des 9. und 10. Jahrhunderts Laktantius zugeeignet und hat unter diesem Namen auch bereits Gregor von Tours vorgelegen (Greg. Tur., De cursu stellarum c. 12: de Phinice Lactantius refert)[1]. Der Phönix, erzählt der Dichter, ist Trabant (satelles) und Priester des Sonnengottes Phöbus in einem ewig grünenden Haine des fernsten Ostens, welchen weder der Phaëtonische Brand berührt hat noch die Deukalionische Flut. Nachdem er dort tausend Jahre lang dem Dienste seines Gottes gelebt, sucht der Vogel „diesen Erdkreis“ auf, „über welchem der Tod das Szepter schwingt“ (v. 64). In Phönizien baut er sich auf einer hohen Palme aus den kostbarsten Kräutern ein Nest, und dieses Nest ist zugleich sein Grab, denn er ist gekommen, um zu sterben. Sobald er „seine Seele empfohlen“ (animam commendat, v. 93), entzündet sich der Leichnam und aus der Asche entwickelt sich ein Wurm, der sich verpuppt, und aus der Puppe geht wie ein Schmetterling der Phönix hervor, voll neuer Lebenskraft. Er bringt den Rest der Asche oder der Gebeine nach Ägypten in die Sonnenstadt und kehrt dann wieder zurück in seine glückliche Heimat. Selig ist dieser Vogel zu preisen, welcher keines Bundes der Liebe pflegt. „Der Tod ist ihm die Liebe, nur im Tode seine Lust; um geboren werden zu können, begehrt er vorher zu sterben“ (v. 165 f). „Durch die Wohltat des Todes erlangt er ewiges Leben“ (aeternam vitam mortis adepta bono, v. 170).

Ältere Gelehrte haben die christliche Herkunft des Gedichtes und zugleich die Autorschaft des Laktantius bestritten; Brandt will Laktantius als Verfasser gelten lassen, aber nicht den Christen Laktantius, sondern den früheren Heiden. Es ist zuzugeben, daß der Dichter den heidnischen Göttermythen sich freundlich gegenüberstellt und an dem überlieferten mythologischen Gewande der Phönix-Sage keinen Anstoß nimmt. Es ist aber auch nicht zu verkennen, daß das Gedicht nicht bloß ein sehr ausgeprägtes religiöses Kolorit, sondern auch eine Fülle spezifisch christlicher Züge aufweist, in der Sache sowohl (vgl. namentlich die Verherrlichung der Jungfräulichkeit und die Kennzeichnung des Todes als des Durchganges zum Leben in den Schlußversen), wie im Ausdruck (das auffallende „animam commendat“, v. 93, erklärt sich wohl erst aus einer Anspielung auf das Wort des Herrn Lk 23, 46). Weitaus die meisten neueren Forscher, Ebert, Riese, Dechent, Manitius, Loebe, Knappitsch, haben sich für den christlichen Ursprung des Gedichtes und zugleich für die Abfassung durch Laktantius entschieden. Mehrere derselben wiesen auf

---

[1] S. die Ausgabe der Werke Gregors von Arndt und Krusch (Monum. Germ. hist. Script. rer. Meroving. I, Hannov. 1884—1885), pars 2, 861.

beachtenswerte Anklänge der Sprache an die Prosaschriften des Laktantius hin. Schon in der ältesten christlichen Literatur wird die Phönix-Sage gerne als Beweis für die Lehre von der Auferstehung des Menschen verwertet[1], und so wird ohne Zweifel auch in dem vorliegenden Gedicht der Wundervogel als Sinnbild und Unterpfand der Unsterblichkeit im Gefolge der Frömmigkeit aufzufassen sein. Möglich, daß Laktantius speziell an Christus, wahrscheinlicher jedoch, daß er an den Menschen überhaupt gedacht hat. Nachdem Gregor von Tours (a. a. O.) auf Grund unseres Gedichtes von der Geschichte des Phönix gehandelt, läßt er die Anwendung folgen: „Quod miraculum resurrectionem humanam valde figurat et ostendit, qualiter homo luteus redactus in pulvere, sit iterum de ipsis favillis tuba canente resuscitandus.“ Eben diese Idee dürfte dem Dichter selbst schon vorgeschwebt haben.

Das Gedicht De ave Phoenice ward zuerst gedruckt in der römischen Laktantius-Ausgabe vom Jahre 1468. Den besten Text bietet die Ausgabe Brandts II 1 (1893), 135—147; vgl. Proleg. xviii—xxii. Eben dieser Text nebst einer deutschen Übersetzung im Metrum des Originals bei A. Knappitsch, De L. Caeli Firmiani Lactanti „ave Phoenice“ (Progr.). 8° Graecii 1896. Vgl. Ebert, Allg. Gesch. der Lit. des Mittelalters im Abendl. I² (1889) 97—101. A. Riese, Über den Phönix des Laktantius: Rhein. Mus. f. Philol. N. F. XXXI (1876) 446—452. H. Dechent, Über die Echtheit des Phönix von Laktantius: ebd. XXXV (1880) 39—55. Manitius, Gesch. der christl.-lateinischen Poesie, Stuttgart 1891, 44—49. R. Loebe, In scriptorem carminis de Phoenice, quod L. Caelii Firmiani Lactantii esse creditur, observationes: Jahrbücher f. protest. Theol. XVIII (1892) 34—65 (mit reichen Literaturangaben). S. Brandt, Zum Phönix des Laktantius: Rhein. Mus. f. Philol. N. F. XLVII (1892) 390—403. Über zerstreute kleine Beiträge zur Kritik des Textes sowie auch zur Geschichte der Benutzung des Gedichtes s. C. Weyman in dem Jahresbericht über die Fortschritte der klass. Altertumswissenschaft LXXXIV (1895) 290—292; XCIII (1897) 197 f; CV (1900) 78.

Das Gedicht De resurrectione oder De pascha hat Brandt nicht in seine Ausgabe aufgenommen. Er begnügte sich II 1 Proleg. xxxiii—xxxviii damit, von einer späteren Überarbeitung des Textes, wie sie in einer Münchener Handschrift vom Jahre 1529 vorliegt, Mitteilung zu machen. Der ursprüngliche Text des Gedichtes in der Ausgabe der opera poetica Fortunats von Fr. Leo (Monum. Germ. hist. Auct. antiquiss. IV 1, Berol. 1881), 59—62. Vgl. etwa Manitius a. a. O. 450 f.

---

[1] Vgl. etwa Klemens von Rom (Ep. ad Cor. c. 25—26), Tertullian (De resurr. carnis c. 13), Kommodian (Carm. apolog. v. 139 f). Nach Harnack hätte Laktantius den Korintherbrief des hl. Klemens gelesen und benutzt, und zwar nicht im griechischen Original, sondern in der alten lateinischen Übersetzung; s. Harnack, Neue Studien zur jüngst entdeckten lateinischen Übersetzung des 1. Klemensbriefes, in den Sitzungsberichten der kgl. preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin 1894, 608 f. Damit würde ein neues Argument dafür gewonnen sein, daß Laktantius das Gedicht in seiner christlichen Lebensperiode verfaßt hat. Aber die Beweisführung Harnacks ist nicht überzeugend.

Das Gedicht De passione Domini steht bei Brandt II 1, 148—151; vgl. Proleg. XXII—XXXIII. Hier berichtet Brandt über die ältesten Ausgaben des Gedichtes und gibt wichtige Nachträge zu seiner früheren Abhandlung „Über das Laktanz zugeschriebene Gedicht De passione Domini“: Commentationes Woelfflinianae, 8° Lipsiae 1891, 77—84. Vgl. etwa noch Manitius, Gesch. der christl.-latein. Poesie 49 f.

Über eine Sammlung von Rätselgedichten, welche Laktantius beigelegt wurde, s. Abs. 7, a.

7 Verloren gegangene Schriften. Fragmente. — Die wiederholt geäußerte Absicht, ein Werk gegen alle Häresien auszuarbeiten (Div. Inst. IV, 30, 14; De ira Dei c. 2, 6), scheint Laktantius nicht mehr zur Ausführung gebracht zu haben. Auch die in Aussicht genommene Schrift gegen die Juden (Div. Inst. VII, 1, 26) ist wohl nie an die Öffentlichkeit getreten. Mehrere andere Schriften sind im Laufe der Jahrhunderte zu Grunde gegangen.

a) Das Symposium, welches Laktantius als junger Mann (adolescentulus) in Afrika schrieb, ist nur aus der Erwähnung bei Hieronymus (De vir. ill. c. 80) bekannt. Die Schrift stammte allem Anscheine nach aus der heidnischen Lebensperiode des Verfassers und behandelte vielleicht Fragen der Rhetorik oder Grammatik. Die Form eines Tischgesprächs zur Einkleidung wissenschaftlicher Erörterungen war längst beliebt geworden. Der Titel Symposium wird es übrigens gewesen sein, welcher schon früh Anlaß gab, die nach anderweitigen Zeugnissen von einem gewissen Symphosius verfaßten hundert Rätselgedichte, aus je drei Hexametern bestehend, Laktantius beizulegen. Heumann (1722) hat wirklich in dieser Rätselsammlung das Symposium des Laktantius wiederfinden wollen, und ihm verdankt die Sammlung ihre Aufnahme in manche Laktantius-Ausgabe. Der Irrtum ist indessen bald erkannt worden; nach dem Zusammenhange der Worte des hl. Hieronymus war das Symposium überhaupt nicht in Versen, sondern in Prosa geschrieben.

L. Caelii Firmiani Lactantii Symposium sive centum epigrammata tristicha aenigmatica, quae vero suo auctori post longissimi temporis decursum reddidit, repurgavit, illustravit Chr. A. Heumannus, 8° Hannoverae 1722. Eben diese Rätsel auch in Heumanns Laktantius-Ausgabe, Göttingen 1736; in Fritzsches Ausgabe II (1844) 298—308; bei Migne, PP. Lat. VII 289—308. In Brandts Ausgabe haben dieselben keine Aufnahme gefunden. Näheres über die Rätsel und ihren Verfasser bei Teuffel-Schwabe, Gesch. der Röm. Lit.[5] 1152 f. Über das Symposium des Laktantius vgl. Brandt in seiner Abhandlung „Über die Entstehungsverhältnisse der Prosaschriften des Laktantius“ 129—131, und in seiner Ausgabe II 1 (1893), Proleg. XXXVIII f LXXXII.

b) Im Anschluß an das Symposium nennt Hieronymus ein Hodoeporicum (*ὁδοιπορικόν*) Africa usque Nicomediam hexametris scriptum versibus (De vir. ill. c. 80). Weitere Nachrichten über diese Reisebeschreibung liegen nicht vor.

c) An dritter Stelle erwähnt Hieronymus (a. a. O.) ein Buch, welches Grammaticus betitelt, also wohl Gegenständen der Grammatik gewidmet war.

Dem Grammaticus könnte ein Zitat aus Laktantius bei Servius, Ad Virg. Aen. VII 543 entnommen sein. S. Brandt, Über die Entstehungsverhältnisse 127, und Brandts Ausgabe II 1, 158.

d) Ad Asclepiadem libri duo (Hier. a. a. O.). Das Thema ist unbekannt. Der Adressat pflegt identifiziert zu werden mit dem Asklepiades, dessen Laktantius in den Institutionen (VII, 4, 17) gedenkt: „Optime igitur Asclepiades noster de providentia summi Dei disserens in eo libro quem scripsit ad me" folgt ein Zitat. Dieser Asklepiades ist also auch Kirchenschriftsteller gewesen. Sein Buch an Laktantius ist jedoch ebenso wie die Bücher des letzteren an Asklepiades spurlos verschwunden. Der Umstand, daß Laktantius an der angeführten Stelle der Institutionen seiner Bücher an Asklepiades nicht gedenkt, wird gerne zu der freilich durchaus nicht zwingenden Folgerung benutzt, diese Bücher seien erst nach Erscheinen der Institutionen veröffentlicht worden.

e) Ad Probum epistolarum libri quattuor (Hier a. a. O.). Von diesen Briefen sind einige Bruchstücke erhalten. Hieronymus zitiert in seinem Kommentar zum Galaterbrief (lib. II. prooem.) eine Äußerung des Laktantius im dritten Bande an Probus (in tertio ad Probum volumine) über die Galater und deren Herkunft aus Gallien. Der Grammatiker Rufinus (Comm. in metra Terent.) hat aus den Briefen an Probus eine längere Stelle über das Metrum der Komödie (de metris comoediarum) aufbewahrt. Wahrscheinlich darf auch eine Bemerkung des Papstes Damasus über nicht näher bezeichnete Briefe des Laktantius auf die Briefe an Probus bezogen werden. Damasus konnte an diesen Briefen, welche Hieronymus ihm geliehen hatte, kein rechtes Gefallen finden. Einmal waren dieselben gar zu lang (plurimae epistolae eius usque ad mille spatia versuum tenduntur), und fürs andere handelten sie vornehmlich über Metrik, Geographie und Philosophie (de metris et regionum situ et philosophis) und begaben sich nur selten auf das Gebiet der christlichen Theologie (raro de nostro dogmate disputant, Dam. apud Hier., Ep. 35, 2). Jedenfalls läßt sich den Zitaten entnehmen, daß die Briefe an Probus nicht eigentliche Briefe, sondern wissenschaftliche Aufsätze in Form von Briefen waren.

Brandt, Über die Entstehungsverhältnisse 125 f; Brandts Ausgabe II 1, 155 f 158.

f) Ad Severum epistolarum libri duo (Hier. a. a. O.). Severus war ein Verwandter des spanischen Kirchenschriftstellers Aquilius Severus, gestorben unter Valentinian I., 364—375 (Hier. ebd. c. 111). Sonst ist über diese Briefe nichts bekannt.

g) Ad Demetrianum auditorem suum epistolarum libri duo (Hier., De vir. ill. c. 80). Seinem früheren Schüler Demetrianus hat Laktantius, wie vorhin bemerkt wurde, auch die Schrift De opificio Dei gewidmet (Abs. 2). In den Briefen an Demetrianus verbreitete er sich u. a. über den Heiligen Geist, und zwar in einer dogmatisch sehr anstößigen Weise (Hier., Comm. in Gal ad 4, 6; Ep. 84, ad Pamm. et Oc., c. 7).

Das Zitat bei Hier., Comm. in Gal ad 4, 6: „Firmianus in octavo ad Demetrianum epistolarum libro“, muß befremden, weil es nach Hier., De vir. ill. c. 80 nur zwei Bücher Briefe an Demetrianus gab. Vallarsi hat in seiner Ausgabe der Werke des hl. Hieronymus (ed. 2, Venet. 1766—1772, VII 450) octavo in altero ändern wollen. Brandt (Über die Entstehungsverhältnisse 123) möchte glauben, die genannten Briefbücher des Laktantius, vier an Probus, zwei an Severus und zwei an Demetrianus, seien zu einer großen Briefsammlung vereinigt gewesen und das zweite Buch an Demetrianus habe zugleich das achte Buch der ganzen Sammlung gebildet. Über des Laktantius Lehre betreffend den Heiligen Geist s. Abs. 8.

h) Durch eine Mailänder Handschrift des 8. oder 9. Jahrhunderts ist mit dem Randvermerk „Lactantius de motibus animi“ ein kleines Fragment überliefert, welches den Gedanken ausführt, die verschiedenen Affekte, Hoffnung und Furcht, Liebe und Haß usf., seien von Gott der menschlichen Natur eingepflanzt worden, mit der Bestimmung, dem Menschen zur Übung des Guten behilflich zu sein. Zweifeln früherer Herausgeber gegenüber hat Brandt die Echtheit des Fragmentes in Schutz genommen, weil weder Inhalt noch Form einen Verdacht gegen das Zeugnis der Handschrift begründen könne. Eines der Bücher an Asklepiades oder eines der acht Briefbücher möge die Heimat des Fragmentes sein.

Brandt, Über das in dem patristischen Exzerptencodex F. 60. Sup. der Ambrosiana enthaltene Fragment des Laktantius De motibus animi (Progr.). 4° Leipzig 1891. Vgl. Brandt, Über die Entstehungsverhältnisse 126 f und Brandts Ausgabe II 1, 157 f.

8. Charakteristik. — Laktantius ist der eleganteste Prosaiker seiner Zeit oder nach dem Worte des hl. Hieronymus „vir omnium suo tempore eloquentissimus“ (Hier., Chron. ad a. Abr. 2333). Er pflegt sozusagen con amore zu schreiben und sich in einer gewissen Fülle und Breite zu ergehen, wenngleich freilich das Wellenspiel seiner Seele auch seine Feder ergreift. Die etwas knappe und abgerissene Sprache des Buches De mort. persec. ist jedenfalls aus der Eigentümlichkeit des Themas bzw. aus der Lebhaftigkeit des Affektes zu erklären, während der gedrängte Stil der Epitome div. instit. durch die besondere Aufgabe des Exzerptes bedingt erscheint. Immer aber hat Laktantius auf einen klaren und abgerundeten, anschaulichen und womöglich blendenden Ausdruck großen

Fleiß verwendet. Er hatte sich, wie er selbst andeutet[1], Cicero zum Vorbild genommen, und dank einem angeborenen Sinne für Formschönheit ist er seinem Vorbild recht nahe gekommen. Schon bei Hieronymus heißt er „quasi quidam fluvius eloquentiae Tullianae" (Hier., Ep. 58, ad Paulinum, c. 10). Den Namen „christlicher Cicero" scheint zuerst Pico von Mirandula (gest. 1494) gebraucht zu haben[2], einer der vielen Humanisten, welche Laktantius eben der Schönheit seiner Schreibweise wegen eine schwärmerische Verehrung entgegenbrachten.

Der Inhalt kann sich mit der Form nicht messen. Gründlichkeit und Tiefe mangeln Laktantius vielleicht ebensosehr wie seinem heidnischen Vorbilde. Seine Schriften sind zum großen Teile Kompilationen. Er hat in hohem Grade die Fähigkeit besessen, Fremdes in sich aufzunehmen und, innerlich verarbeitet, in fließender und geschmackvoller Darstellung wiederzugeben, und er hat zugleich über eine Belesenheit verfügt, welche geeignet ist, Staunen zu erregen. In der Profanliteratur wenigstens, lateinischer wie griechischer Zunge, ist, abgesehen von Hieronymus und etwa noch Augustinus, kein Kirchenschriftsteller des Altertums so bewandert gewesen wie Laktantius. Manche klassische Autoren sind nur noch aus seinen Zitaten bekannt[3]. Mit den biblischen Büchern hingegen zeigt er sich sehr wenig vertraut. In den noch erhaltenen Schriften macht er einen verhältnismäßig ganz verschwindend geringen Gebrauch von denselben (hauptsächlich im vierten Buche der Institutionen, vgl. Abs. 3), und Hieronymus, welcher ihn besser kannte, als wir ihn noch kennen lernen können, zeiht ihn geradezu der „imperitia scripturarum" (Hier., Comm. in Gal ad 4, 6). Von den altkirchlichen Schriftstellern scheint er vornehmlich Minucius Felix, Tertullian, Cyprian und die Bücher des Bischofs Theophilus von Antiochien an Autolykus benutzt zu haben.

In einem Punkte tritt Laktantius in wohltuenden Gegensatz zu Cicero. Er bekundet eine liebenswürdige Bescheidenheit. Allerdings hat es gerade bei den Rhetoren als eine Forderung des guten Geschmacks gegolten, die Unzulänglichkeit der eigenen Kräfte möglichst nachdrücklich hervorzukehren. Aber in dem Schlußkapitel der Schrift De opificio Dei äußert Laktantius sich über seinen Plan einer umfassenden Apologie des Christentums und über den Zweck und die Aufgabe seiner schriftstellerischen Tätigkeit überhaupt in einer Weise, welche deutlich zeigen dürfte, daß er sich der Grenzen seines Könnens

---

[1] S. namentlich De opificio Dei c. 20, 5 und De ira Dei c. 22, 2. Vgl. aber auch die sonstigen überaus zahlreichen und überaus ehrenvollen Erwähnungen Ciceros, zusammengestellt in den Indices der Ausgabe Brandts II 2 (1897), 245 ff 355 ff.

[2] Siehe Brandt in seiner Ausgabe I (1890) Proleg. xi.

[3] Vgl. Brandt ebd. xciii ff.

wohl bewußt gewesen ist. Und in den Institutionen nimmt der Professor der Rhetorik keinen Anstand, zu erklären, daß es ihm an Begabung und Ausbildung für die praktische Beredsamkeit durchaus gefehlt habe (equidem tametsi operam dederim ut quantulamcumque dicendi assequerer facultatem propter studium docendi, tamen eloquens numquam fui, Inst. III, 13, 12).

H. Limberg, Quo iure Lactantius appellatur Cicero christianus? (Diss. inaug.) 8° Monasterii 1896. — S. Brandt, Laktantius und Lukretius: Neue Jahrbücher f. Philol. u. Pädag. CXLIII (1891) 225—259. C. Ferrini, Die juristischen Kenntnisse des Arnobius und des Laktantius: Zeitschr. der Savigny-Stiftung f. Rechtsgesch., Romanist. Abt., XV (1894) 343—352. A. Mancini, De Varrone Lactantii auctore: Studi Storici V (1896) 229 bis 239 297—316. — Brandt, De Lactantii apud Prudentium vestigiis (Progr.). 4° Lipsiae 1894.

Tief unter dem Schriftsteller Laktantius steht der Theologe. Man hat Laktantius nicht beleidigt, wenn man ihn einen „theologischen Belletristen" nannte. Das System christlicher Ethik, welches er in seinen Institutionen entwirft, erweist sich als eine ziemlich äußerliche Verbindung heidnisch-philosophischer und christlicher Elemente. Die letzte und höchste Erkenntnisquelle der Ethik, auch ihre Grundlage, ihr Ursprung und ihr Ziel wird nach spezifisch christlichen Voraussetzungen bestimmt. Als Forderungen der christlichen Ethik im einzelnen aber werden fast nur die von der Philosophie ermittelten Gesetze natürlicher Sittlichkeit geltend gemacht, und die Erlösungsgnade Christi, welche den natürlichen Menschen erst umschaffen und zum wahrhaft sittlichen Handeln befähigen muß, tritt nahezu ganz in den Hintergrund. Die sog. dualistischen Zusätze, nach welchen Gott direkt das Böse verursacht haben soll, dürfen laut früheren Bemerkungen nicht auf Rechnung des Verfassers der Institutionen gesetzt werden (Abs. 3). Aber auch nach Abzug dieser Zusätze bleibt ein gewisser Dualismus übrig, welcher der ganzen Darstellung der Lehre des Christentums ein eigentümliches Gepräge gibt. Bevor er diese Welt ins Dasein rief, lehrt Laktantius, hat Gott einen ihm ähnlichen und mit seinen Vollkommenheiten ausgestatteten Geist hervorgebracht (II, 8, 3), den Sohn Gottes (IV, 6, 1). Sodann aber schuf er einen andern Geist, welcher, gleichfalls ursprünglich gut, durch den Neid gegen den Sohn Gottes böse wurde, den Teufel (II, 8, 4—6). Er ist der Feind Gottes und die Quelle alles Bösen (VI, 6, 3), geradezu ein Gegengott (antitheus, II, 9, 13). Der Gegensatz zwischen diesen beiden Prinzipien (duo principia, VI, 6, 3) sollte auch in der Gestaltung und Einrichtung des Universums zum Ausdruck kommen. Der Himmel, an welchem Sonne, Mond und Sterne strahlen, ist Wohnstätte und Herrschaftsgebiet Gottes: die Erde, der Sitz der Finsternis, der Kälte und des Todes, ist der Bereich der Wirksamkeit des Teufels (II, 9, 2 ff). Derselbe Gegensatz durchzieht

die Natur des Menschen, den Mikrokosmos, welcher aus Seele und Leib, d. h. aus Himmel und Erde besteht, insofern die Seele aus dem Himmel von Gott stammt, der Leib aus Erdenlehm gebildet ist. Nach göttlicher Bestimmung sollen diese feindlichen Elemente im Menschen beständig miteinander kämpfen, und je nach dem Ausgange des Kampfes soll nach dem Tode ewiges Leben oder ewiges Verderben des Menschen warten (II, 12, 2 ff). Das Gute hat das Böse zur Voraussetzung. Kein Sieg ohne Feind, keine Bewährung ohne Prüfung. Tugend ohne Laster kann es ebensowenig geben wie Licht ohne Finsternis, Oben ohne Unten, Osten ohne Westen, Warmes ohne Kaltes, Weiches ohne Hartes (De ira Dei c. 15, 1—3). Der Ausgangspunkt dieser Spekulationen ist wohl in stoischen Grundanschauungen zu suchen.

Des Heiligen Geistes wird in den Institutionen zweimal im Vorübergehen gedacht (IV, 11, 1; 12, 1), wobei die Bedeutung des Ausdruckes „sanctus spiritus“ zweifelhaft bleibt. Hieronymus bezeugt, daß Laktantius insbesondere in den verloren gegangenen Briefen an Demetrianus eine dritte Person in der Gottheit oder die persönliche Verschiedenheit des Heiligen Geistes vom Vater und vom Sohne nicht anerkannt habe. „Lactantius in libris suis, et maxime in epistolis ad Demetrianum, Spiritus sancti omnino negat substantiam et errore Iudaico dicit eum vel ad Patrem referri vel Filium et sanctificationem utriusque personae sub eius nomine demonstrari“ (Hier., Ep. 84, ad Pamm. et Oc., c. 7; Comm. in Gal ad 4, 6).

Reich an Sonderbarkeiten ist der Bericht der Institutionen (VII, 14 ff) über die letzten Dinge. Nach Ablauf der sechs Jahrtausende der Weltdauer (es fehlen höchstens noch 200 Jahre, VII, 25, 5) nimmt das tausendjährige Reich Christi seinen Anfang, dem Ruhetage Gottes nach der Schöpfung entsprechend (VII, 14). Der Gottessohn kommt zum zweiten Male, umgeben von Engelscharen, auf die Erde herab, überwindet und fesselt den Antichrist und herrscht nun im Mittelpunkt der Erde (in medio terrae) mitsamt den Gerechten, welche „auferstehen und von Gott mit Körpern umkleidet“ und fürderhin nicht mehr sterben werden (VII, 23—24). Gegen Ende des siebten Jahrtausends wird der Teufel wieder in Freiheit gesetzt, und er bekriegt und belagert mit den Heidenvölkern die heilige Gottesstadt (VII, 26, 1). Nunmehr entbrennt der letzte Zorn Gottes (novissima ira Dei) gegen das Geschlecht der Gottlosen, welche ohne Ausnahme vertilgt werden. Nach Abschluß des siebten Jahrtausends wird die Welt erneuert, der Himmel zusammengerollt und die Erde umgewandelt, die Gerechten werden zu Engeln (in similitudinem angelorum) gestaltet. Zur selben Zeit erfolgt die zweite, allgemeine Auferstehung (secunda illa et publica omnium resurrectio), „in welcher die Ungerechten zu ewigen Qualen erweckt werden“ (VII, 26).

H. J. Alt, De dualismo Lactantiano (Diss. inaug.). 8° Vratislaviae 1839. Ch. Leuillier, De variis Lactantii Firmiani contra philosophiam aggressionibus. 8° Bellovaci 1846. Ch. Fr. Jacob, Lactance considéré comme apologiste (Thèse). 8° Strasbourg 1848. E. Overlach, Die Theologie des Laktantius (Progr.). 4° Schwerin 1858. M. E. Heinig, Die Ethik des Laktantius (Inaug.-Diss.). 8° Grimma 1887 Martens, Das dualistische System des Laktanz. Religions-philosophische Studie: Der Beweis des Glaubens N. F. IX (1888) 14—25 48—70 114—119 138—153 181—193 (Martens benutzt noch die dualistischen Zusätze als Quelle für die Lehre des Laktantius). Fr. Marbach, Die Psychologie des Firmianus Laktantius. Ein Beitrag zur Geschichte der Psychologie (Inaug.-Diss.). 8° Halle a. S. 1889 P G. Frotscher, Des Apologeten Laktantius Verhältnis zur griechischen Philosophie (Inaug.-Diss.). 8° Leipzig 1895. L. Atzberger, Gesch. der christl. Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit, Freiburg i. Br. 1896, 583—611: „Die Darlegung und Erklärung der geoffenbarten Eschatologie durch Laktantius.“ F W Bussel, The purpose of the world-process and the problem of the evil as explained in the Clementine and Lactantian writings in a system of subordinate dualism: Studia biblica et ecclesiastica IV, Oxford 1896, 133—188 (auf Laktantius entfallen die Seiten 177—187).

Zweites Kapitel.

Die Römer.

§ 81. Hippolytus.

(1. Die Überlieferung seiner Schriften. 2. Seine Lebensverhältnisse. 3. Die Philosophumena und andere antihäretische Schriften 4. Apologetische und dogmatische Schriften. 5. Exegetische Schriften zum Alten Testament. 6. Exegetische Schriften zum Neuen Testament. 7. Chronographisches und Kirchenrechtliches. 8. Homilien und Oden. 9. Zur Eigenart Hippolyts.

1. Die Überlieferung seiner Schriften. — Die römische Kirche ist viel ärmer an literarischen Größen gewesen als die afrikanische. Die einzige hochragende Gestalt ist hier Hippolytus, an Fruchtbarkeit Origenes vergleichbar, an Vielseitigkeit Origenes noch übertreffend. Über seinem reichen Nachlaß aber hat kein freundliches Geschick gewaltet. Kaum die eine oder andere Schrift ist unversehrt auf uns gekommen; manche weisen große Lücken auf oder sind durch spätere Hände arg entstellt; die meisten sind zerrissen und zerfetzt in kleine Stücke. Und diese Stücke sind von den verschiedensten Seiten her und aus den entlegensten Winkeln zusammenzusuchen. Die Überlieferung ermangelt aller und jeder Einheitlichkeit. Die bunte Schar von Fragmenten redet fast sämtliche Idiome, welche irgendwo einmal als Kirchensprache gedient haben: griechisch, lateinisch, syrisch, koptisch, arabisch, äthiopisch, armenisch, georgisch oder grusinisch [1] und slavisch.

[1] Georgisch oder, nach russischer Benennung, Grusinisch ist die noch wenig erforschte Sprache des großen Volksstammes, welcher das Land auf der Südseite des Kaukasus mit der Hauptstadt Tiflis bewohnt und nunmehr unter russischer Herrschaft steht.

In ihrer abendländischen Heimat nämlich sind Hippolyts Schriften nur sehr wenig gelesen worden und bald ganz in Vergessenheit geraten. Schon bei Lebzeiten hatte der Verfasser in kirchlichen Kreisen sein Vertrauen eingebüßt. An der Spitze eines kleinen Anhanges hatte er sich von der römischen Kirche losgesagt und nun auch in seinen Schriften sich in scharfen Invektiven gegen den rechtmäßigen Papst ergangen. Sein Martyrium ließ freilich auch die römische Kirche seine Schuld vergeben und vergessen. Schon im 4. Jahrhundert ist Hippolytus in Rom selbst ein gefeierter Heiliger. Aber seine Schriften konnte man jetzt nicht mehr lesen. Er hatte griechisch geschrieben, und die Kenntnis des Griechischen war der großen Masse der abendländischen Christen inzwischen längst entschwunden.

Um so mehr kam gerade die griechische Sprache der Verbreitung der Schriften Hippolyts im Morgenlande zu statten. Und das Morgenland öffnete sich diesen Schriften um so bereitwilliger, als man von der Vergangenheit des Autors keine nähere Kunde hatte, vielmehr dort, wo man wußte, daß er Bischof von Rom gewesen, einen rechtmäßigen Papst in ihm erblickte. Schwerlich hat irgend ein anderer Abendländer der alten Zeit während der folgenden Jahrhunderte in den weitesten Gegenden des Orients so großes Ansehen genossen wie Hippolytus. Von Konstantinopel bis nach Edessa, vom Sinai bis zum Kaukasus ist sein Andenken frisch, sein Name berühmt gewesen. Daher die paradoxe Tatsache, daß die Quellen für die Kenntnis des römischen Autors hauptsächlich im Orient fließen. Freilich hat nun auch gerade wieder sein Ruhm der Überlieferung seiner Hinterlassenschaft Eintrag getan. Im Orient war es, wo Schriften unter Hippolyts Namen gefälscht und unter die echten Schriften gestellt, echte Schriften aber, wiederum im Dienste zeitgeschichtlicher Interessen, bis zur Unechtheit überarbeitet wurden.

Als Führer in dem Labyrinthe von Fragmenten leisten ältere Verzeichnisse der Schriften Hippolyts unschätzbare Dienste. Das älteste und merkwürdigste ist der Marmorstatue eingegraben, welche 1551 in dem Cömeterium des hl. Hippolytus an der via Tiburtina aufgefunden wurde. Der Kopf des Heiligen fehlte; seine Gesichtszüge sind uns also nicht erhalten. In die beiden Flanken des Sessels aber, auf welchem er sitzt, ist sein Osterkanon eingemeißelt, und die Rundung, welche die Rückenfläche mit der linken Seite der Kathedra verbindet, enthält die Titel mehrerer seiner Schriften. Nach welchem Prinzip gerade diese Titel ausgewählt wurden — wenn anders ein bestimmtes Prinzip obgewaltet hat — ist nicht mehr zu ermitteln, um so weniger, als auch die Liste der Titel selbst stark gelitten hat. Die ersten fünf Zeilen sind teilweise zerstört, zwei höher gestandene

Zeilen sind vollständig verschwunden, vielleicht ist auch eine Überschrift verloren gegangen. Endlich erweisen sich die vier letzten der 26 Zeilen als einen späteren, vielleicht von anderer Hand beigefügten Nachtrag. Die Statue ist ein Werk des 3. Jahrhunderts. Sie muß entweder noch bei Lebzeiten Hippolyts oder doch bald nach seinem Tode von seiten seiner Anhänger zu Rom errichtet worden sein, eine sehr seltene Auszeichnung, welche jedenfalls zunächst dem Gegenpapste, zugleich aber, wie die Zugaben des Osterkanons und der Büchertitel zeigen, doch auch dem Lehrer und Schriftsteller galt.

Spätere Verzeichnisse verdanken wir den Literarhistorikern. Eusebius (Hist. eccl. VI, 22) führt acht Schriften Hippolyts auf, welche ihm selbst zu Gesicht gekommen waren, unterläßt aber nicht, hervorzuheben, daß diese Achtzahl nur einen kleinen Bruchteil des Nachlasses des Autors darstelle *(πλεῖστά τε ἄλλα καὶ παρὰ πολλοῖς εὕροις ἂν σωζόμενα)*. Hieronymus knüpft zwar in dem betreffenden Artikel seines Schriftstellerkataloges (De vir. ill. c. 61) an den Bericht Eusebs an, zeigt sich jedoch viel eingehender unterrichtet als sein Vorgänger. Er nennt nicht weniger als neunzehn Büchertitel, und bei anderweitigen Gelegenheiten erwähnt er noch verschiedene weitere Schriften Hippolyts. Die einschlägige Notiz bei Georgius Syncellus (Chronogr.)[1] geht nur sehr wenig über die Angaben Eusebs hinaus, und Nicephorus Kallistus (Hist. eccl. IV, 31) hat seine Mitteilungen über Hippolytus fast vollständig aus Eusebius und Hieronymus zusammengeschrieben. Größeren Wert besitzt die kleine Notiz über den „hl. Märtyrer und Bischof" Hippolytus, welche Ebedjesu, der nestorianische Metropolit von Zoba (Nisibis) und Armenien (gest. 1318), seinem Kataloge der bei den syrischen Nestorianern rezipierten Schriften einverleibte[2].

Eine Abbildung der Hippolytusstatue nebst Wiedergabe ihrer Inschriften bei F. X. Kraus, Realenzyklopädie der christlichen Altertümer I, Freiburg i. Br. 1882, 660—664. Vgl. Kraus, Roma Sotterranea², Freiburg 1879, 368—371; Ders., Gesch. der christlichen Kunst I, Freiburg 1895, 229 bis 231. Funk, Die Zeit der Hippolytstatue: Theol. Quartalschrift LXVI (1884) 104—106. J. Ficker, Die altchristlichen Bildwerke im christlichen Museum des Laterans, Leipzig 1890, 166—175. (Ficker gibt keine Abbildung der Statue, wohl aber den Text der Inschriften.) Die neueste und beste Ausgabe des Schriftenverzeichnisses besorgte H. Achelis, zuerst bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I (1893) 605—610, und sodann in seinen Hippolytstudien, Leipzig 1897 (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. XVI, N. F. I 4), 3—8. Vgl. noch G. Morin, La liste épigraphique des travaux de St Hippolyte au Musée du Latran: Revue Bénéd. XVII (1900) 246—251. Dazu 415: La liste épigraphique des travaux de St Hippolyte. Lettre de Msgr. Batiffol. Dazu wieder Morin, La rectification de Msgr. Batiffol à l'article sur la liste des écrits d'Hippolyte:

---

[1] Corpus scriptorum historiae Byzantinae I, Bonnae 1829, 674 f.

[2] Ebediesu, Cat. libr. omn. eccles. c. 7, bei I. S. Assemani, Bibl. Orient., III 1, Romae 1725, 15.

ebd. XVIII (1901) 93—94. Über die sonstigen Zeugnisse betreffend die schriftstellerische Tätigkeit Hippolyts s. namentlich J. B. Lightfoot, The Apostolic Fathers. Part I: S. Clement of Rome, London 1890, II 318—365. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 610—619. Achelis, Hippolytstudien 8—26.

Die handschriftliche Überlieferung der Werke Hippolyts soll, weil sie so zerstreut und zersplittert ist, jeweils bei den einzelnen Werken zur Sprache kommen.

Eine Gesamtausgabe unternahm zuerst I. A. Fabricius, S. Hippolyti Episc. et Mart. opera graece et latine, Hamburgi 1716—1718, 2 voll. 2°. Er hat das damals veröffentlichte Material mit annähernder Vollständigkeit zusammengetragen und aus handschriftlichen Quellen um neue Beiträge bereichert. Auf Ordnung der Fragmente aber hat er wenig oder gar nicht Bedacht genommen und an den augenscheinlichsten Textverderbnissen ist er teilnahmslos vorübergegangen. Kleinere Sammlungen besorgten Gallandi, Bibl. vet. Patr. II, Venet. 1766, und Migne, PP. Gr. X, Paris. 1857. Es folgte P. A. de Lagarde, Hippolyti Romani quae feruntur omnia graece. 8° Lipsiae 1858, eine sehr dankenswerte, aber etwas übereilte Arbeit. Manche längst bekannte Texte sind übersehen worden, und an die mitgeteilten, größtenteils kritisch sehr verwahrlosten Stücke hat der neue Herausgeber nur „quasi praeteriens“ (Praef. III) bessernde Hand gelegt. Schon im Jahre 1862 urteilte de Lagarde selbst (in seiner Ausgabe der Constitutiones Apostolorum 282): „tota autem tela Hippolytea de integro retexenda est“ Das unter dem Namen „Philosophumena“ gehende häreseologische Werk Hippolyts, welches wenigstens seinem größeren Teile nach 1851 durch E. Miller herausgegeben wurde, hatte de Lagarde mit Absicht von seiner Sammlung ausgeschlossen. Bei Migne a. a. O. XVI, pars 3, ward dasselbe unter die Werke des Origenes eingereiht. Einige neue Fragmente und alte Fragmente in berichtigter Gestalt edierte Pitra, Analecta sacra II, Paris. 1884, 218—284. Vgl. dazu Fr. Loofs in der Theol. Literaturzeitung 1884, 455—457. Eine neue Gesamtedition hat in der Berliner Ausgabe der alten griechischen Kirchenschriftsteller zu erscheinen begonnen: Hippolytus Werke I. Exegetische und homiletische Schriften, herausgegeben im Auftrage der Kirchenväter-Kommission der kgl. preußischen Akademie der Wissenschaften von G. N. Bonwetsch und H. Achelis, Leipzig 1897. Dieser Band besteht aus zwei Teilen mit besonderer Seitenzählung, von welchen der erste die von Bonwetsch bearbeiteten Kommentare zum Buche Daniel und zum Hohenliede enthält, der zweite, von Achelis besorgt, laut dem Titelblatte „Hippolyts kleinere exegetische und homiletische Schriften“, in Wirklichkeit aber auch mehrere Schriften und Fragmente, welche weder exegetisch noch homiletisch genannt werden können. Es ist ein vielverheißender Anfang; Bonwetsch hat wichtiges neues Material zu Tage gefördert, Achelis hat in umfassender und gründlicher Weise Kritik geübt; störend wirkt der Umstand, daß Achelis manche Texte, welche notwendig in der Ausgabe selbst eine Stelle finden mußten, erst in den bereits angeführten „Hippolytstudien“, Leipzig 1897, nachtrug.

Eine Sammlung syrischer Texte unter Hippolyts Namen bei de Lagarde, Analecta Syriaca, Lips. et Lond. 1858, 79—91. Eine neue Sammlung syrischer Fragmente nebst lateinischer Übersetzung von P. Martin bei Pitra, Analecta sacra IV, Paris. 1883, 36—64 306—331. Arabische Fragmente bei de Lagarde, Ad Analecta sua syriaca appendix, Lips. et Lond. 1858, 24—28 (zur Apokalypse), und bei de Lagarde, Materialien zur Kritik und Geschichte des Pentateuchs, Leipzig 1867, Heft II passim

(zur Genesis). Armenische Fragmente nebst lateinischer Übersetzung von P. Martin bei Pitra, Analecta sacra II 226—239; IV 64—71 331—337. Über georgische oder grusinische Texte s. Bonwetsch, Hippolyts Kommentar zum Hohenlied auf Grund von N. Marrs Ausgabe des grusinischen Textes, Leipzig 1902 (Texte und Untersuchungen usw. XXIII, N. F. VIII, 2 c), 3 ff. Über altslavische Texte s. Bonwetsch bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 893—897

Kurze Besprechungen des gesamten literarischen Nachlasses Hippolyts finden sich bei C. P Caspari, Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel III, Christiania 1875, 377—409; bei Lightfoot, The Apostolic Fathers, Part I, II 388—405; bei Harnack a. a. O. I 619—646.

Von den Ausgaben und Bearbeitungen einzelner Schriften oder Fragmente wird noch die Rede sein. Die Literatur ist bis etwa zum Jahre 1887 am vollständigsten zusammengestellt bei Richardson, Bibliogr. Synopsis 55—58. Vgl. Ehrhard, Die altchristl. Lit. und ihre Erforschung von 1884—1900, I 375—409.

2. Seine Lebensverhältnisse. — Nach diesen Vorbemerkungen werden zunächst die Lebensumstände Hippolyts etwas genauer ins Auge zu fassen sein. Die wichtigsten Aufschlüsse über sein Leben verdanken wir immer noch seinen eigenen Schriften. Soweit dieselben nach Zeit und Ort näher zu bestimmen sind, scheinen sie zu Rom im ersten Drittel des 3. Jahrhunderts entstanden zu sein. Feste Daten sind freilich selten zu gewinnen. Nur ein Abschnitt des Lebens des Verfassers, welcher übrigens zugleich den Höhepunkt seiner Wirksamkeit bezeichnet, wird uns, in großen Zügen wenigstens, klar und deutlich vor den Blick gerückt. Der Weg zu diesem Höhepunkte und der Weg bergab verliert sich in Dunkel.

Laut Photius hat Hippolytus in einer verloren gegangenen Schrift gegen die Häresien, dem sog. Syntagma, sich selbst als einen Schüler des hl. Irenäus bezeichnet (Bibl. cod. 121). Seine Schrift, sagte er, sei ihrem wesentlichen Inhalte nach aus Vorträgen des Irenäus geschöpft[1]. Ob er zu Rom oder zu Lyon dem Worte des großen Ketzerbestreiters gelauscht hat, bleibt zweifelhaft. Hieronymus spricht von einer Homilie Hippolyts, in welcher bemerkt war, daß Origenes sich unter den Zuhörern befunden habe (De vir. ill. c. 61). Es war um 212, unter Papst Zephyrinus, als Origenes nach Italien reiste, „um die uralte Kirche von Rom zu sehen“ (Eus., Hist. eccl. VI, 14, 10). Hippolytus muß damals Mitglied des römischen Presbyteriums gewesen sein. An diese Zeugnisse schließt sich der auch uns noch zugängliche Bericht Hippolyts in den sog. Philosophumena an — denn die Voraussetzung, daß dieses erst 1851 bekannt gewordene, freilich wiederum nur lückenhaft erhaltene Werk Hippolytus

[1] Über den etwas schwierigen und dunklen Text vgl. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums, Leipzig 1884, 10 ff; Achelis, Hippolytstudien (1897) 27 f.

angehöre, hat sich nach langen Kämpfen sozusagen allgemeine Anerkennung errungen. Hier nun steht Hippolytus als das Haupt einer kleinen Minderheit dem rechtmäßigen Papste gegenüber, erklärt sich selbst für den Nachfolger der Apostel (Philos. Prooem.) und seine Anhänger für die wahre katholische Kirche und nennt die Majorität der römischen Christenheit eine im Gegensatze zur Kirche gegründete Schule (*διδασκαλεῖον*, *σχολή*, Philos. IX, 12). Der Zwiespalt der Parteien reichte zurück bis in die Tage Zephyrins. Zephyrinus wird von Hippolytus als ein Mann dargestellt, welcher ebenso unwürdig wie unfähig gewesen sei, die Kirche zu leiten, ein bloßes Werkzeug in der Hand seines späteren Nachfolgers Kallistus (ebd. IX, 7 11). Eine noch viel vollere Schale des Zornes und des Schimpfes aber wird über Kallistus ausgegossen, obwohl auch er das Zeitliche bereits gesegnet hatte. Bald nach Zephyrins Tode, sehr wahrscheinlich aus Anlaß der Wahl seines Nachfolgers, im Jahre 217 oder 218, hatte Hippolytus sich zum schismatischen Bischofe von Rom bestellen lassen, einer der ersten Gegenpäpste[1], welche die Geschichte kennt. Den Ausgangspunkt des Streites bildete ein tiefgehender Widerspruch der christologischen Lehranschauung. Hippolytus wirft Kallistus vor, er habe sich nicht geschämt, „bald in die Lehre des Sabellius zu verfallen, bald in diejenige des Theodotus“ (ebd. IX, 12). Kallistus hingegen hatte Hippolytus und seine Gesinnungsgenossen als „Ditheisten“ gebrandmarkt (*δίθεοί ἐστε*, ebd.)[2]. Nach erfolgtem Bruche traten praktische Fragen in den Vordergrund. Kallistus, behauptet Hippolytus, habe einem gewissenlosen und gewinnsüchtigen Laxismus gehuldigt und die kirchliche Disziplin vollständig zerrüttet. Ein Bericht von der andern Seite liegt leider nicht vor. Hippolytus ist unser einziger Gewährsmann. Die bewußte Absicht, seinen Gegner zu verleumden, wird man ihm nicht aufbürden dürfen. Aber freilich ist — das fordert schon der unversöhnliche Groll und Haß, welcher die Feder führt — zwischen den Tatsachen und der Färbung, welche die Darstellung denselben gibt, sowie den Motiven, welche sie ihnen unterlegt, sorgsam zu scheiden. Sehr wahrscheinlich sind sogar sämtliche Anklagen Hippolyts als unbegründet zu bezeichnen. Kallistus dürfte in jeder Hinsicht eine der hervorragendsten Zierden des Stuhles Petri gewesen sein, Hippolytus aber hat sich in der Christologie zum

---

[1] Nicht der erste Gegenpapst. Schon die ebionitischen Monarchianer hatten, nachdem ihr Haupt, Theodotus der Lederhändler, durch Papst Viktor aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen worden, unter Papst Zephyrinus einen Bekenner namens Natalis mit der Würde eines Bischofs von Rom bekleidet. So erzählt Hippolytus selbst bzw. der Verfasser der verloren gegangenen Schrift gegen die Häresie Artemons bei Eusebius, Hist. eccl. V, 28, und Theodoret, Haeret. fab. comp. II, 5.

[2] Vgl. unten Abs. 9.

strengsten Subordinatianismus bekannt und in Sachen der Kirchendisziplin einen echt sektiererischen Rigorismus vertreten. Auf Kallistus folgte Urbanus (222/223—230), auf Urbanus Pontianus (230—235). Vielleicht sind die Philosophumena unter Urbanus, wahrscheinlich aber sind sie erst unter Pontianus geschrieben worden. Jedenfalls hat indessen Hippolytus auch diesen beiden Päpsten gegenüber seine Sonderstellung behauptet.

Jetzt sollte aber auch die letzte Stunde des Schismas geschlagen haben. Mit dem Ende Hippolyts hat auch sein Schisma ein Ende gefunden. An die Stelle der Schriften des Gegenpapstes selbst treten nunmehr fremde Dokumente. Im Jahre 235 sind Pontianus und Hippolytus nach Sardinien, der „insula nociva", verbannt und am 13. August des Jahres 236 oder eines der nächstfolgenden Jahre sind die Leichen der Verbannten in Rom beigesetzt worden, die Leiche des Papstes in der eben hergerichteten Papstkrypta in S. Callisto, die Leiche des Gegenpapstes in dem Cömeterium an der Tiburtina, welches bis zur Stunde Hippolyts Namen führt. Diese Angaben hat der sog. Chronograph vom Jahre 354 aufbewahrt, die eine in seinem Verzeichnis der Gedächtnistage der Päpste, die andere in seinem Festkalender der römischen Kirche[1]. Es sind Quellenzeugnisse ersten Ranges. Hippolytus wird bei dem Chronographen „presbiter" genannt; in den offiziellen Urkunden der römischen Kirche konnte er nicht als „episcopus" anerkannt werden. Aber schon die Zusammenstellung „Pontianus episcopus et Yppolitus presbiter" läßt ersehen, daß Hippolytus nicht als einer der vielen römischen Presbyter, sondern als der Bischof der römischen Sondergemeinde das Schicksal Pontians teilte: diese beiden und nur sie sind verbannt worden, weil sie Anspruch auf den Titel eines römischen Bischofs erhoben. Das Urteil war ohne Zweifel von Maximinus Thrax ausgegangen, welcher 235 den Thron bestiegen hatte. Auf Sardinien, der Todesinsel, sind die Verbannten wohl schon bald ihren Leiden und Entbehrungen erlegen. Pontianus hatte bereits am 28. September 235 dem päpstlichen Stuhle entsagt, und Hippolytus muß gleichfalls, sei es vor, sei es nach dem Abschiede von Rom, auf seine Würde verzichtet und sich mit der Kirche ausgesöhnt haben, weil die katholische Gemeinde Roms, nach Einholung der kaiserlichen Genehmigung zur Überführung der Leichen, Papst und Gegenpapst als Märtyrer feierlich zu Grabe geleitete.

Seltsamerweise sollte das Grab des Gegenpapstes an Glanz und Ruhm das Grab des Papstes überstrahlen. In dem Cömeterium an der Tiburtina ließ Papst Damasus (366—384) eine jener Ehreninschriften anbringen, welche durch die Schönheit der Schriftzüge

---

[1] Die Stellen sind ausgeschrieben und besprochen bei Achelis, Hippolytstudien (1897) 29 ff.

noch heute die Bewunderung des Epigraphikers erregen[1]. Von der Geschichte Hippolyts hatte Damasus nur sehr unklare Kunde. Seiner eigenen Versicherung nach wollte er „audita referre“ Der „Presbyter“ Hippolytus, schrieb er, sei sein Leben lang Anhänger des Schismatikers Novatian gewesen (presbyter in scisma semper mansisse Novati), aber er sei Glaubenszeuge geworden und habe vor seinem Hinscheiden seine Gemeinde ermahnt, sich der katholischen Kirche wieder anzuschließen, und deshalb verdiene er die Verehrung der Katholiken (sic noster meruit confessus martyr ut esset). Viel einläßlicher glaubte zu Beginn des 5. Jahrhunderts Prudentius, der große spanische Dichter, über das Ende des hl. Hippolytus berichten zu können (Peristeph. hymn. 11). Er hatte eine Wallfahrt nach Rom gemacht, hatte auch die Grabstätte an der Tiburtina besucht und dort die Damasianischen Lettern gelesen. So spricht denn auch er von einem „Novatianischen Presbyter“, schildert die spätere Sinnesänderung desselben, wendet sich dann aber zu einer weitläufigen Beschreibung des Märtyrertodes, von welchem Damasus noch gar nichts wußte. Hippolytus wird von wilden Pferden zu Tode geschleift und die Überreste des Leichnams werden von der pietätsvollen Gemeinde gesammelt, ein plastisches, aber höchst grausiges und ebenso ungeschichtliches Gemälde, weil Hippolytus überhaupt nicht gewaltsamen Todes gestorben ist, sein Martyrium vielmehr in der Deportation bestanden hat. Unverkennbar ist eine Reihe von Zügen dieses Bildes einer anscheinend sehr fern liegenden Quelle, der Erzählung der Mythe über den Theseussohn Hippolytus, entlehnt: der Theseide und der Novatianische Presbyter sind, dank der Gleichheit des Namens, miteinander vermischt worden. Auch der merkwürdige Umstand, daß das Martyrium nicht etwa nach Rom, sondern nach Ostia (v. 40) oder nach Portus (v. 48), also an das Gestade des Meeres verlegt wird, mag damit zusammenhängen, daß der Theseide Hippolytus am Meere seinen Untergang findet[2].

Die Entdeckung und Veröffentlichung der Philosophumena ist es gewesen, welche der fast beispiellosen Verwirrung, die sich bis dahin an Hippolyts Namen geknüpft hatte, ein Ziel setzte. Über den Boden der ewigen Stadt hinaus hat sich Hippolyts Schisma kaum verbreitet, und in Rom selbst ist es nach seiner Aussöhnung mit der Kirche wohl sehr bald erloschen. Die Erinnerung an Hippolyts Leben und Wirken begann zu schwinden. Auch die Marmorstatue, wenngleich

---

[1] S. den Text der Inschrift, nach der neuesten Ausgabe von M. Ihm, bei Achelis a. a. O. 42 f.

[2] So insbesondere auch Ficker, Studien zur Hippolytfrage (1893) 43 ff, welcher den Hymnus des Prudentius am eingehendsten kommentiert haben dürfte. Achelis hingegen (a. a. O. 46) glaubt, „daß seit längerer Zeit schon eine Kirche des Hippolytus in Portus bestand, die ihn zum Lokalheiligen der Stadt machte“

ein für die damalige Zeit überaus eigenartiges und außerordentliches Denkmal der Geschichte, hat es nicht vermocht, das Andenken des Gegenpapstes lebendig zu erhalten. Um seinen Namen wob sich, wie schon Damasus und Prudentius bezeugen, ein Kreis von Legenden, durch welchen zu der historischen Wirklichkeit kaum noch durchzudringen war. Hieronymus erklärt, er habe nicht in Erfahrung bringen können, wo eigentlich Hippolytus Bischof gewesen sei (De vir. ill. c. 61), und in derselben Lage hat sich offenbar auch schon Eusebius befunden, mag er es auch nicht ausdrücklich sagen (Hist. eccl. VI, 20). Später taucht jedoch im Orient nicht selten noch die Überlieferung von dem römischen Episkopate des berühmten Schriftstellers auf, ohne daß man sich der schismatischen Stellung desselben bewußt gewesen wäre. Byzantinische Schriftsteller bringen die an den Hymnus des Prudentius erinnernde Meldung, der fragliche Bischofsstuhl habe zu Portus gestanden. Papst Gelasius bezeichnet „die Hauptstadt der Araber“ (Arabum metropolis), syrische und armenische Stimmen „Bostra“ als den Bischofssitz [1].

Döllinger gebührt das Verdienst, gezeigt zu haben, daß mit Hilfe der Philosophumena Licht in das Dunkel, Klarheit in die Widersprüche gebracht werden kann. Durch sein Buch „Hippolytus und Kallistus“ vom Jahre 1853 „ist alles, was früher über Hippolytus geschrieben worden war, in den Schatten gestellt worden“ [2]. Hatten andere Forscher schon die Autorschaft der Philosophumena für Hippolytus in Anspruch genommen, so war Döllinger der erste, welcher kühn und sicher die Philosophumena in den Mittelpunkt der ganzen Hippolytusfrage rückte und an dem Berichte der Philosophumena einen festen Maßstab zur Würdigung aller sonstigen Überlieferungen zu gewinnen wußte. Ohne Widerspruch ist sein Buch freilich auch nicht geblieben, nicht einmal in den wichtigsten und, wie man meinen möchte, evidentesten Ergebnissen. Das Epigramm des hl. Damasus, Döllinger noch nicht bekannt, ist von de Rossi zuerst in einer Abschrift und dann auch wenigstens zum Teil in Stein wiederaufgefunden worden. Auf Grund dieses neuen Zeugnisses bestritt der Entdecker die Abfassung der Philosophumena durch Hippolytus und setzte letzteren in die Zeit des Novatianischen Schismas: Hippolytus sei nicht in Sardinien gestorben, sondern unter Philippus Arabs (244—249) nach Rom zurückgekehrt und dort dem Schisma Novatians beigetreten: unter Valerian (253—260) sei er dann zum Tode verurteilt worden und auf dem Wege zur Richtstätte habe er seinen Irrtum erkannt und auch seine Freunde und Anhänger zum Rücktritt von dem Schisma

---

[1] Über den Ursprung dieser seltsamen Meinung s. Döllinger, Hippolytus und Kallistus 54. Vgl. Ficker, Studien zur Hippolytfrage 66 A. 1.

[2] Ficker ebd. 19.

aufgefordert. Diese Hypothese steht und fällt mit der Behauptung der anderweitigen Herkunft der Philosophumena. Die Berufung auf die Inschrift aber ist um so bedenklicher, als ja doch der Verfasser selbst schon vor einer falschen Wertung des Inhaltes warnte, indem er zum Schlusse sagte: „Haec audita refert Damasus." Erbes trat für die Ansicht ein, Hippolytus, der Verfasser der Philosophumena, habe am 29. oder 30. Januar 251, unter Decius, bei Portus-Ostia den Märtyrertod erduldet. Lightfoot erkannte gleichfalls die Philosophumena als Eigentum Hippolyts an, behauptete aber, der Verfasser sei nicht Gegenpapst, sondern Bischof der wechselnden Bevölkerung des Hafens von Portus gewesen[1], während er allerdings in Rom seinen ständigen Wohnsitz gehabt habe, nach Analogie der katholischen Bischöfe „in partibus" und der anglikanischen Bischöfe von Jerusalem und Gibraltar, eine Anschauung, welche, abgesehen von der Schwäche der Begründung, an und für sich schon an großen historischen Schwierigkeiten leidet. Döllingers Standpunkt ward in letzter Zeit durch Funk, Neumann, Ficker, Achelis und andere gegen Einwendungen verteidigt und nach dieser oder jener Seite hin durch neue Gesichtspunkte befestigt.

Die vor 1851 erschienenen Schriften über Hippolytus sind antiquiert; so C. W Haenell, De Hippolyto episcopo, tertii saeculi scriptore. 4° Gottingae 1838. E. I. Kimmel, De Hippolyti vita et scriptis, Partic. I (Diss. inaug.). 8° Ienae 1839. (Die in Aussicht gestellte Fortsetzung ist nicht erschienen.) L. Fr. W. Seinecke, Über das Leben und die Schriften des Bischofs Hippolytus, in Illgens Zeitschr. für die historische Theologie 1842, Heft 3, 48—77

Mit dem Jahre 1851 setzen die Verhandlungen über den Autor der soeben veröffentlichten Philosophumena ein. S. darüber Abs. 3, a. An dieser Stelle sollen nur solche Schriften genannt werden, welche sich zugleich die Aufgabe setzten, den Lebensgang Hippolyts aufzuhellen. Chr. C. J. Bunsen, Hippolytus and his age, London 1852, 4 vols 8°; 2nd ed. 1854, 2 vols 8°; auch in deutscher Ausgabe erschienen: Hippolytus und seine Zeit, Leipzig 1852, 2 Bde 8°. (Der wissenschaftliche Wert des großen Werkes Bunsens war sehr klein.) Chr. Wordsworth, St Hippolytus and the church of Rome in the early part of the third century. 8° London 1853; 2nd ed. 1880. J. Döllinger, Hippolytus und Kallistus; oder die Römische Kirche in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts. Mit Rücksicht auf die Schriften und Abhandlungen der HH. Bunsen, Wordsworth, Baur und Gieseler. 8° Regensburg 1853. W Elfe Tayler, Hippolytus and the Christian Church of the third century. 8° London 1853. G. Volkmar, Die Quellen der Ketzergeschichte bis zum Nicänum. I: Hippolytus und die römischen Zeitgenossen oder die Philosophumena und die verwandten Schriften nach Ursprung, Komposition und Quellen. 8° Zürich 1855. (Ein weiterer Band ist nicht erschienen.)

Zu dieser eifrigen Bearbeitung der Hippolytus-Frage hatte die Veröffentlichung der Philosophumena den Anstoß gegeben. Von neuem ward die Frage in Fluß gebracht durch die Veröffentlichung der Damasus-Inschrift. Alles

---

[1] Auch Mommsen, Chronica minora I (Monum. Germ. hist. Auct. antiquiss. IX), Berol. 1892, 85, erklärte Hippolytus für einen „episcopus Portuensis"

Wissen um dieselbe verdankt man den Mitteilungen J. B. de Rossis in seinem Bullettino di archeologia cristiana, Serie 3, anno VI (1881) 5—55; Serie 4, anno I (1882) 9—76; anno II (1883) 60—65. Bellesheim, Zur Hippolytusfrage: Der Katholik 1881, II 592—606 (im wesentlichen für die Folgerungen de Rossis). Funk, Zur Hippolytfrage: Hist.-polit. Blätter LXXXIX (1882) 889—896 (gegen de Rossi); vgl. auch Funk, Eine neue Damasus-Inschrift: Theol. Quartalschr. LXIII (1881) 641—643. P Allard, Les dernières persécutions du troisième siècle (Gallus, Valérien, Aurélien), Paris 1887, 324—362; éd. 2. 1898, 369—377 (im wesentlichen für de Rossi). C. Erbes, Die Lebenszeit des Hippolytus nebst der des Theophilus von Antiochien: Jahrbücher f. protest. Theol. XIV (1888) 611—656 (Hippolytus starb als Märtyrer am 29. oder 30. Januar 251). K. J. Neumann, Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diokletian I, Leipzig 1890, 257—264 (Hippolytus war Gegenpapst). J. B. Lightfoot, The Apostolic Fathers. Part I: S. Clement of Rome, London 1890, II 317—477: „Hippolytus of Portus.“ G. Ficker, Studien zur Hippolytfrage (Habilitationsschrift). 8° Leipzig 1893. (Verteidigt die Thesen Döllingers gegen de Rossi und Lightfoot.) H. Achelis, Hippolytstudien, Leipzig 1897, 26—62 (teilt den Standpunkt Fickers). Funk, Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen II (1899) 161—197: „Der Verfasser der Philosophumenen“ (gegen Lightfoot).

3. Die Philosophumena und andere antihäretische Schriften. — Da die Philosophumena schon so oft genannt werden mußten, so mögen sie und in Verbindung mit ihnen die sonstigen antihäretischen Schriften an die Spitze der Hinterlassenschaft Hippolyts gestellt werden.

a) Die Philosophumena sind nämlich ein polemisches Werk zur Bekämpfung der Häresie. Der vorhin skizzierte Bericht über die Stellung des Verfassers gegenüber dem Papste Kallistus ist in den Rahmen einer Kritik der Häresie des Kallistus gekleidet. Nach den Eingangsworten der noch erhaltenen Bücher lautete der Titel ursprünglich *Κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος*, „Widerlegung aller Häresien“ Die gebräuchlich gewordene Bezeichnung „Philosophumena“ ist zwar auch dem Werke selbst entlehnt, wird aber hier nur auf einen Teil des Ganzen angewendet. Auf die vier ersten Bücher, welche sich mit der Weisheit der Hellenen befassen, verweist der Verfasser im weiteren Verlaufe (IX, 8) mit den Worten *ἐν τοῖς φιλοσοφουμένοις*, sc. *δόγμασιν*, „in der Darstellung der philosophischen Lehren“ Die herkömmliche Ausdehnung des Namens *φιλοσοφούμενα* auf das ganze Werk hat in dem Texte selbst keine Stütze, setzt sich vielmehr mit der offenkundigen Intention des Verfassers in Widerspruch. Nur das erste der zehn Bücher ist schon längst bekannt gewesen. Im Jahre 1842 brachte Mynoides Mynas eine die Bücher IV—X enthaltende Handschrift des 14. Jahrhunderts vom Athos nach Paris, und 1851 wurden diese Bücher durch Emanuel Miller der Öffentlichkeit übergeben. Die Bücher II und III fehlen auch heute noch, und das vierte Buch ist am Anfang verstümmelt.

Zweck und Aufgabe, sowie auch Plan und Gliederung des ganzen Werkes kennzeichnet der Verfasser in der Vorrede mit den Sätzen: „Wir wollen nachweisen, woher die Häretiker ihre Lehrsysteme haben, und daß sie nicht etwa auf Grund der heiligen Schriften diese Lehren aufgestellt haben oder im Anschluß an die Überlieferung irgend eines Heiligen zu diesen Lehren gelangt sind, daß vielmehr ihre Thesen aus der Weisheit der Hellenen *(ἐκ τῆς Ἑλλήνων σοφίας)* hergeholt sind, aus philosophischen Lehren *(ἐκ δογμάτων φιλοσοφουμένων)* und erfundenen Mysterien und den Erzählungen herumstreifender Astrologen. Wir wollen also zuerst die Anschauungen der hellenischen Philosophen darlegen und dem Leser zeigen, daß diese Anschauungen älter und in Bezug auf das göttliche Wesen ehrbarer sind als die Lehren der Häretiker. Sodann wollen wir die einzelnen Häresien den einzelnen philosophischen Systemen gegenüberstellen, um zu veranschaulichen, wie der Urheber der Häresie jene Systeme ausbeutete, ihre Prinzipien sich aneignete und seinerseits noch verwerflichere Folgerungen zog und so seine Lehre ausbildete" — Dementsprechend sind die vier ersten Bücher der Vorführung der Weisheit der Hellenen im weitesten Sinne des Wortes (vgl. den Schluß des vierten Buches) gewidmet. Das erste Buch gibt einen Abriß der Geschichte der griechischen Philosophie, welcher mit Thales beginnt und mit Hesiod schließt. Das, wie gesagt, verloren gegangene zweite Buch hat, wie den Schlußworten des ersten Buches zu entnehmen ist, „von den Mysterien und all den vorwitzigen Einfällen einzelner über die Sterne oder die Räume" gehandelt, und ebendiese Gegenstände müssen auch den Vorwurf des gleichfalls abhanden gekommenen dritten Buches gebildet haben, weil auch das erhaltene, wenngleich des Eingangs entbehrende vierte Buch immer noch gegen Astrologie und Magie kämpft. Mit dem fünften Buche hebt der zweite Teil des Werkes an, die Darstellung der Häresien, verbunden mit dem Nachweise ihres heidnischen Ursprunges. Das fünfte Buch berichtet über die Naassener, die Peraten, die Sethianer und den Gnostiker Justinus; das sechste über Simon Magus, Valentinus und die Valentinianer, Sekundus, Epiphanes, Ptolemäus und den Gaukler Markus; das siebte über Basilides, Satornil, Marzion und Prepon, Karpokrates, Cerinth, die Ebioniten, Theodotus, die Melchisedekianer, Nikolaus, Cerdon und Apelles; das achte über die Doketen, Monoimus, Tatian, Hermogenes, die Quartadezimaner, die Montanisten und die Enkratiten, das neunte über Noetus, Kallistus, die Elkesaiten, die Juden, die Essener, die Pharisäer und die Sadduzäer. Das zehnte und letzte Buch bringt eine summarische Rekapitulation, in welcher einige Häretiker an eine etwas andere Stelle gesetzt, andere übergangen werden, außerdem eine kurze Chronologie der Juden und eine Zusammenfassung der wahren Lehre sowie endlich ein Schlußwort.

Das erste Buch, das Kompendium der Geschichte der griechischen Philosophie, ist die schwächste Seite der Philosophumena. Dasselbe beruht, wie Diels feststellte, auf sehr unzulänglichen Quellen, einer nicht näher zu bestimmenden Sammlung von Biographen berühmter Philosophen und einem Auszug aus des Aristotelikers Theophrastus (gest. um 287 v. Chr.) Schrift Physicorum opiniones (φυσικαὶ δόξαι)[1] Die Geschichte der Häresien hingegen ist eine achtunggebietende und sehr dankenswerte Leistung, das Werk eines Mannes von seltener Bildung und von mannigfachen und umfassenden Kenntnissen. Die Einsicht in den genealogischen Zusammenhang der häretischen Systeme ist freilich dürftig und lückenhaft und daher die Anordnung und Gliederung des Berichtes vielfach unzutreffend. Auch bei der Zurückführung der einzelnen Häresien auf hellenische Weisen gerät der Verfasser, wiewohl von einem sehr richtigen und auch früheren Häreseologen nicht fremden Grundgedanken geleitet, auf seltsame Abwege. Marzion soll bei Empedokles in die Schule gegangen sein (VII, 5 29 30 31); Noetus und Kallistus sollen an den dunkeln Heraklit angeknüpft und viele in eine echt „heraklitische Finsternis" hineingeführt haben (IX, 2 8 10). Ein Teil der Angaben über die Häresien selbst und ihre Vertreter ist älteren Ketzerbestreitern, Justinus Martyr, Irenäus, Tertullian, entnommen. Am ausgiebigsten wurde des Irenäus großes Werk gegen die falsche Gnosis herangezogen, vor allem in dem sechsten Buche oder in der Schilderung des Valentinianismus. Zum Schlusse des sechsten Buches wird denn auch die Hilfe, welche „der selige Presbyter Irenäus" geleistet, dankbar anerkannt (VI, 55). Kurz vorher wird die interessante Notiz eingeflochten, daß der Bericht des hl. Irenäus von seiten der Anhänger des Valentinianers Markus beanstandet worden sei, bei genauer Prüfung aber sich als durchaus zutreffend erwiesen habe (VI, 42). Hier hat also der Verfasser selbständig die Untersuchung aufgenommen, und ebenso sind zahlreiche andere Artikel augenscheinlich auf Grund eigener Kenntnis und persönlicher Erfahrung bearbeitet worden, ohne daß der geringste Anlaß vorläge, die Zuverlässigkeit der Darstellung zu bezweifeln. Salmon hat zuerst behauptet, eine Reihe von Abschnitten fuße auf schriftlichen Vorlagen, welche gefälscht, und zwar von ein und demselben Betrüger abgefaßt und dem nach Quellenmaterial Umschau haltenden Verfasser in die Hände gespielt worden seien[2]. Stähelin gelangte zu sehr ähnlichen Resultaten. Eine Gruppe von meist ausführlichen Artikeln müsse zur Vorsicht mahnen, weil dieselben teils von Sekten oder Sektenhäuptern handeln, welche den andern Kirchenschriftstellern

---

[1] Siehe Diels, Doxographi Graeci, Berol. 1879, 144 ff.
[2] Salmon in der Hermathena V (1885) 389 ff.

unbekannt sind, wie die Naassener, die Peraten und die Gnostiker Justinus und Monoimus, teils bekannte häretische Systeme in einer Weise schildern, welche von der den übrigen Häreseologen geläufigen Auffassung sehr stark abweicht, wie bei Simon Magus und in noch höherem Grade bei Basilides. Ebendiese Artikel aber, bzw. ihre Vorlagen, müßten wegen weitgehender Ähnlichkeit im Ausdruck, Satzbau und Gedankengang aus ein und derselben Feder hervorgegangen sein. Es werde also nichts übrig bleiben, als anzunehmen, der Verfasser sei einem Betruge zum Opfer gefallen und habe Falsifikate als Quellen verwertet [1]. Das letzte Wort in dieser Frage ist indessen noch nicht gesprochen. Gewiß hat der Verfasser zahlreiche Schriften, insbesondere häretische Schriften, benutzt, welche heute nicht mehr nachzuweisen sind. Aber eine Urkundenfabrik für den Bedarf von Gelehrten wird man im Anfang des 3. Jahrhunderts doch nicht suchen dürfen. Die Gegensätze zwischen den Philosophumena und andern Quellen der alten Ketzergeschichte lassen wenigstens teilweise eine andere Erklärung zu. Der wichtigste anscheinende Widerspruch, das System des Basilides betreffend, dürfte auf dem Wege der Unterscheidung zwischen mehreren Entwicklungsstadien ein und derselben Lehre zu lösen sein [2].

Wer ist der Verfasser? Das erste Buch der Philosophumena ist handschriftlich unter dem Namen des Origenes überliefert und pflegte unter diesem Namen auch gedruckt zu werden. Daß es jedoch nicht Eigentum des Origenes sein konnte, bewies bereits der Umstand, daß der Verfasser im Vorworte sich Bischofswürde (*ἀρχιερατεία*) beilegt, eine Würde, welche der Alexandriner nie besessen hat. Miller gab das ganze Werk gleichfalls unter dem Namen des Origenes heraus, obwohl die Handschrift der Bücher IV—X über den Verfasser schweigt. An diese Edition knüpften lebhafte Verhandlungen über die Herkunft der Philosophumena an. Origenes ward alsbald aus der Liste der Kandidaten ausgeschaltet. Ja, sofort schon neigte sich die Schale auf die Seite des hl. Hippolytus. Äußere Zeugnisse für Hippolytus ließen sich allerdings nicht geltend machen. In den früher berührten Schriftenverzeichnissen auf der Marmorstatue, bei Eusebius, bei Hieronymus, ist von den Philosophumena nicht die Rede. Eine ausdrückliche Erwähnung derselben findet sich erst bei Photius (Bibl. cod. 48), und hier wird nicht Hippolytus als der Verfasser bezeichnet, sondern ein Gegner Hippolyts, der römische Presbyter Kajus [3]. In Randbemerkungen seines Exemplares der Schrift Hippolyts über das Wesen des Universums (Abs. 4, a) versichert

---

[1] Stähelin in den Texten und Untersuchungen usw. VI 3 (1890).

[2] Vgl. Bd I 320 f.

[3] Aus Anlaß seines Dialoges wider den Montanismus ist Kajus schon Bd I 525 ff, bei den Antimontanisten, zur Sprache gekommen.

Photius der Angabe begegnet zu sein, Kajus habe „das Labyrinth", τὸν λαβύρινθον, verfaßt und Kajus sei deshalb auch als der Autor der Schrift über das Wesen des Universums zu betrachten. Das Labyrinth sind die Philosophumena. Der Name ist wiederum aus dem Werke selbst geschöpft[1]. Zu Beginn des letzten Buches (X, 5) sagt der Verfasser in einem Rückblick auf das im wesentlichen vollendete Werk, er habe nicht mit Gewalt, sondern mit Vernunftgründen „das Labyrinth der Häresien", τὸν λαβύρινθον τῶν αἱρέσεων, vernichtet. Gegen Ende des letzten Buches aber (X, 32) beruft sich der Verfasser auf eine früher von ihm veröffentlichte Schrift περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας. Die Identität des Verfassers der Philosophumena und der Schrift über das Wesen des Universums stand also außer Zweifel. Ein Irrtum aber war es, wenn der ungenannte Scholiast Kajus als Verfasser angab. Er verwechselte Kajus mit seinem Zeitgenossen und Landsmanne Hippolytus. — Innere Gründe konnten in diesem Falle den Mangel an äußeren Zeugnissen ersetzen. Nicht bloß die Schrift über das Wesen des Universums, sondern auch eine kleinere Schrift wider alle Häresien, welche der Verfasser der Philosophumena gleichfalls selbst als sein Eigentum bezeichnet (Prooem.), sind durch unverdächtige Gewährsmänner als Schriften Hippolyts beglaubigt. Einige sonstige anerkannt echte Schriften Hippolyts, Über den Antichrist, Gegen Noetus, zeigen ein literarisches Gepräge, welches mit demjenigen der Philosophumena handgreiflich nahe verwandt ist. Und die ebenso dürftigen wie widerspruchsvollen Nachrichten des Altertums über die Personalien Hippolyts werden durch die Mitteilungen des Verfassers der Philosophumena über seine Zeit- und Lebensverhältnisse in ein ganz neues Licht gerückt, nicht bloß mannigfach ergänzt, sondern erst verständlich gemacht. — Außer Kajus sind namentlich noch Tertullian und Novatian als Rivalen Hippolyts aufgetreten. Aber keiner von beiden vermochte sich irgendwie zu legitimieren. Nicht so liegt die Sache, wie wenn für Hippolytus nur zahlreichere oder triftigere Wahrscheinlichkeitsbeweise sprächen als für irgend einen andern. Vielmehr handelt es sich um die Alternative: entweder ist Hippolytus der Verfasser oder ein sonst ganz unbekannter abendländischer Autor. Die letztere Annahme aber scheitert an dem Umstande, daß der Verfasser selbst sich als einen fruchtbaren und vielseitigen Schriftsteller zu erkennen gibt. Zu den Philosophumena, der kleineren Schrift wider alle Häresien und der

---

[1] Indirekt läßt sich der Name auch bei Theodoret von Cyrus (Haeret. fab. comp. II, 5) nachweisen, insofern nämlich hier eine Schrift gegen die Häresie des Artemon, welche der Scholiast bei Photius wiederum Kajus zuwies, „das kleine Labyrinth", ὁ σμικρὸς λαβύρινθος, genannt wird, ein Titel, welcher das Vorhandensein einer Schrift desselben Autors unter dem Titel „Labyrinth" oder „großes Labyrinth" zur Voraussetzung hat.

Schrift über das Wesen des Universums kommen noch ἕτεροι λόγοι oder ἕτεραι βίβλοι (X, 30) hinzu.

Die Deutung dieser letzteren Ausdrücke ist schwierig. Wahrscheinlich — die Verweise ἐν ἑτέροις λόγοις und ἐν ἑτέραις βίβλοις stehen in der kurzen Chronologie der Juden — sind die Chronik Hippolyts und exegetische Schriften zum Alten Testamente gemeint. Die Chronik aber reichte bis zum Jahre 234, ist also frühestens in diesem Jahre verfaßt. Die Philosophumena würden demnach erst nach 234 geschrieben sein, mithin den letzten Lebensjahren des Verfassers angehören. Dazu stimmt die Beobachtung, daß das Pontifikat des hl. Kallistus als der Vergangenheit angehörig dargestellt wird (IX, 11—13), ohne daß sich freilich ersehen ließe, wie weit noch unter das Todesjahr Kallists, 222 oder 223, hinunterzugehen ist.

Origenis Philosophumena sive omnium haeresium refutatio. E codice Parisino nunc primum edidit E. Miller. 8° Oxonii 1851. S. Hippolyti Episc. et Mart. Refutationis omnium haeresium librorum decem quae supersunt. Recensuerunt, latine veterunt, notas adiecerunt L. Duncker et F. G. Schneidewin. 8° Gottingae 1859. Diese Ausgabe ist bei Migne, PP. Gr. XVI pars 3 (inter Origenis opera), abgedruckt. Philosophumena sive haeresium omnium confutatio, opus Origeni adscriptum. E cod. Paris. productum recensuit, latine vertit, notis variorum suisque instruxit, prolegomenis et indicibus auxit P Cruice. 8° Paris. 1860. Das erste Buch in neuer Textrezension bei H. Diels, Doxographi Graeci, Berol. 1879, 551—576; vgl. Proleg. 144—156. Zur Geschichte der Textkritik, insbesondere über die Verdienste Volkmars und Cruices, vgl. J. Dräseke, Zur „Refutatio omnium haeresium“ des Hippolytos: Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. XLV (1902) 263—289. Vgl. Dräseke, Noëtos und die Noëtianer in des Hippolytos Refutatio IX 6—10: ebd. XLVI (1903) 213—232.

Die ersten und einläßlichsten Untersuchungen der Philosophumena und ihrer Entstehungsverhältnisse sind in den vorhin, Abs. 2, genannten Werken von Bunsen, Wordsworth, Döllinger, Tayler, Volkmar niedergelegt. Hergenröther, Hippolytus oder Novatian? Nochmals der Verfasser der „Philosophumena“: Österreich. Vierteljahresschrift f. kath. Theol. II (1863) 289 bis 340 (für Hippolytus). Al. Vincenzi, In S. Gregorii Nysseni et Origenis scripta et doctrinam nova recensio V, Romae 1869, App. I: In librum Philosophumenon Cajo, Tertulliano, Hippolyto, Origeni aliisve priscis ecclesiae patribus perperam inscriptum lucubratio (174 S.). C. de Smedt S. J., Dissertationes selectae in primam aetatem historiae ecclesiasticae, Gandavi 1876, 83—189: De auctore operis cui titulus Φιλοσοφούμενα (für Hippolytus); 190 bis 218: De accusationibus ab auctore Philosophoumenon prolatis adversus Callistum S. P Grisar, Bedarf die Hippolytus-Frage einer Revision? Zeitschr. f. kath. Theol. II (1878) 505—533 (für Novatian). B. Jungmann, Dissertationes selectae in historiam eccles. I, Ratisbonae 1880, 173—262: De opere quod inscribitur: „Philosophoumena“ sive Haeresum omnium confutatio (für Tertullian). Funk, Über den Verfasser der Philosophumenen: Theol. Quartalschr. LXIII (1881) 423—464; „erweitert“ wieder abgedruckt in Funks Kirchengeschichtlichen Abhandlungen und Untersuchungen II (1899) 161—197 (für Hippolytus). Rambouillet, St Hippolyte, est-il l'auteur des Philosophoumena? Revue des sciences ecclés. 1882, 258—272 305—321.

Zur Quellenkritik der Philosophumena im einzelnen s. G. Salmon, The Cross-References in the „Philosophumena“: Hermathena V (1885) 389—402. H. Stähelin, Die gnostischen Quellen Hippolyts in seiner Hauptschrift gegen die Häretiker: Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. VI 3 (1890), 1—108.

Im sechsten Buche der Philosophumena, im Verlaufe eines Berichtes über den Valentinianer Markus und seine Gaukeleien, wird ein früheres Buch des Verfassers „gegen die Magier“ angezogen: ἐν τῇ κατὰ μάγων βίβλῳ προείπομεν (VI, 39). Dieses Buch ist nicht eine selbständige Schrift, sondern, wie schon das Wort προείπομεν andeutet, ein früheres Buch der Philosophumena selbst, und zwar wahrscheinlich das vierte Buch (IV, 28 ff). Der genannte Valentinianer heißt schon bei Tertullian (Adv. Valent. c. 4) schlechtweg „magus Marcus“.

Bonwetsch hat die schon von Bunsen und Dräseke ausgesprochene Vermutung, die unechten Schlußkapitel des Briefes an Diognet, eine Beschreibung des von den Aposteln verkündeten Heilsweges enthaltend (vgl. Bd I 294 f), möchten einer Schrift Hippolyts entstammen, durch den Nachweis zahlreicher und bemerkenswerter Übereinstimmungen in der Lehre und im Ausdruck zu einem gewissen Grade von Wahrscheinlichkeit zu erheben gewußt. N. Bonwetsch, Der Autor der Schlußkapitel des Briefes an Diognet, in den Nachrichten von der k. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Klasse 1902, Heft 5, 621—634. Den ursprünglichen Platz der beiden Kapitel suchten Bunsen und Dräseke in den Lücken des Textes der Philosophumena. Bonwetsch, auch der ars nesciendi kundig, hat es nicht gewagt, den Heimatsort zu bestimmen.

b) In dem Verzeichnisse bei Eusebius (Hist. eccl. VI, 22) steht eine Schrift *Πρὸς ἁπάσας τὰς αἱρέσεις*, und bei Hieronymus (De vir. ill. c. 61) findet sich der Titel Adversum omnes haereses. Es ist nicht, wie man meinen könnte, von den Philosophumena die Rede, sondern von einem kleineren antihäretischen Werke, dessen das Vorwort der Philosophumena gedenkt. Hippolytus hatte vor langer Zeit schon (*πάλαι*) eine Schrift veröffentlicht, in welcher die Lehren der Häretiker kurz (*μετρίως*) auseinandergesetzt und in den Hauptpunkten (*ἁδρομερῶς*) widerlegt waren. Photius (Bibl. cod. 121) beschreibt dieses Werk genauer als eine Schrift gegen 32 Häresien, *σύνταγμα κατὰ αἱρέσεων λβ'*, ein kleines Büchlein, *βιβλιδάριον*, welches mit den Dositheanern beginne und mit den Noetianern schließe und nach der Versicherung des Verfassers selbst ein Kompendium (*σύνοψις*) der Vorträge des hl. Irenäus über und gegen die Häresien darstelle. Dieses Syntagma, wie die Schrift im Anschluß an Photius genannt zu werden pflegt, ist zu Grunde gegangen. Das Gerippe aber oder die Kette der 32 Häresien läßt sich aus jüngeren Schriften, welchen das Syntagma als Quelle oder Vorbild diente, noch wiederherstellen. Lipsius hat den Beweis erbracht, daß Pseudo-Tertullian oder der Verfasser jenes Libellus adversus omnes haereses, welcher dem Werke Tertullians De praescript. haeret. als Anhang beigegeben zu werden pflegt (§ 77, 10, a), ferner Epiphanius in seinem Panarion und Philastrius in seinem Liber de haeresibus Hippolyts Syntagma ausgeschrieben haben. Infolgedessen hat diese kleine Schrift, welche noch aus der Zeit des Papstes Zephyrinus (199—217) stammte,

einen viel größeren Einfluß auf die spätere Auffassung der ältesten Ketzergeschichte ausgeübt, als die etwa zwei Dezennien später verfaßten, aber dem Gesichtskreise der Folgezeit schon bald entschwundenen Philosophumena.

R. A. Lipsius, Zur Quellenkritik des Epiphanios, Wien 1865, 33—70: „Hippolyts Schrift wider die 32 Ketzereien.“ A. Harnack, Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnostizismus. Über das verloren gegangene Syntagma Hippolyts, die Zeit seiner Abfassung und die Quellen, die ihm zu Grunde liegen: Zeitschr. f. die histor. Theol. XLIV (1874) 143—226. Lipsius, Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte neu untersucht, Leipzig 1875, 91—137: „Das Syntagma Hippolyts wider die 32 Ketzereien“; 137 bis 157: „Zeit und Ort der Abfassung des Syntagma Hippolyts“; 157—179: „Die Quellen des Syntagma Hippolyts“; 179—190: „Hippolyt und Tertullian.“ A. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums, Leipzig 1884, 9—15 58—63.

Ein armenisches Fragment mit der Aufschrift „S. Hippolyti in Valentinianos excerptum“, welches Martin bei Pitra, Analecta sacra IV 68—70 335—336, armenisch und lateinisch herausgab, kann, wenn es echt ist, was zu untersuchen bleibt, dem Syntagma angehört haben. Über weitere Konjekturen betreffend das Syntagma vgl. unter c.

c) Das Syntagma schloß, wie Photius sagte, mit einem Artikel über die Noetianer. Unter dem Titel *Ὁμιλία εἰς τὴν αἵρεσιν Νοήτου τινός* ist ein umfangreiches Fragment überliefert, welches den modalistischen oder patripassianischen Monarchianismus, den späteren „Sabellianismus“, bekämpft. Noetus aus Smyrna, dessen Wirksamkeit wohl gegen das Ende des 2. Jahrhunderts angesetzt werden muß, scheint der erste gewesen zu sein, welcher diese Lehre vortrug. Die handschriftliche Bezeichnung *ὁμιλία* ist unzutreffend. Das Fragment ist keine Homilie, sondern ein Teil, und zwar sehr wahrscheinlich der Schlußabschnitt eines größeren antihäretischen Werkes [1], welches sich jedoch nur vermutungsweise identifizieren läßt. Auf die Annahme, es liege hier der Schluß des Syntagma vor, wird mit Rücksicht auf den Umfang des Fragmentes, welcher in den knappen Rahmen des Syntagma nicht hineinpassen dürfte, verzichtet werden müssen. Dunkle Kunde meldet von einem dritten Werke Hippolyts gegen die Häretiker, und zwar, wie es scheint, speziell gegen die Monarchianer. Der Autor jener Randbemerkungen in des Photius Exemplar der Schrift Hippolyts über das Wesen des Universums (bei Phot., Bibl. cod. 48) bezeichnet, wie schon bemerkt, Kajus

---

[1] Papst Gelasius führt eine längere Stelle Hippolyts, welche sich mit einem Passus des Fragmentes gegen Noet (c. 17 f) fast völlig deckt, mit den Worten ein: „Hippolyti episcopi et martyris Arabum metropolis in memoria haeresium“ (s. die Ausgabe de Lagardes 90 f). Den Glauben, daß Gelasius aus dem Fragmente gegen Noet oder vielmehr aus dem Werke, welchem dieses Fragment angehört, geschöpft hat, lasse ich mir auch durch die Gegenbemerkungen Fickers, Studien zur Hippolytfrage 106 f, nicht nehmen.

als den Verfasser einer Schrift gegen die Häresie des Artemon, κατὰ τῆς Ἀρτέμωνος αἱρέσεως. Er verwechselte Kajus mit Hippolytus, und wie andere Schriften, welche er Kajus beilegt, so wird auch diese Schrift für Hippolytus in Anspruch zu nehmen sein. Spuren derselben finden sich auch bei Eusebius und Theodoret von Cyrus. Eusebius (Hist. eccl. V, 28) teilt längere Stücke aus einem σπούδασμα κατὰ τῆς Ἀρτέμωνος αἱρέσεως mit, ohne den Verfasser desselben nennen zu können, und Theodoret (Haeret. fab. comp. II, 5) bemerkt von eben dieser Schrift — die Identität der Schrift ist verbürgt durch die Identität des Zitates —, sie werde von einigen für ein Werk des Origenes gehalten, dessen Stil indessen ein ganz verschiedener sei. Der Name der Schrift aber lautet bei Theodoret „das kleine Labyrinth", ὁ σμικρὸς λαβύρινθος, und dieser Name ist lehrreich. Erstens bestätigt derselbe die Autorschaft Hippolyts, insofern „das kleine Labyrinth" auf ein größeres Labyrinth desselben Verfassers zurückweist, die Philosophumena aber unter dem Namen „das Labyrinth" in Umlauf gewesen sind (Phot., Bibl. cod. 48). Zweitens bezeugt jener Name, daß die Schrift sich nicht mit einer einzelnen Häresie, sondern mit einer größeren Mehrzahl von Häresien beschäftigt hat. Die Kritik der Lehre Artemons wird also einen Teil gebildet haben, das Fragment gegen Noet einen andern Teil, und zwar den Schlußteil. Artemon, anderswo Artemas, war ein Führer jener ebionitischen Monarchianer, welche Christus für einen bloßen Menschen, wenngleich höher denn alle Propheten begabten Menschen, erklärten. Die schroffen christologischen Gegensätze zwischen Artemon und Noetus berührten sich in der Behauptung der Einpersönlichkeit Gottes. Im Unterschiede von Noetus wird Artemon in dem Syntagma und in den Philosophumena nicht erwähnt. Vielleicht ist das hier in Rede stehende Werk erst nach den Philosophumena verfaßt worden.

Das Fragment gegen Noet steht in de Lagardes Ausgabe 43—57. Zur Kritik des Textes vgl. Ficker, Studien zur Hippolytfrage, Leipzig 1893, 100 ff. — Auch das Fragment gegen Noet oder doch die acht ersten Kapitel desselben hat Epiphanius, Haer. 57, ausgeschrieben, ohne seine Quelle zu nennen. F. Kattenbusch (Das apostolische Symbol I, Leipzig 1894, 354 bis 358) wollte der Annahme den Vorzug geben, daß Epiphanius nur das Syntagma gekannt, Hippolytus aber in dem Fragment gegen Noet selbst sein Syntagma ausgeschrieben habe. — E. Rolffs (Urkunden aus dem antimontanistischen Kampfe des Abendlandes, Leipzig 1895, 99—109 122—167) glaubte die von Epiphanius, Haer. 48, 1—13, benutzte antimontanistische Schrift in dem Syntagma Hippolyts wiederfinden zu dürfen. Dieses Syntagma habe nämlich das Fragment gegen Noet und noch vier andere Abschnitte, gegen die Melchisedekianer, die Theodotianer, die Aloger und die Montanisten, umfaßt, also eine Widerlegung fünf zeitgenössischer Häresien und außerdem als Einleitung eine Übersicht über die bereits von Irenäus widerlegten Häresien enthalten, so daß die Gesamtzahl der besprochenen Häresien sich allerdings auf 32 belaufen habe. Vgl. schon Bd I 527 f. — J. Dräseke, Zum Syntagma des Hippolytos: Zeitschr. f. wissensch. Theol. XLVI (1903) 58—80,

ist von neuem für die Vermutung eingetreten, das Fragment gegen Noet sei der Schluß des Syntagma.

d) Eine Schrift gegen Marzion, *πρὸς Μαρκίωνα* bei Eusebius (Hist. eccl. VI, 22), „contra Marcionem" bei Hieronymus (De vir. ill. c. 61), ist nur dem Namen nach bekannt, und ob der Name den ursprünglichen Titel wiedergibt, ist zweifelhaft. Wenigstens identifiziert man diese Schrift gern mit dem auf der Statue an letzter Stelle genannten, auch nicht weiter bekannten Werke *περὶ τἀγαθοῦ καὶ πόθεν τὸ κακόν*. Marzions Lehrsystem beruhte bekanntlich ganz und gar auf dualistischen Voraussetzungen.

e) Auf der Statue erscheint auch der Titel *περὶ χαρισμάτων ἀποστολικὴ παράδοσις*, wenn man nicht etwa in diesen Worten zwei Titel unterscheiden will: *περὶ χαρισμάτων* und *ἀποστολικὴ παράδοσις*. Eine Schrift Hippolyts über die Charismen wird, diese Vermutung läßt sich gar nicht abweisen, ihre Spitze gegen den Montanismus gekehrt haben, welcher auch in dem Syntagma und in den Philosophumena bekämpft wird. Nicht ohne Grund pflegt man diese Schrift als die mutmaßliche Grundlage des über die Charismen handelnden Abschnittes der Apostolischen Konstitutionen (VIII, 1—2) zu betrachten.

H. Achelis, Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechtes, Buch I: Die Canones Hippolyti (Texte und Untersuchungen usw. VI 4), Leipzig 1891, 269—280: „Die Hippolyteische Schrift περὶ χαρισμάτων." (Achelis bezieht die Worte ἀποστολικὴ παράδοσις auf die sog. Canones Hippolyti, unten Abs. 7, c, und erblickt in der Schrift περὶ χαρισμάτων eine Streitschrift gegen Papst Zephyrinus.) F. X. Funk, Die Apostolischen Konstitutionen, Rottenburg 1891, 136—142.

f) Eine Schrift zur Verteidigung des Evangeliums und der Apokalypse des hl. Johannes war sehr wahrscheinlich gegen die Aloger gerichtet, welche sämtliche johanneischen Schriften aus der Kirche verbannt wissen wollten[1]. Dieselbe heißt auf der Statue: *(τ)ὰ ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάνην ε(ὐα)γγελίου καὶ ἀποκαλύψεως*, und bei dem Syrer Ebedjesu (Cat. libr. omn. eccles. c. 7): „apologia pro apocalypsi et evangelio Ioannis apostoli et evangelistae" Fragmente dieser Schrift, welche schon mit Rücksicht auf den Titel von dem später zu erwähnenden Kommentare Hippolyts zur Apokalypse unterschieden werden muß, haben sich, so viel bekannt, nicht erhalten, abgesehen etwa von den Stücken, welche Epiphanius in seinen Bericht über die Aloger, Haer. 51, aufgenommen haben mag.

Der Aufsatz von J. Friedrich, Über die Schrift auf der Statue Hippolyts von Rom: υπερ του κατα Ιωανην ε(υαγγ)ελιου και αποκαλυψεως, in der Internat. theol. Zeitschrift II (1894) 123—128, ist ganz und gar verfehlt; vgl. Achelis, Hippolytstudien 170 A. 3.

---

[1] Vgl. Bd I 527.

g) Eine Schrift gegen Kajus, den älteren Zeugen unbekannt, bei Ebedjesu (Cat. c. 7) „capita adversus Caium“, κεφάλαια κατὰ Γαΐου, genannt, war gleichfalls der Verteidigung der Autorität der Apokalypse gewidmet. Gwynn hat 1888 aus einer Handschrift des Apokalypsekommentares des syrischen Monophysiten Dionysius Bar Salibi (gest. 1171) fünf Fragmente der Kapitel gegen Kajus ans Licht gezogen. Dieselben handeln sämtlich über Stellen der Apokalypse: 8, 8; 8, 12; 9, 2—3; 9, 14—15; 20, 2—3. Ein Häretiker Kajus erhebt Einwendungen gegen eine jede dieser Stellen: er bekämpft und verwirft die eschatologischen Schilderungen des Apokalyptikers unter Berufung auf Zeugnisse der heiligen Schriften. Auf die Kritik folgt jedesmal eine Antikritik unter dem Namen Hippolyts von Rom: er nimmt die Darstellung der Apokalypse unter Verweisung auf anderweitige Bibelstellen in Schutz. Da nun Kritik und Antikritik augenscheinlich nicht etwa erst von Bar Salibi einander gegenübergestellt worden, vielmehr die Entgegnungen Hippolyts von Haus aus auf die Einwürfe des Häretikers Kajus berechnet gewesen sind, so kann es kaum mehr zweifelhaft sein, daß in diesen Fragmenten Bruchstücke der Kapitel gegen Kajus vorliegen, wenngleich der Fundort der Fragmente von Bar Salibi nicht angegeben wird. Im Jahre 1890 hat Gwynn aus derselben Quelle noch ein weiteres oder zwei weitere Fragmente Hippolyts herausgegeben, welche sich jedoch nicht mit der Apokalypse befassen, sondern mit der Stelle Mt 24, 15—22. Auch von Kajus ist nicht die Rede; in dem eschatologischen Inhalte aber treffen die Fragmente mit den fünf vorhin genannten Stücken zusammen. Der Herausgeber führte dieselben auf den Kommentar Hippolyts zum Matthäusevangelium zurück, während Achelis sie, wie mir scheint, mit Recht gleichfalls den Kapiteln gegen Kajus zuweist. Kajus ist ohne Zweifel der mehrgenannte römische Presbyter, welcher unter Papst Zephyrinus einen Dialog gegen den Montanisten Proklus veröffentlichte. In diesem Dialoge — von einer andern Schrift wissen wir nichts — muß er die Behauptung der Aloger verfochten haben, die Apokalypse sei ein Werk Cerinths, welches, im Widerspruch mit den als apostolisch und kanonisch anerkannten Schriften, ein tausendjähriges Reich voll fleischlicher Genüsse lehre. Hippolytus hatte seine Apologie des Evangeliums und der Apokalypse des hl. Johannes (f) vermutlich bereits der Öffentlichkeit übergeben, als Kajus mit seinen Angriffen auf die Apokalypse hervortrat und dadurch Hippolytus von neuem in die Schranken rief.

Die erwähnten Fragmente sind syrisch und englisch herausgegeben worden von J. Gwynn, Hippolytus and his „Heads against Caius“: Hermathena VI (1888) 397—418; Hippolytus on St Matth. 24, 15—22: ebd. VII (1890) 137—150. A. Harnack, Die Gwynnschen Kajus- und Hippolytus-Fragmente: Texte und Untersuchungen usw. VI 3 (1890), 121—133 (eine Zusammenfassung der Resultate Gwynns nebst deutscher Wiedergabe der eng-

lischen Übersetzung der Fragmente). Th. Zahn, Gesch. des ntl Kanons II 2, Erlangen und Leipzig 1892, 973—991: „Hippolytus gegen Kajus“ (eine deutsche Übersetzung der fünf ersten Fragmente nach dem syrischen Texte nebst ausgezeichneter Erläuterung). In der Berliner Hippolytus-Ausgabe I 2, 241—247, gibt Achelis eine deutsche Übersetzung aller sieben Fragmente nach dem syrischen Texte. Vgl. Achelis, Hippolytstudien 184—188.

h) Die Schrift gegen Beron und Helix über Trinität und Inkarnation, *κατὰ Βήρωνος καὶ Ἥλικος τῶν αἱρετικῶν περὶ θεολογίας καὶ σαρκώσεως κατὰ στοιχεῖον λόγος*, ist anerkanntermaßen unecht. Beron und Helix sind ganz fremde Größen. Fabricius und Dräseke wollten gar statt *καὶ Ἥλικος τῶν αἱρετικῶν* vielmehr *καὶ ἡλικιωτῶν αἱρετικῶν* gelesen wissen. Auszüge aus dieser Schrift hat Anastasius Apokrisiarius, der 666 verstorbene Leidensgefährte des hl. Maximus Confessor, aufbewahrt. Döllinger sah in dem Werke „eine aus den monophysitischen Streitigkeiten hervorgegangene Fiktion des 6. oder 7 Jahrhunderts“ Dräseke hat mit völlig unzulänglichen Gründen Pseudo-Dionysius Areopagita oder, wie Dräseke sagt, „Dionysios von Rhinokolura“ als den Verfasser zu erweisen versucht.

Acht Fragmente der Schrift, durch Anastasius Apokrisiarius überliefert, in der Ausgabe de Lagardes 57—63. Ein Zitat unter Hippolyts Namen ἐκ τοῦ περὶ θεολογίας λόγου in den Akten des Laterankonzils vom Jahre 649, bei de Lagarde 89, ist wohl gleichfalls aus dieser Schrift gezogen und vermutlich durch Anastasius dem Konzile übermittelt worden. Auch der Satz mit dem Lemma τοῦ ἁγίου Ἱππολύτου bei de Lagarde 206 ist nicht „ungewisser“ Herkunft (Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 644), steht vielmehr, wie de Lagarde selbst noch (Anmerkungen zur griechischen Übersetzung der Proverbien, Leipzig 1863, 72 A.) nachträglich bemerkte, in dem dritten jener acht Fragmente, bei de Lagarde 60. — Döllinger, Hippolytus und Kallistus 318—324. J. Dräseke, Gesammelte patristische Untersuchungen, Altona und Leipzig 1889, 56—77 (eine Neubearbeitung früherer Abhandlungen des Verfassers).

4. Apologetische und dogmatische Schriften. — Die apologetischen und dogmatischen Versuche Hippolyts dürfen zusammengefaßt werden, weil sie an Zahl hinter den polemischen oder antihäretischen Schriften weit zurückstehen.

a) Gegen Ende der Philosophumena (X, 32) verweist der Verfasser den Leser auf ein älteres Werk *περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας*, und die Statue nennt ein Werk Hippolyts *πρὸς Ἕλληνας καὶ πρὸς Πλάτωνα ἢ καὶ περὶ τοῦ παντός*. Eben dieses Werk wird wohl auch Hieronymus vor Augen geschwebt haben, wenn er sagte, Hippolytus habe „contra gentes“ geschrieben (Ep. 70, ad Magnum, c. 4). Die antiheidnische Tendenz leuchtet ja durch den Titel auf der Statue deutlich hindurch. Genauere Mitteilungen macht Photius in einem schon oft zitierten Artikel seiner „Bibliothek“ (cod. 48). Er berichtet über eine Schrift, welche in dem ihm vorliegenden Exemplare *Ἰωσήπου περὶ τοῦ παντός*, in andern Handschriften *περὶ τῆς τοῦ παντὸς αἰτίας*,

in andern περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας betitelt war. Dieselbe zerfalle, schreibt er, in zwei Bücher. Der Verfasser überführe Plato des Widerspruches mit sich selbst, bekämpfe die falschen Aufstellungen des Platonikers Alcinous über die Seele, die Materie und die Auferstehung, lege seine eigenen Anschauungen über diese Gegenstände dar und erbringe den Nachweis, daß das jüdische Volk älter sei als die Hellenen.

Von dieser Inhaltsskizze wendet Photius sich zu der Frage nach dem Verfasser. In seinem Exemplare lautete der Verfassername, wie gesagt, Josephus. In Randnoten aber fand er die Bemerkung, das Werk gehöre nicht Josephus an, werde auch mit Unrecht Justinus Martyr und Irenäus beigelegt, sei vielmehr dem Antimontanisten Kajus zuzuerkennen. Irrtümlich — wir haben es bereits gehört (Abs. 3, a) — hielt der Verfasser jener Randnoten „das Labyrinth" oder die Philosophumena für ein Werk des Kajus und in weiterer Folge nahm er nun auch die in den Philosophumena selbst erwähnte Schrift περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας für Kajus in Anspruch. Photius will keine Entscheidung in dieser Frage treffen. Ohne Zweifel aber ist das Werk, welches er in Händen hatte, identisch mit der Schrift, von welcher die Philosophumena sprechen. Und damit ist die Autorschaft Hippolyts gesichert. „Josephus" ist kein christlicher Schriftsteller, sondern der jüdische Historiker Flavius Josephus, unter dessen Namen das Werk auch von Johannes Philoponus, Johannes Damaszenus und Johannes Zonaras zitiert wird. Wie es kam, daß auch ein Jude zum Verfasser gestempelt wurde, ist eines der Rätsel, an welchen die Überlieferungsgeschichte der Schriften Hippolyts so reich ist.

Johannes Damaszenus sind wir insofern zu Dank verpflichtet, als er ein längeres Fragment des Werkes in seine Sacra Parallela aufgenommen hat, und zwar ein recht interessantes Fragment. Es ist eine Beschreibung des Hades, jenes unterirdischen Ortes, an welchem die Seelen der Auferstehung der Leiber entgegenharren, in der einen Abteilung die Gerechten, in der andern die Sünder. Aus dem Eingange des Bruchstückes erhellt, daß in dem unmittelbar voraufgegangenen Abschnitte der Schrift von dem Aufenthaltsorte der Dämonen die Rede gewesen ist. Eine spätere Stelle bezeugt, daß der Verfasser in andern Schriften (ἐν ἑτέροις) von der richterlichen Tätigkeit Christi gehandelt hatte. In unsern Handschriften der Sacra Parallela wird einmal das ganze Fragment unter dem Namen des Josephus angeführt, an einer zweiten Stelle ein Stück des Fragmentes unter dem Namen des Irenäus, an einer dritten Stelle ein anderes Stück unter dem Namen des Meletius von Antiochien. Die zwei letzteren Zitate nebst den Lemmata Εἰρηναίου und Μελετίου gehen auf spätere Bearbeiter zurück, während der Damaszener das Fragment nur einmal seinem ganzen Umfange nach unter dem Namen des Josephus gegeben hat. Alle Sonder-Handschriften

des ganzen Fragmentes oder einzelner Teile haben ihren Text den Sacra Parallela entlehnt.

Über die handschriftliche Überlieferung des Fragmentes und die bisherigen Ausgaben erteilt den gründlichsten Aufschluß E. Schürer, Gesch. des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi I[3 u. 4], Leipzig 1901, 90 f. In der bei de Lagarde 68—73 gedruckten Fassung ist das Fragment durch spätere Zusätze aus Klemens von Alexandrien ergänzt. Die beste Ausgabe bei K. Holl, Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela, Leipzig 1899, 137—143.

b) Die kleine *ἀποδεικτικὴ πρὸς Ἰουδαίους*, „Beweisführung gegen die Juden", muß auf ihre Echtheit noch erst näher untersucht werden. Darf man dem Zeugnisse der Handschriften glauben, so hat Hippolytus auch ein umfassenderes Werk gegen die Juden geschrieben, weil diese Beweisführung sich auf den ersten Blick als Bruchstück eines größeren Ganzen zu erkennen gibt. Sie führt in lebhaftem Tone den Gedanken aus, daß die Juden das über sie hereingebrochene Unglück und Elend durch ihre Frevel gegen den Messias selbst verschuldet haben. So wenig nun der Text selbst Verdacht herausfordert, so ungenügend erweist sich die äußere Beglaubigung. Die alten Gewährsmänner wissen nichts von einem Werke Hippolyts gegen die Juden. Wenn man früher die Schlußbuchstaben einer verstümmelten Zeile der Statue, *ους*, zu dem Titel *πρὸς τοὺς Ἰουδαίους* zu ergänzen pflegte, so ist dagegen zu erinnern, daß das unmittelbar vor *ους* stehende Zeichen jedenfalls kein *ι*, sondern etwa die zweite Hälfte eines *λ* ist, während zur Ausfüllung der Lücke vor diesem Zeichen jeder Anhaltspunkt fehlt.

Zu dem Texte der Beweisführung bei de Lagarde 63—68 vgl. Ficker, Studien zur Hippolytfrage 100 ff. J. Dräseke, Zu Hippolytos' Demonstratio adversus Iudaeos: Jahrbücher f. protest. Theol. XII (1886) 456—461; vgl. oben, § 78, 8, b, die Bemerkungen über Pseudo-Cyprian Adversus Iudaeos. Über die fragliche Zeile der Statue s. Achelis, Hippolytstudien 5 f.

c) Die dogmatische Monographie über den Antichrist, ursprünglich, wie es scheint, *ἀπόδειξις ἐκ τῶν ἁγίων γραφῶν περὶ χριστοῦ καὶ περὶ τοῦ ἀντιχρίστου* überschrieben, aber schon von Hieronymus (De vir. ill. c. 61) einfach „de antichristo" genannt, liegt ausnahmsweise noch vollständig vor. Einem Freunde, seinem „geliebten Bruder" Theophilus, will Hippolytus auf Grund der heiligen Schriften, soweit es angeht, die Geheimnisse der Endzeit entschleiern und insbesondere das Bild des Antichrist, das Zerrbild Christi, zeichnen. Folgende Fragen sollen nach dem Eingang (c. 5) zur Behandlung kommen: „welcher Art das Erscheinen des Antichrist sein wird, in welchem Momente und zu welcher Zeit der Frevler sich offenbaren, woher und aus welchem Stamme er sein und wie sein Name lauten wird, welcher in der Schrift durch die Zahl angedeutet ist (nämlich durch die Zahl 666 Offb 13, 18), wie er ferner Irrtum in dem Volke

erzeugen wird, nachdem er sie zusammengeführt hat von den Enden der Erde, wie er Drangsal und Verfolgung über die Heiligen bringen und wie er sich rühmen wird, Gott zu sein, welches ferner sein Ende sein und wie die Epiphanie des Herrn vom Himmel her sich offenbaren und wie es sich mit der Verbrennung der gesammten Welt verhalten wird und mit dem herrlichen und himmlischen Reiche der Heiligen in ihrer gemeinsamen Herrschaft mit Christus und mit der ewigen Feuerstrafe der Frevler" Wie der Verlauf der Schrift zeigt, ist mit diesen Worten nicht bloß der Inhalt angegeben, sondern auch die Disposition entworfen. Nur an einzelnen Punkten hat die Ausführung sich Abweichungen von dem Plane gestattet. Neumann, welcher den Gedankengang genau verfolgte, schlägt nachstehende Gliederung vor: 1. Christus und der Antichrist als Löwen (c. 7—15); 2. Stellen über den Antichrist überhaupt, Texte und Erklärung (c. 15 bis 28); 3. das Schicksal der großen Buhlerin Rom (c. 29—42); 4. die Zeit des Auftretens des Antichrist (c. 43—47); 5. der Name des Antichrist (c. 48—50); 6. weitere Erkennungszeichen des Antichrist (c. 51—53); 7 die πρᾶξις des Antichrist (c. 54—63); 8. die Epiphanie des Herrn und die ἐκπύρωσις (c. 64); 9. die Auferstehung der Gerechten und das Reich der Heiligen sowie die ewige Feuerstrafe der Frevler (c. 65—66)[1].

Über die Echtheit der Schrift bedarf es keiner weiteren Bemerkungen. Hippolytus selbst hat dieselbe in seinem Kommentare über das Buch Daniel als sein Eigentum anerkannt (Comm. in Dn IV, 7, 1: 13, 1). Die Abfassung ist sehr wahrscheinlich mit der hochgradigen Erregung in Verbindung zu bringen, welche sich unter Kaiser Septimius Severus mancher christlichen Kreise bemächtigte. Nachdem vorher schon, spätestens seit 197, das weithin glimmende Feuer stellenweise zu heller Flamme aufgelodert war, erschien 202 das kaiserliche Reskript, welches den Übertritt zum Christentum unter schwere Strafen stellte und zu einer neuen Verfolgung Anlaß bot. Viele Christen glaubten, das Ende der Zeiten sei gekommen, das Auftreten des Antichrist müsse unmittelbar bevorstehen (vgl. oben § 47). Nicht so Hippolytus. Nach ihm kann der Antichrist nicht erscheinen, bevor das römische Reich, das vierte Tier in der Vision Daniels (c. 28 49) und zugleich der κατέχων des zweiten Thessalonicherbriefes (c. 63), der Auflösung verfallen ist. In dem Kommentare zum Buche Daniel hat Hippolytus diesen Gedanken weiter ausgeführt und bestimmter gefaßt. Hier blickt er bereits zurück auf das erwähnte Reskript und die an dasselbe anknüpfende Verfolgung, während er in der Schrift über den Antichrist das Reskript noch nicht zu kennen scheint. Jedenfalls aber ist diese Schrift nahe an das Datum des Reskriptes

[1] Neumann, Hippolytus von Rom in seiner Stellung zu Staat u. Welt 50 ff.

zu rücken, also etwa in das Jahr 201 zu setzen oder mit Neumann zwischen 197 und 202. Die Schrift ist die ausführlichste systematische Erörterung der Frage nach dem Antichrist in der ganzen Literatur der alten Kirche. Hin und wieder dürfte der Verfasser sich an seinen Meister Irenäus angeschlossen haben, wenngleich er denselben nicht namhaft macht[1]; auch Irenäus hält den Antichrist für einen Juden aus dem Stamm Dan, auch Irenäus weiß aus der Zahl 666 der Apokalypse (13, 18) die Namen Euanthas, Lateinos und Teitan zu gewinnen usw. Anderswo jedoch trägt Hippolytus Anschauungen und Auslegungen vor, welche von denjenigen des hl. Irenäus wesentlich abweichen, und übereinstimmende Behauptungen hinwiederum werden in verschiedener Weise begründet, d. h. aus verschiedenen Bibelstellen hergeleitet, sind also wohl beiderseits aus älterer Tradition geschöpft[2].

Außer dem griechischen Texte, welcher sich in drei Handschriften erhalten hat, besitzen wir noch eine altslavische und eine georgische, aus dem Armenischen geflossene Übersetzung der Schrift über den Antichrist. In armenischer Sprache scheinen jetzt nur noch Fragmente vorhanden zu sein. Eine sehr reiche Geschichte hat die Schrift in einer späteren Überarbeitung durchlaufen. Im 9. Jahrhundert, wie es scheint, ist unter Hippolyts Namen eine Schrift *περὶ τῆς συντελείας τοῦ κόσμου καὶ περὶ τοῦ ἀντιχρίστου καὶ εἰς τὴν δευτέραν παρουσίαν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* in Umlauf gesetzt worden, welche aus der echten Schrift über den Antichrist und Schriften Ephräms des Syrers zusammengestellt ist und in Abschriften und in Übersetzungen eine überaus weite Verbreitung erlangt hat.

Die früheren Ausgaben der Schrift De antichristo beruhten sämtlich auf einer Handschrift der Bibliothek zu Evreux in der Normandie aus dem 15. oder 16. Jahrhundert und einer Handschrift der Bibliothek zu Reims aus dem 16. Jahrhundert. Der neueste Editor, Achelis, in der Berliner Ausgabe I 2, 1—47, benutzte außerdem eine Jerusalemer Handschrift aus dem 10. Jahrhundert und die altslavische Übersetzung, welche von K. Nevostruev, Moskau 1868, herausgegeben und von N. Bonwetsch, in den Abhandlungen der k. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen XL, Abhdlg 4 (1895), durch eine deutsche Wiedergabe zugänglich gemacht worden war. Vgl. P Wendland, Die Textkonstitution der Schrift Hippolyts über den Antichrist (nebst einem Anhange über die Ἐκλογαί des Prokop): Hermes XXXIV (1899) 412—427. Wendland beschuldigt Achelis einer Unterschätzung der Handschriften von Evreux und Reims sowie der slavischen Übersetzung und bedauert sehr die völlige Vernachlässigung der indirekten Überlieferung. Über diese indirekte Überlieferung, deren vornehmste Vertreter die Schrift De consummatione mundi und die Sacra Parallela des Damaszeners sind, handelte Achelis in den Hippolytstudien 65—93. Die Schrift De consummatione mundi hat

---

[1] Vgl. Overbeck, Quaestionum Hippolytearum specimen 70 ff; Neumann a. a. O. 57 ff.

[2] Vgl. Bousset, Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des Neuen Testamentes und der alten Kirche, Göttingen 1895, 15 ff.

Achelis in der Berliner Ausgabe I 2, 289—309 nicht neu rezensiert, sondern aus der editio princeps von Ioannes Picus, Lutet. Paris. 1557, abgedruckt.

Über die drei armenischen Bruchstücke der Schrift De antichristo s. Achelis, Hippolytstudien 90—92. Die sonderbare Aufschrift dieser Bruchstücke, „Papias Hippolytus", soll nach Zahn (Forschungen zur Gesch. des ntl Kanons usw. VI [1900] 128) darauf hinweisen, daß Hippolytus an den betreffenden Stellen aus Papias von Hierapolis geschöpft habe. Παπίας wird wohl ein Schreibfehler für πάπας sein. Über ein syrisches Fragment s. Achelis a. a. O. 80; über ein arabisches Fragment ebd. 92 179. Von der vorläufig in einem Manuskripte des 10. Jahrhunderts aus Schatberd beschlossenen georgischen Übersetzung der ganzen Schrift hat erst N. Marr, St Petersburg 1901, und nach ihm Bonwetsch, Hippolyts Kommentar zum Hohenlied, Leipzig 1902, 3 ff, Kunde gegeben.

Eine deutsche Übersetzung der Schrift fertigte V Gröne, Kempten 1873 (Bibl. der Kirchenväter). Gründliche Untersuchungen der Einleitungsfragen und mancher Einzelheiten bei Fr. C. Overbeck, Quaestionum Hippolytearum specimen (Diss. inaug.). 8° Ienae 1864; bei K. J. Neumann, Hippolytus von Rom in seiner Stellung zu Staat und Welt, Abt. I, Leipzig 1902, 11—61.

d) e) In syrischer Sprache sind Exzerpte, sechs kurze Stellen, überliefert mit der Aufschrift: „Vom heiligen Hippolytus, dem Bischof und Märtyrer, aus dem Sermon über die Auferstehung an die Kaiserin Mamäa, worin er die Worte, welche in den beiden Briefen an die Korinther über die besagte Sache stehen, untersucht." Höchstwahrscheinlich ist es diese Schrift gewesen, aus welcher auch Theodoret von Cyrus schöpfte, wenn er zwei kleine, über 1 Kor 15 handelnde Fragmente Hippolyts ἐκ τῆς πρὸς βασιλίδα τινὰ ἐπιστολῆς anführt, und vermutlich hat auch das von Anastasius Sinaita aufbewahrte Fragment ἐκ τοῦ περὶ ἀναστάσεως καὶ ἀφθαρσίας λόγου in derselben Schrift gestanden. Der Titel ist schon in früherer Zeit bezeugt. Hieronymus (De vir. ill. c. 61) kennt eine Schrift Hippolyts „De resurrectione", und bereits die Statue weiß von einer Schrift περὶ θ(εο)ῦ καὶ σαρκὸς ἀναστάσεως. Freilich haben diese letzten Worte doch auch wieder einen eigenartigen Klang und sind vielleicht auf eine anderweitige Schrift zu beziehen (vgl. unter h). Julia Mamäa war die Mutter des Kaisers Alexander Severus (222—235), eben jene fromme Fürstin, welche Origenes einmal nach Antiochien beschied, „um eine Probe seiner allgemein bewunderten Einsicht in die göttlichen Dinge zu erhalten" (Eus., Hist. eccl. VI, 21, 3). Hippolyts Schrift wird Fragen der Adressatin über die Bedeutung und Tragweite des Auferstehungsdogmas beantwortet und nicht etwa antignostische Tendenzen verfolgt haben.

Die genannten syrischen und griechischen Fragmente in der Berliner Ausgabe I 2, 251—254. Vgl. Achelis, Hippolytstudien 189—194. Eine Bemerkung über den Diakon Nikolaus bei dem Syrer Johannes von Dara, im 9. Jahrhundert, findet sich zum Teil wörtlich in dem ersten jener syrischen Fragmente wieder; s. O. Braun in der Zeitschr. f. kath. Theol. XVI (1892) 278.

Eine Schrift an eine Severina, auf der Statue προτρεπτικὸς πρὸς Σεβηρεῖναν geheißen, scheint gänzlich zu Grunde gegangen zu sein. Die frühere Annahme, Severina sei die βασιλίς τις bei Theodoret von Cyrus, wurde durch die Aufschrift der syrischen Fragmente, laut welcher Julia Mamäa die βασιλίς ist, des Irrtums überführt. Eine Kaiserin Severina war übrigens in der Zeit Hippolyts auch nicht nachzuweisen.

Vgl. Achelis, Hippolytstudien 191—193.

f) Ebedjesu (Cat. c. 7) nennt ein Buch „De dispensatione" — „hoc est", wie der Herausgeber erläuternd beifügt, „de oeconomia Christi in carne seu de mysterio incarnationis"[1]. Sonst ist ein Buch περὶ οἰκονομίας oder über die Menschwerdung nicht bezeugt.

Von einer Zeile des Verzeichnisses auf der Statue sind noch die Schlußbuchstaben νίας (nicht μίας) erhalten. Eine Ergänzung dieser Buchstaben ist unmöglich.

Vgl. Achelis a. a. O. 6 20—22.

g) h) Eine erst kürzlich bekannt gewordene georgische Handschrift des 10. Jahrhunderts enthält außer andern, und zwar echten Schriften Hippolyts zwei Abhandlungen, von welchen bisher noch niemals etwas verlautet ist: „Die Abhandlung (das Wort) des heiligen Hippolyt vom Glauben", und „Die Abhandlung unseres heiligen und seligen Vaters des Erzbischofs Hippolyt. Die Gestalt (Weise) des Gelübdes" Marr und Bonwetsch haben den Anfang und den Schluß mitgeteilt und Andeutungen über einzelne andere Stellen gegeben, ohne indessen zu Folgerungen bezüglich des Inhaltes, der Tendenz, der Echtheit eine irgendwie ausreichende Handhabe zu bieten. Die Edition der Texte kann vielleicht Überraschungen bringen. Marr sowohl wie Bonwetsch sind geneigt, beide Abhandlungen für echt zu halten. Marr spricht sogar die Vermutung aus, die Abhandlung über die Gestalt (Weise) des Gelübdes, in welcher „der Betrachtung über Gott und die Auferstehung des Fleisches eine hervorragende Stellung eingeräumt ist", sei identisch mit der auf der Statue verzeichneten Schrift περὶ θ(εο)ῦ καὶ σαρκὸς ἀναστάσεως (s. unter d).

Über die russischen Mitteilungen N. Marrs, welche ich nicht lesen kann, berichtet in deutscher Sprache Bonwetsch a. a. O. 3 ff.

5. Exegetische Schriften zum Alten Testament. — Der Exegese fällt der Löwenanteil an der Hinterlassenschaft Hippolyts zu. Er ist der erste kirchliche Theologe gewesen, welcher sich in ausführlicheren Kommentaren über Schriften des Alten Testamentes versuchte, noch nicht der biblischen Vorlage auf dem Fuße folgend und den Wortlaut zergliedernd, sondern mehr die Hauptmomente des

---

[1] Assemani, Bibl. Orient. III 1 (1725), 15 A. 2.

Inhaltes herausgreifend und in freierer Weise bearbeitend. Ergeht er sich dabei gerne in Allegorese und Typologie, so bekundet er doch zugleich, in bemerkenswertem Gegensatz zu seinem jüngeren Zeitgenossen Origenes, eine gewisse abendländische Nüchternheit, welche sich bewußt bleibt, in erster Linie dem historisch-grammatischen Sinne des Textes Rechnung tragen zu müssen. Nachdem übrigens das Wort „Kommentare" gebraucht worden ist, muß beigefügt werden, daß sich über die schriftstellerische Form der exegetischen Versuche Hippolyts bei dem traurigen Zustande der Überlieferung in den meisten Fällen keine Klarheit mehr gewinnen läßt. Manche der aufzuführenden Fragmente sind vielleicht nur Überbleibsel einzelner Homilien, und die umfassenderen Werke oder Kommentare, von welchen noch Reste vorliegen, scheinen zum Teil geradezu aus einer Reihe von Homilien bestanden, zum Teil wenigstens ihrer Haltung und Tendenz nach ein homilienartiges Gepräge getragen zu haben; eine anschauliche Illustration des früher einmal ausgesprochenen Satzes, daß die Exegese auf dem Boden der Homilie erwachsen ist (§ 75, 3).

In Ermanglung jeder andern Richtschnur kann eine Aufzählung der exegetischen Schriften oder Fragmente sich nur an die Reihenfolge der biblischen Bücher halten.

a) Die auch noch von dem neuesten Herausgeber der Fragmente zur Genesis geteilte Voraussetzung, Hippolytus habe einen „Gesamt-Kommentar zur Genesis" verfaßt[1], ruht auf sehr schwachen und schwanken Stützen. In verschiedenen Schriften hat Hippolytus einzelne Abschnitte der Genesis behandelt, und zwar, wenn nicht alles trügt, nicht mehr als vier Abschnitte: Das Sechstagewerk (Gn 1), den Bericht über das Paradies und den Sündenfall (Gn 2—3), den Segen Isaaks (Gn 27) und den Segen Jakobs (Gn 49). Eusebius (Hist. eccl. VI, 22) nennt Schriften Hippolyts *εἰς τὴν ἑξαήμερον* und *εἰς τὰ μετὰ τὴν ἑξαήμερον*, d. i. sehr wahrscheinlich über Gn 2—3. Hieronymus (De vir. ill. c. 61) hat die Titel „In *ἑξαήμερον*" und „In Genesim", welch letzterer allerdings auf einen Kommentar über die gesamte Genesis gedeutet werden müßte, wenn nicht anderweitige Beobachtungen dringend zur Vorsicht rieten. Die Schrift über das Sechstagewerk ist, wie Hieronymus (Ep. 84, 7) bezeugt, von Ambrosius in seinem Hexaemeron ausgiebig benutzt worden. Erhalten sind, wie es scheint, nur zwei Fragmente zu Gn 1, 5 und 7 in der Oktateuch-Katene des Sophisten Prokopius von Gaza. Zwei Fragmente zu Gn 2, 7 und 8 ff, das erstere *ἐκ τῆς εἰς τὴν γέννησιν πραγματείας*[2] überschrieben, das letztere über die Lage

[1] Achelis in der Berliner Ausgabe I 2, III.
[2] Ich zitiere nach Holl, Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela 143.

des Paradieses handelnd, stehen in den Sacra Parallela des hl. Johannes von Damaskus. Die genannte Oktateuch-Katene bietet auch zwei Scholien zu Gn 3. Diese vier Stücke würden der Schrift über das Paradies und den Sündenfall entstammen.

Hinter Gn 3 klafft in der Fragmentenfolge eine große Lücke. Die Quellen versiegen. Hieronymus berücksichtigt zwar gelegentlich Bemerkungen Hippolyts über die Arche Noes, Gn 6—8, und über Melchisedech, Gn 14 (Ep. 48, 19 und Ep. 73, 2), ohne jedoch irgendwie anzudeuten, daß er aus exegetischen Schriften schöpfe. Eine junge arabische Pentateuch-Katene will von Erklärungen Hippolyts über Gn 6 7 8 17 19 21 wissen, gibt aber nicht nur keine Rechenschaft über den Fundort, sondern erweist sich überhaupt als sehr wenig vertrauenswürdig. Erst bei Gn 27 begegnen wir wieder unverdächtigen Fragmenten. Hieronymus ist in der Lage, eingehend über Hippolyts Auslegung des Segens Isaaks zu referieren (Ep. 36, 16). Isaak, erklärte Hippolytus, symbolisiere Gott den Vater, Rebekka den Heiligen Geist, Esau die Juden und den Teufel, Jakob die Kirche oder Christus. Die Einläßlichkeit des Referates selbst drängt zu der Vermutung, daß demselben eine eigene Schrift Hippolyts über den Segen Isaaks zu Grunde liege, und dank den Forschungen Marrs sind wir nunmehr in den Stand gesetzt, diese Vermutung durch Worte des Verfassers selbst zu erhärten. Eine Abhandlung Hippolyts über den Segen Moses', Dt 33, beginnt in der georgischen Übersetzung wie folgt: „Da in den ersten Büchern gesagt ist von den Segnungen seiner Söhne durch Isaak und nicht verschwiegen ist die Bedeutung der Dinge, die sich vollzogen hatten, ebenso kund gemacht ist die Segnung der zwölf Söhne durch Jakob, und auf solche Weise offenbart, was das für Segnungen sind, die damals geschahen, und über wem sie sich vollzogen haben, was dies für Weissagungen sind, und an wem sie sich erfüllten, so fange ich jetzt an zu erzählen durch das Erbarmen Gottes von den Segnungen, mit denen Moses segnete die zwölf Geschlechter“ [1].

Zu Gn 28—48 beobachten unsere Zeugen ein unverbrüchliches Schweigen, mit alleiniger Ausnahme jener arabischen Pentateuch-Katene, deren Worte nicht ins Gewicht fallen. Dem Segen Jakobs aber, Gn 49, hat Hippolytus, wie er soeben selbst bezeugte, wiederum eine eigene Schrift gewidmet, eine Schrift, welche in armenischer sowohl wie in georgischer Übersetzung, vorläufig allerdings nur handschriftlich, noch vorliegt [2]. Übrigens hat Achelis zu Gn 49 aus der Oktateuch-Katene des Prokopius nicht weniger als 45 griechische Fragmente Hippolyts gesammelt, welche im großen und ganzen zu einer Beanstandung ihrer Echtheit keinen Anlaß geben. Antwort

---

[1] Bonwetsch, Hippolyts Kommentar zum Hohenlied 6. [2] Ebd. 5.

auf Einzelfragen wird von der Veröffentlichung jener Übersetzungen zu erwarten sein. Die Fragmente liefern schon den Beweis, daß Ambrosius in seiner Schrift De benedictionibus patriarcharum Hippolyts Auslegung des Jakobssegens sich zu nutze gemacht hat.

Die Fragmente zur Genesis sind am besten und vollständigsten zusammengestellt worden von Achelis in der Berliner Ausgabe I 2, 49—81. Über die Überlieferung der einzelnen Fragmente s. Achelis, Hippolytstudien 94 bis 110. Von den armenischen und georgischen Texten hatte Achelis leider noch keine Kenntnis. Die zwei Fragmente zu Gn 2 bei Johannes Damaszenus (in der Ausgabe I 2, 52 f) wurden von neuem rezensiert durch K. Holl, Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela, Leipzig 1899, 143 f. Eine besondere Erwähnung erheischen die durch eine junge arabische Pentateuch-Katene überlieferten reichen und interessanten Fragmente zu dem ersten und zu den beiden letzten Büchern des Pentateuchs. Über den Ursprung dieser Katene läßt sich noch nichts Bestimmtes sagen. Den auf die Genesis entfallenden Teil des Werkes hat P de Lagarde (Materialien zur Kritik und Geschichte des Pentateuchs, Leipzig 1867, Heft II) nach einer Leidener Handschrift vom Jahre 1528 herausgegeben. Fr. Schultheß hat die Hippolytus-Fragmente zur Genesis, nach der Ausgabe de Lagardes, und außerdem die Hippolytus-Fragmente zu Numeri und Deuteronomium, nach einer Münchener Handschrift der Katene vom Jahre 1550, ohne die wünschenswerte Sorgfalt ins Deutsche übersetzt (bei Achelis in der Berliner Ausgabe I 2, 87—119). Hippolytus führt in der Katene den rätselhaften Beinamen „der Ausleger des Targums“ oder „der Ausleger des Syrischen (Textes), d. i. des Targums“ Es kann aber ohne Frage nur Hippolytus von Rom gemeint sein, und es läßt sich auch nicht leugnen, daß einzelne der dem „Ausleger des Targums“ zugeeigneten Erklärungen ganz und gar der exegetischen Art und Weise Hippolyts entsprechen, während freilich zahlreiche andere unter demselben Namen angeführte Scholien unmöglich auf Hippolytus zurückgehen können. So ist es z. B. nicht ausgeschlossen, daß in dem Scholion zu Gn 8, in welchem der Ausleger des Targums und (!) Mar Jakob von Edessa (gest. 708) die Noachische Arche als ein Symbol oder einen Typus des gekreuzigten Heilandes deuten (de Lagarde a. a. O. 78; Schultheß a. a. O. 90 f), der echte Hippolytus zu Worte kommt (vgl. Hier., Ep. 48, 19). Im allgemeinen aber ist dieser Quelle gegenüber Zurückhaltung und Mißtrauen geboten. Vgl. Bardenhewer, Des hl. Hippolytus von Rom Kommentar zum Buche Daniel, Freiburg i. Br. 1877, 30—34. Achelis, Hippolytstudien 113—120.

b) Fragmente Hippolyts zu den Büchern Exodus und Leviticus liegen nicht vor, nicht einmal in der arabischen Katene. Um so auffälliger ist der Titel „In Exodum“ bei Hieronymus (De vir. ill. c. 61). Die Annahme, daß dieser Titel nur auf einer voreiligen oder gedankenlosen Übersetzung der Worte *εἰς τὰ μετὰ τὴν ἑξαήμερον* bei Eusebius (Hist. eccl. VI, 22) beruhe, läßt sich kaum abweisen[1]. Zu den Büchern Numeri und Deuteronomium bringt die arabische Katene ziemlich viele und lange Scholien. Aber nur zwei Abschnitte dieser Bücher hat Hippolytus zum Gegenstande exegetischer Ab-

[1] Trotz der Bekämpfung dieser Annahme durch v. Sychowski, Hieronymus als Literarhistoriker 153.

handlungen gemacht: den Segen Balaams, Nm 22—23, und den Segen Moses', Dt 33. Leontius von Byzanz führt einige Zeilen Hippolyts über die zwei Naturen in Christus mit dem sehr willkommenen Lemma ein ἐκ τῶν εὐλογιῶν τοῦ Βαλαάμ. Eine Schrift mit dem Titel εἰς τὰς εὐλογίας τοῦ Βαλαάμ, oder ähnlich, ist ein trefflich passendes neues Glied in der uns schon bekannten Kette von Abhandlungen über den Segen Isaaks, den Segen Jakobs und den Segen Moses' Die letztgenannte Abhandlung ist ebenso wie diejenige über den Segen Jakobs in armenischer und in georgischer Sprache heute noch ihrem ganzen Umfange nach erhalten[1]. In griechischer Sprache erübrigen, soviel bekannt, nur drei kleine Stücke, welche Theodoret von Cyrus aufbewahrt hat mit der Quellenangabe ἐκ τοῦ λόγου τοῦ εἰς τὴν ᾠδὴν τὴν μεγάλην, d. i. aus der Schrift auf das Loblied Moses', Dt 32[2]. Die Abhandlung über Dt 33 wird auch auf Dt 32 hinübergegriffen haben, so daß es nicht nötig sein würde, eine eigene Schrift über das Loblied Moses' anzunehmen. Die vorhin zitierten Eingangsworte der Abhandlung über Dt 33, „in den ersten Büchern" sei von dem Segen Isaaks und dem Segen Jakobs gehandelt worden, müßten so, wie sie bei Bonwetsch lauten, von einem aus mehreren Büchern bestehenden, aber einheitlichen Werke verstanden werden. Doch mag — ich bin des Georgischen nicht kundig — auch die Übersetzung „in früheren Büchern" und die Beziehung auf andere ältere Schriften gestattet sein. Die Nichterwähnung der Schrift über den Segen Balaams könnte in späterer Entstehung, könnte aber auch in der Eigenartigkeit des Themas ihren Grund haben.

Die von Theodoret von Cyrus und Leontius von Byzanz geretteten Bruchstücke in der Berliner Ausgabe I 2, 82—84. Vgl. Achelis, Hippolytstudien 111—113. Über die arabische Katene s. unter a.

c) Ein Fragment „aus der Erklärung des Buches Ruth", ἐκ τῆς ἑρμηνείας Ῥούθ, ist erst von Achelis in einer Athos-Handschrift des 11. Jahrhunderts entdeckt worden. Der zweite Teil enthält scharfe Worte gegen solche, welche um Geld die Taufe erteilen, „Christusschacherer" (χριστέμποροι)[3] — vermutlich ist Papst Zephyrinus oder Papst Kallistus gemeint (vgl. Philos. IX, 11 12). Eben dieser Ausfall dürfte die Echtheit des Fragmentes verbürgen.

Berliner Ausgabe I 2, 120. Achelis a. a. O. 120—122.

d) Eine Schrift über die ersten Kapitel des ersten Buches der Könige, εἰς τὸν Ἐλκανᾶν καὶ εἰς τὴν Ἄνναν betitelt, ist nur noch aus vier kurzen Zitaten bei Theodoret von Cyrus bekannt. Theodoret nennt sie λόγος. Anscheinend war sie eine Homilie.

---

[1] Bonwetsch, Hippolyts Kommentar zum Hohenlied 5.

[2] Über die Bedeutung des Ausdruckes „Große Ode" s. Achelis in den Nachrichten von der k. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl. 1896, 272 f.

[3] Der Ausdruck stammt aus der Didache 12, 5.

In der mehrgenannten georgischen Handschrift des 10. Jahrhunderts schließt sich an die Abhandlung über den Segen Jakobs (s. unter a) ein Aufsatz über 1 Kg 17 an, „die von Hippolyt verfasste Auslegung über David und Goliath“, sonst nicht bezeugt, aber schwerlich zu beanstanden[1].

Eine Abhandlung über die Hexe von Endor, 1 Kg 28, bezeugen die Statue: (εἰς ἐγ)γαστρίμυθον, und Hieronymus (De vir. ill. c. 61): „De Saul et pythonissa“ Allein diese Zeugnisse gaben S. de Magistris (1795) kein Recht, ein namenlos überliefertes Bruchstück, in welchem behauptet wird, die fragliche Erscheinung sei nur dämonisches Blendwerk gewesen, für Hippolytus in Anspruch zu nehmen. Die nächtliche Szene zu Endor hat viele Federn in Bewegung gesetzt; vgl. § 74, 5, c, S. 303.

Die griechischen Fragmente in der Berliner Ausgabe I 2, 121—123. Vgl. Achelis, Hippolytstudien 122—124.

e) Die Statue kennt auch eine Schrift über die Psalmen: (εἰς τοὺς ψ)αλμούς oder (εἰς ψ)αλμούς, und Hieronymus (a. a. O.) verzeichnet den Titel „De psalmis“ Dabei ist indessen zu beachten, daß Hieronymus anderswo (Ep. 112, 20) in einer namentlichen Aufzählung derjenigen, welche das ganze Psalterium kommentierten, Hippolytus übergeht und des letzteren Schrift „De psalmis“, wie es scheint, in die Worte „diversorum in paucos psalmos opuscula“ einbegreift. Drei Fragmente Hippolyts zu den Psalmen zitiert Theodoret von Cyrus, ein Fragment zu Ps 2, 7, mit dem Lemma ἐκ τῆς ἑρμηνείας τοῦ δευτέρου ψαλμοῦ, ein Fragment zu Ps 22, 1 (LXX), mit dem Lemma ἐκ τοῦ λόγου τοῦ εἰς τὸ κύριος ποιμαίνει με, und ein Fragment zu Ps 23, 7 (LXX), mit dem Lemma ἐκ τοῦ λόγου τοῦ εἰς τὸν κγ´ ψαλμόν. Keines dieser Stücke untersteht irgend welchem Verdachte. Anderseits aber ist mit ihnen der Bestand an echten Überbleibseln auch schon so ziemlich erschöpft. Die ὑπόθεσις διηγήσεως εἰς τοὺς ψαλμούς, eine Art Einleitung zu den Psalmen, ist in Weise einer Katene aus den verschiedensten Autoren zusammengestellt, enthält aber auch nicht ein einziges echtes Fragment Hippolyts. Die sonstigen griechischen Scholien zu den Psalmen, welche Bandini (1764), de Magistris (1795) und Pitra (1883) unter Hippolyts Namen veröffentlicht haben, konnte Achelis ohne Mühe, wenn nicht sämtlich, so doch größtenteils als unecht nachweisen. Und die von de Lagarde und Martin herausgegebene syrische Einleitung zu den Psalmen ist wiederum ein katenenartiges Gewebe, von welchem nur der Anfang, über die Verfasser und die Überschriften der Psalmen, Hippolyts Namen mit Recht trägt.

---

[1] Bonwetsch, Hippolyts Kommentar zum Hohenlied 5 7 10 f.

Berliner Ausgabe I 2, 127—153. Die syrische Einleitung zu den Psalmen steht syrisch bei de Lagarde, Analecta Syriaca 83—87; syrisch und lateinisch, herausgegeben und übersetzt von Martin, bei Pitra, Anal. sacra IV 51—54 320—323; deutsch, übersetzt von Schultheß, in der Berliner Ausgabe I 2, 127—135. Vgl. Achelis, Hippolytstudien 124—137 Über das Fragment zu Ps 2, 7 bei Theodoret vgl. übrigens auch Ficker, Studien zur Hippolytfrage 107

f) Von der Schrift über die Sprüche, „De proverbiis" bei Hieronymus (De vir. ill. c. 61), scheinen sich fast nur in Katenen zerstreute Reste erhalten zu haben. Die Scholien, welche Achelis für echt erklärt, erstrecken sich über die Kapitel 1, 3, 4, 5, 6, 7, 9, 11, 12, 17, 24 (30), 27 der Sprüche, so daß anzunehmen wäre, die Schrift oder der Kommentar Hippolyts habe das ganze Buch umspannt. Doch dürfte hier die Aufgabe der Kritik noch keineswegs gelöst sein. Stücke, welche Achelis zuließ, werden gestrichen und Stücke, welche Achelis ausschloß, werden eingesetzt werden müssen, unter letzteren das wegen seines Zeugnisses über die heilige Eucharistie viel zitierte Fragment über Spr 9, 1—5, welches auch in die „Fragen und Antworten" des Anastasius Sinaita (c. 42, Migne, PP Gr. LXXXIX 593) übergegangen ist.

Berliner Ausgabe I 2, 157—178. Vgl. Achelis, Hippolytstudien 137 bis 163. S. auch M. Faulhaber, Hohelied-, Proverbien- und Prediger-Katenen (Theol. Studien der Leo-Gesellschaft, Heft 4), Wien 1902, 82 f 134 f. Das Fragment über Spr 9, 1—5 ist, obwohl gut bezeugt, von Achelis als unecht verworfen und sogar von seiner Edition ausgeschlossen worden, weil dasselbe in den Fragen und Antworten des Sinaiten stehe, also nicht Hippolytus angehören könne (Achelis a. a. O. 159 f), eine hinfällige Argumentation, da in jenen Fragen und Antworten anerkanntermaßen echte Schriften Hippolyts ausgeschrieben oder exzerpiert sind; s. Bonwetsch in der Berliner Ausgabe I 1, VIII XX f; Achelis a. a. O. 83 ff 155 ff. In der längeren Gestalt, welche die früheren Ausgaben bieten (Fabricius I 282; de Lagarde 198 f), kann das Fragment freilich aus inneren Gründen nicht als hippolytisch anerkannt werden. Die kürzere und ursprünglichere Fassung aber, wie sie in den Fragen und Antworten (Migne a. a. O.), in einer von C. Chr. Woog, Leipzig 1762, veranstalteten Separatausgabe des Fragmentes, sowie auch bei Tischendorf, Anecdota sacra et profana [2], Leipzig 1861, 227 f, steht, dürfte keiner Beanstandung unterliegen, wenn man sich nicht etwa an den Worten ὁ σωτὴρ ἐγεννήθη ἐξ αὐτῆς ἀσυγχύτως θεὸς καὶ ἄνθρωπος stößt.

g) Die Schrift über den Prediger, „De ecclesiaste" bei Hieronymus (a. a. O.), scheint gänzlich zu Grunde gegangen zu sein. Ein von Klostermann aufgefundenes Scholion zu Prd 2, 10 will Achelis als echt gelten lassen, während er ein in den „Fragen und Antworten" des Anastasius Sinaita (c. 43) wiederkehrendes Fragment zu Prd 2, 24 abweist (vgl. unter f).

Berliner Ausgabe I 2, 179.

h) Der Kommentar zum Hohenliede, εἰς τὸ ᾆσμα bei Eusebius (Hist. eccl. VI, 22), „In canticum canticorum" bei Hieronymus (a. a. O.),

ist für die Berliner Ausgabe von Bonwetsch bearbeitet worden. Einige Zeilen des griechischen Textes, aus dem Eingange des Kommentares, mehrere slavische, zum Teil auch armenisch und syrisch erhaltene Fragmente (in deutscher Übersetzung) und ein längeres, aber augenscheinlich unechtes armenisches Stück über Hl 1, 5 bis 5, 1 (in deutscher Übersetzung), das war die Frucht der Mühen Bonwetschs. Die slavischen Fragmente und das unechte armenische Stück traten hier zum ersten Male ans Licht. Wenige Jahre später aber konnte Marr eine fortlaufende georgische Erklärung über Hl 1, 1 bis 3, 7 nebst mehreren neuen slavischen Fragmenten zu verschiedenen Stellen vorlegen, und wenn ein Teil dieser slavischen Fragmente ausgeschaltet und an andere Exegeten des Altertums zurückerstattet werden mußte, so ward der georgische Text durch die andern echten Bruchstücke auf das glänzendste als Eigentum Hippolyts beglaubigt. Bonwetsch beeilte sich deshalb, eine neue Ausgabe zu veranstalten, den georgischen Text nach der russischen Übersetzung Marrs ins Deutsche zu übertragen und die sonstigen Bruchstücke entsprechenden Ortes einzufügen.

Vielleicht liegt der Kommentar Hippolyts jetzt vollständig vor. Der georgische Text reicht zwar, wie gesagt, nur bis Hl 3, 7; da aber auch kein anderes Fragment sich auf eine spätere Stelle bezieht, so hatte Marr begründeten Anlaß, zu behaupten, daß die Erklärung Hippolyts sich überhaupt nicht weiter erstreckt habe. Jedenfalls werden durch den Fund Marrs alle sonstigen Reste der Erklärung in den Schatten gestellt. Der georgische Text ist durch eine Handschrift des 10. Jahrhunderts überliefert, stammt jedoch aus früherer Zeit und erweist sich als die wörtliche Wiedergabe eines armenischen Textes, welcher anscheinend direkt, nicht durch Vermittlung einer syrischen Version, aus dem griechischen Originale geflossen ist.

Der Kommentar zeigt ausgeprägt oratorische Färbung und besteht offenbar aus Homilien[1]. Von Interesse ist es, konstatieren zu können, daß bereits der erste christliche Kommentator das Hohelied allegorisch aufgefaßt hat als eine Schilderung des Verhältnisses Gottes zu seiner Braut, der Kirche. Manche Verse werden auch schon auf die Beziehungen Gottes zu der einzelnen Gott liebenden Seele gegedeutet. Unter den späteren Exegeten ist es auch in diesem Falle wieder Ambrosius, welcher, namentlich in seiner Erklärung des 118. Psalmes, mit Vorliebe aus Hippolytus geschöpft hat[2]. Durch

---

[1] Vgl. Bonwetsch, Hippolyts Kommentar zum Hohenlied 23: „Damit ihr euch vor diesem Wort scheuen könnet, schauet“; 24: „Und so kommt und betrachten wir“; 28: „Schauet, o Geliebte“ usw.

[2] Und zwar so, „daß Ambrosius teilweise neben der grusinischen Version und den erhaltenen Fragmenten geradezu als ein weiterer Zeuge für den Text des Kommentars zu stehen kommt“, Bonwetsch ebd. 18.

seinen Einfluß ist dann diese oder jene Auslegung Hippolyts, z. B. die eigenartige Auffassung des Hüpfens oder Springens des Geliebten über Berge und Hügel, Hl 2, 8, für die abendländische Exegese nahezu typisch geworden. „Was bedeutet dies Springen?“ fragte Hippolytus, und antwortete: „Das Wort sprang herab vom Himmel in den Leib der Jungfrau, es sprang hinauf auf den Baum (des Kreuzes) aus dem heiligen Leib, es sprang von dem Baum in den Hades, es sprang von da heraus in menschlichem Fleisch auf die Erde“ [1].

Berliner Ausgabe I 1, 343—374. Die echten armenischen und syrischen Fragmente, welche hier in deutscher Übersetzung mitgeteilt werden, wurden im Urtexte und in lateinischer Übersetzung von Martin bei Pitra, Analecta sacra II 232—235, IV 40 f 310 herausgegeben. Das längere syrische Stück bei Pitra ebd. IV 36—40 306—310 ist, abgesehen von dem Anfangssatze, unecht; vgl. die Berliner Ausgabe I 1, xxi. G. N. Bonwetsch, Studien zu den Kommentaren Hippolyts zum Buche Daniel und Hohenliede, Leipzig 1897 (Texte u. Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. XVI, N. F. I 2). W Riedel, Die Auslegung des Hohenliedes in der jüdischen Gemeinde und der griechischen Kirche, Leipzig 1898, 47—52. N. Marr, Hippolyt, die Auslegung des Hohenliedes. Der grusinische Text nach einer Handschrift des 10. Jahrhunderts, eine Übersetzung aus dem Armenischen (mit einer paläographischen Tafel), untersucht, übersetzt und herausgegeben (Texte u. Untersuchungen in der armenisch-grusinischen Philologie, Buch III), St Petersburg 1901 (Russisch). Bonwetsch, Hippolyts Kommentar zum Hohenlied auf Grund von N. Marrs Ausgabe des grusinischen Textes herausgegeben, Leipzig 1902 (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. XXIII, N. F. VIII 2 c). In der Einleitung dieser neuen Ausgabe (12 f 17 f) hat Bonwetsch die in den vorhin genannten Studien zu den Kommentaren Hippolyts zum Buche Daniel und Hohenliede (8 ff) vertretene Behauptung, außer Ambrosius hätten noch mehrere andere alte Exegeten den Kommentar Hippolyts benutzt, zurückgenommen.

i) Theodoret von Cyrus zitiert ein kleines Fragment über Is 19, 1 mit den Worten ἐκ τοῦ λόγου τοῦ εἰς τὴν ἀρχὴν τοῦ Ἡσαΐου. In den alten Verzeichnissen der Schriften Hippolyts kommt ein Kommentar über das Buch Isaias nicht vor.

Berliner Ausgabe I 2, 180. — Mit Unrecht ist vermutet worden, Hippolytus habe einen Kommentar zum Propheten Jeremias geschrieben. Ein kurzes griechisches Scholion zu Jr 17, 11, bei Achelis, Hippolytstudien 80 f, ist der Schrift über den Antichrist (c. 55) entnommen. Das syrische Fragment „in Ieremiam“ in cod. Vatic. syr. 103 (Assemani, Bibl. Or. I 607; III 1, 15 n. 1) stammt aus Hippolyts Kommentar über das Buch Daniel; s. die Berliner Ausgabe I 1, ix.

k) Einen Kommentar zum Buche Ezechiel bzw. zu Teilen dieses Buches bezeugt Eusebius (Hist. eccl. VI, 22): εἰς μέρη τοῦ Ἰεζεκιήλ. Diesem Kommentare mag ein griechisches Fragment über die Größe des salomonischen Tempels angehören, welches auch in

[1] Bonwetsch a. a. O. 55 f.

den „Fragen und Antworten“ des Anastasius Sinaita steht (c. 44; vgl. vorhin unter f und g). Ein syrisches Fragment über Ez 1, 5 bis 10 wird gleichfalls als echtes Überbleibsel der Schrift Hippolyts gelten dürfen; der viergestaltige Cherub wird hier als Vorbild des viergestaltigen Evangeliums gedeutet, indem der Stier auf Lukas, der Löwe auf Matthäus, der Mensch auf Markus und der Adler auf Johannes bezogen wird[1]. Weitere syrische Bruchstücke, welche Martin herausgab, sind unecht.

Das syrische Fragment über Ez 1, 5—10 steht syrisch bei de Lagarde, Analecta Syriaca 90 f; syrisch und lateinisch von der Hand Martins bei Pitra, Anal. sacra IV 41 311; deutsch von Schultheß bei Achelis in der Berliner Ausgabe I 2, 183. Unechte syrische Bruchstücke syrisch und lateinisch bei Pitra a. a. O. IV 41—47 311—317; deutsch bei Achelis I 2, 183—194. — Ein syrisches Fragment „de quatuor animalibus“ in cod. Vatic. syr. 103 (Assemani, Bibl. Or. I 607; III 1, 15 n. 1) könnte mit dem syrischen Fragmente über Ez 1, 5—10 identisch sein und von den vier Cherubgestalten handeln. Es kann sich aber auch auf die vier Tiere bei Daniel 7 beziehen und dem Daniel-Kommentare Hippolyts entlehnt sein; vgl. die Berliner Ausgabe I 1, IX f. — Ein syrisches Fragment „Von Mar Hippolytus von Bostra aus der Schrift über den Tempel“ in cod. Mus. Brit. syr. 862 (Wright, Catalogue of Syriac manuscripts in the British Museum II 1002) deckt sich vielleicht mit dem griechischen Fragmente über die Größe des salomonischen Tempels (Migne, PP. Gr. X 631—634). Auf einen anderweitigen Inhalt weist aber vielleicht der Umstand hin, daß dieses syrische Fragment in dem ersten Bande der Berliner Ausgabe noch nicht erwähnt wird.

l) Der Kommentar zum Buche Daniel ist unter allen exegetischen Schriften Hippolyts am reichsten bezeugt und, abgesehen etwa von der Erklärung des Hohenliedes, auch am vollständigsten erhalten. Der früher schon sehr ansehnliche Bestand an Fragmenten, in griechischer, syrischer und slavischer Sprache, hat in den letzten Jahrzehnten noch bedeutenden Zuwachs erfahren. Georgiades konnte 1885—1886 das vierte und letzte Buch des Kommentares seinem vollen Umfange nach im griechischen Originale der gelehrten Welt unterbreiten; Bonwetsch konnte 1897 in der Berliner Ausgabe das zweite, dritte und vierte Buch nebst einem Teile des ersten griechisch und den ganzen oder doch fast den ganzen Kommentar slavisch bzw deutsch nach einer altslavischen Übersetzung vorlegen. Der emendierenden Kritik ist freilich noch ein sehr weiter Spielraum gewahrt. Die griechischen und slavischen Handschriften, aus welchen die genannten Herausgeber schöpften, bieten einen bereits stark entstellten und verderbten Text.

Die Abteilung des umfangreichen Werkes in vier Bücher geht auf den Verfasser selbst zurück. Das erste Buch handelt über Dn 1 und die Geschichte der Susanna, das zweite über Dn 2—3 samt

[1] Irenäus hatte Johannes den Löwen, Lukas den Stier, Matthäus den Menschen und Markus den Adler zugewiesen. Vgl. Bd I 519.

dem Lobgesange der drei Jünglinge, das dritte über Dn 4—6, das vierte über Dn 7—12. Die Erzählung von Bel und dem Drachen wird auch in der slavischen Version des Kommentares nicht näher besprochen und die Folgerung, daß Hippolytus dieses Stück überhaupt nicht kommentiert hat, wird sich kaum noch umgehen lassen [1]. Als Text der Danielischen Prophetien dient die Übersetzung Theodotions. Geschrieben ist der Kommentar, wie zahlreiche Stellen bekunden, unter dem unmittelbaren Eindruck einer selbsterlebten Christenverfolgung, und zwar ohne Zweifel jener Verfolgung, welche sich an das Reskript des Kaisers Septimius Severus vom Jahre 202 anschloß (vgl. vorhin Abs. 4, c). Neumann will auf Grund der Andeutungen Hippolyts den Inhalt des Reskriptes genauer bestimmen können, als es die sonstigen Quellen gestatten [2]. Die Abfassung mag also um 204 erfolgt sein [3], und unter dieser Voraussetzung dürfte in dem Kommentare die älteste uns erhaltene exegetische Schrift der christlichen Kirche vorliegen. Im Unterschiede von der Erklärung des Hohenliedes besteht derselbe nicht aus Homilien, nähert sich aber doch sehr der homiletischen Form und ist von praktischen Gesichtspunkten beherrscht. Ähnlich wie schon in der Schrift über den Antichrist, auf welche ausdrücklich Bezug genommen wird (IV, 7, 1; 13, 1) will der Verfasser auch hier angesichts der überspannten eschatologischen Erwartungen die aufgeregten Gemüter beschwichtigen.

Die Geschichte der Susanna faßt Hippolytus typisch auf, ohne indessen an der Tatsächlichkeit des Herganges auch nur im mindesten zu zweifeln. Die von den zwei Ältesten bedrängte und verleumdete Gemahlin Joakims ist ihm ein prophetisches Vorbild der von den Juden und den Heiden verfolgten Braut Christi, der heiligen Kirche [4]. Unter den vier Weltreichen, Dn 2 und Dn 7, versteht Hippolytus mit der großen Mehrzahl der kirchlichen Exegeten das babylonische, das persische, das griechische und das römische Reich. Der Stein, welcher die Statue zermalmt, Dn 2, ist Christus, welcher an Stelle der Reiche dieser Welt das himmlische und unvergängliche Reich der Heiligen begründen und die ganze Erde erfüllen wird. Die zehn Hörner des vierten Tieres, Dn 7, sind zehn Könige, welche sich auf den Trümmern des Römerreiches erheben werden, und das kleine Horn, welches drei jener zehn Hörner entwurzelt, ist der Antichrist. In der Deutung der 70 Wochen, Dn 9, ist Hippolytus unglücklich gewesen, indem er sich, wie schon Hieronymus (Comm. in Dn ad 9, 24 ff) hervorhebt,

---

[1] Siehe Julius, Die griechischen Danielzusätze und ihre kanonische Geltung, Freiburg i. Br. 1901, 40 f.

[2] Neumann, Hippolytus von Rom I (1902) 61 ff.

[3] Gegen Salmon, welcher die Abfassung nicht vor 235 ansetzen wollte, s. Zahn, Gesch. des ntl Kanons II 2, 1020 ff.

[4] Weiteres unten Abs. 9.

in Widersprüche verwickelte. Erwähnt sei nur, daß er die letzte der 70 Wochen an das Ende der Tage verlegt, in der ersten Hälfte dieser Woche Elias und Henoch auf Erden erscheinen und um die Mitte derselben den Antichrist auftreten läßt, welcher den Opferdienst abschaffen werde. Die Worte des Propheten: „Es wird aufgehoben werden Speisopfer und Trankopfer“ *(ἀρθήσεται θυσία καὶ σπονδή)* werden durch den an Mal 1, 11 anklingenden Zusatz erläutert: „welches (Opfer) jetzt an allen Orten von den Völkern Gott dargebracht wird“ *(ἡ νῦν κατὰ πάντα τόπον ὑπὸ τῶν ἐθνῶν τῷ θεῷ προσφερομένη*. IV, 35, 3). Verstanden sind unter diesem Opfer, wie aus den Fragmenten der Capita adversus Caium (zu Mt 24, 15—22) erhellt, „die Gebete der Gerechten“

Die schon vor Jahrzehnten bekannten Bruchstücke des Kommentares, teils griechische, teils syrische Texte, sind zusammengestellt und gewürdigt bei O. Bardenhewer, Des hl. Hippolytus von Rom Kommentar zum Buche Daniel. Ein literärgeschichtl. Versuch. 8° Freiburg i. Br. 1877 Das bedeutendste der griechischen Fragmente, einen verkürzten Text des vierten Buches des Kommentares von Kap. 23 an, hatte jene Handschrift der Chigi-Bibliothek zu Rom geliefert, welche die Alexandrinische Version des Buches Daniel, nach der Tetrapla des Origenes, enthält. Ein großes slavisches Fragment, das zweite Buch des Kommentares, war freilich schon 1874 durch J. Sreznevskij in einer russischen Schrift über „die Sagen vom Antichrist in slavischen Übersetzungen“ veröffentlicht worden, der nicht-russischen Welt aber ganz unbekannt geblieben. In den Jahren 1885—1886 hat B. Georgiades in mehreren Heften der Konstantinopolitanischen Zeitschrift Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια (vom 15. und 31. Mai 1885 und vom 31. Juli und 15. August 1886) den vollständigen griechischen Text des vierten Buches des Kommentares nach einer jungen Handschrift der Bibliothek der patriarchalisch-theologischen Schule auf der Insel Chalki herausgegeben. Einen unvollständigen Abdruck (nur den Inhalt der zwei ersten der vier genannten Hefte der Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια umfassend) besorgte J. H. Kennedy, Part of the commentary of S. Hippolytus on Daniel. 8° Dublin 1888; einen vollständigen Abdruck E. Bratke, Das neuentdeckte vierte Buch des Daniel-Kommentars von Hippolytus. 8° Bonn 1891.

Über dieses vierte Buch handelten G. Salmon, The commentary of Hippolytus on Daniel: Hermathena VIII (1893) 161—190. Funk, Der Danielkommentar Hippolyts: Theol. Quartalschr. LXXV (1893) 115—123. A. Chiappelli, Una nuova pagina di storia dell' antica chiesa secondo una recente scoperta: Nuova Antologia, Ser. 3, XLIII (1893) 193—216. — Besonderes Interesse erregte in dem neuentdeckten Texte die Datierung der Geburt des Herrn auf den 25. Dezember des 42. Jahres der Regierung des Augustus und des Todes des Herrn auf den 25. März des 18. Jahres des Kaisers Tiberius (bei Bratke a. a. O. 19). Allein die fraglichen Worte, welche, wenn sie echt wären, das älteste Zeugnis für die Tradition betreffend den 25. Dezember bilden würden, lassen sich mit Hilfe älterer und zuverlässigerer Textzeugen als späteres Einschiebsel entlarven (vgl. Bardenhewer in der Literarischen Rundschau 1891, 232 f). E. Bratke, Die Lebenszeit Christi im Daniel-Kommentar des Hippolytus: Zeitschr. f. wissensch. Theol. XXXV (1892) 120—176. Ders., Der Tag der Geburt Christi in der Ostertafel des Hippolytus: Jahrbücher f. protest. Theol. XVIII (1892) 439—456.

Ders., Zur Frage nach dem Todesjahre Christi: Theol. Studien u. Kritiken LXV (1892) 734—757. A. Hilgenfeld, Die Zeiten der Geburt, des Lebens und des Leidens Jesu nach Hippolytus: Zeitschr. f. wiss. Theol. XXXV (1892) 257—281. Ders., Die Lebenszeit Jesu bei Hippolytus: ebd. XXXVI 1 (1893), 106—117. N. Bonwetsch, Die Datierung der Geburt Christi in dem Danielkommentar Hippolyts: Nachrichten von der k. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl. 1895, 515—527.

Im Jahre 1897 erschien in der Berliner Ausgabe I 1 Bonwetschs Rezension des Kommentares, eingeführt mit den Worten: „Zum erstenmal gelangt auf den folgenden Blättern der ganze Danielkommentar Hippolyts zur Veröffentlichung." Es sind noch zwei weitere, bis dahin unbekannt oder unbenutzt gebliebene Textquellen von hervorragender Bedeutung zur Verwertung gekommen: eine aus dem 10. oder 11. Jahrhundert stammende griechische Handschrift der Bibliothek des Athosklosters Vatopedi, welche außer dem vierten Buche des Kommentares auch beträchtliche Reste des zweiten und des dritten Buches enthält, und eine altslavische Übersetzung des Kommentares, deren Handschriften zwar sämtlich mehr oder weniger große Lücken aufweisen, sich aber gegenseitig in willkommener Weise ergänzen. Dazu kommen einige in der Nationalbibliothek zu Paris liegende Blätter, welche sich als versprengten Bruchteil der Athos-Handschrift erwiesen und den Schluß des ersten sowie die erste Hälfte des zweiten Buches des Kommentares im Originaltexte lieferten. Bedauerlicherweise aber leiden sowohl die Athos-Handschrift als auch der aus der slavischen Version zu erschließende Text an Erweiterungen, Auslassungen und sonstigen Abänderungen; beide Zeugen wissen auch schon um die vorhin erwähnten Daten der Geburt und des Todes des Herrn. Näheres bei Bonwetsch, Die handschriftliche Überlieferung des Danielkommentars Hippolyts: Nachrichten von der k. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl. 1896, 16—42.

Die slavische Version ist in Bonwetschs Ausgabe durch eine Übersetzung vertreten, deren Sprache freilich nicht sowohl deutsch als vielmehr slavisch ist. Die syrischen Fragmente werden nur in dem kritischen Apparate berücksichtigt. Ausgeschlossen blieb sogar auch der durch eine Handschrift des Britischen Museums vom 8. oder 9. Jahrhundert überlieferte syrische Auszug aus dem Kommentare Hippolyts. Derselbe steht syrisch bei de Lagarde, Anal. Syr. 79—83; deutsch bei Bardenhewer, Des hl. Hippolytus von Rom Kommentar zum Buche Daniel 82—85 90—92 100—106; syrisch und lateinisch bei Pitra, Analecta sacra IV 47—51 317—320. Über anderweitige syrische Fragmente s. Bonwetsch in den Vorbemerkungen seiner Ausgabe VIII—X.

In den „Studien zu den Kommentaren Hippolyts zum Buche Daniel und Hohenliede", Leipzig 1897 (Texte und Untersuchungen usw. XVI, N. F. I 2), stellte Bonwetsch den Ertrag der beiden Kommentare „für die Erforschung der alten Kirche" zusammen (2). Eine fast erschöpfende Inhaltsanalyse des Daniel-Kommentares findet sich auch bei Neumann, Hippolytus von Rom in seiner Stellung zu Staat und Welt, Abt. I, Leipzig 1902, 61 bis 107. Laut dem Umschlage dieser ersten Abteilung soll die zweite Abteilung der Schrift mehrere „Ausläufe" (Exkurse) bringen, darunter „das Buch Daniel und die Begründung der historischen Bibelkritik im Altertum" und „Hippolytus, Septuaginta und Theodotio"

m) Von dem Kommentar zum Propheten Zacharias, „In Zachariam" bei Hieronymus (De vir. ill. c. 61), haben sich, wie es scheint, keine Fragmente erhalten. Nach einer weiteren Bemerkung

des hl. Hieronymus (Comm. in Zach praef.) wäre dieser Kommentar mehr oder weniger vollständig in Allegorese aufgegangen.

6. Exegetische Schriften zum Neuen Testament. — Die exegetischen Schriften Hippolyts zum Neuen Testament sind wohl nur Homilien über einzelne Perikopen gewesen, mit alleiniger Ausnahme der Schrift über die Apokalypse, welche allerdings den Namen eines Kommentares verdient haben dürfte.

a) Auf Grund einer jedenfalls mehrdeutigen Äußerung des hl. Hieronymus (Comm. in Mt praef.) glaubt Achelis Hippolytus einen Kommentar über das Matthäusevangelium zuschreiben zu dürfen. Orientalische Katenen, in koptischer, arabischer und äthiopischer Sprache, enthalten zu Mt 24 umfängliche Scholien unter dem Namen Hippolyts, welche Achelis in deutscher Übersetzung vorlegte. Der Wert oder die Echtheit derselben harrt noch der näheren Prüfung. Syrische Fragmente zu Mt 24, welche der Herausgeber, Gwynn, gleichfalls dem Kommentar über das Matthäusevangelium zuwies, hat Achelis aus triftigen Gründen unter die Überbleibsel der Kapitel gegen Kajus gestellt (vgl. Abs. 3, g). Das von Theodoret von Cyrus aufbewahrte Bruchstück *ἐκ τοῦ λόγου τοῦ εἰς τὴν τῶν ταλάντων διανομήν* dürfte einer Homilie über das Gleichnis von den Talenten, Mt 25, 14 ff, entnommen sein.

Berliner Ausgabe I 2, 197—209. Über die Scholien zu Mt 24 vgl. Achelis, Hippolytstudien 163—169; Neumann, Hippolytus von Rom 41 f 44 f.

b) Drei gleichfalls von Theodoret angeführte kurze Stellen *ἐκ τοῦ λόγου τοῦ εἰς τοὺς δύο λῃστάς* will Achelis aus der Erklärung eines Abschnittes des Johannesevangeliums, 19, 31 ff, herleiten. Einfacher und richtiger wird es aber doch wohl sein, an eine Homilie über den Bericht des Lukasevangeliums betreffend die beiden Schächer, 23, 39 ff, zu denken.

Die unter den unechten Werken des hl. Chrysostomus stehende Homilie In quatriduanum Lazarum II, *εἰς τὸν τετραήμερον Λάζαρον β'* (Migne, PP Gr. LXII 775—778), trägt in armenischen Manuskripten die Aufschrift: „Aus dem Kommentar des seligen Hippolytus, Bischofs von Bostra, zum Evangelium des Johannes und der Auferweckung des Lazarus“ Die Glaubwürdigkeit dieser Überlieferung bleibt noch zu untersuchen. Der armenische Text liegt in zwei Rezensionen vor, einer kürzeren, welche im allgemeinen der griechischen Fassung entspricht, und einer längeren, welche anscheinend die sekundäre ist.

Berliner Ausgabe I 2, 211—227. Die kürzere armenische Rezension der Homilie steht armenisch und lateinisch bei Pitra, Anal. sacra II 226 bis 231; die in der kürzeren fehlenden Stücke der längeren Rezension ebd. II 282—284 und wiederum IV 64—68 331—335. Achelis gibt a. a. O. den griechischen Text der Homilie und eine deutsche Übersetzung der armenischen Texte.

c) Die Schrift oder der Kommentar zur Apokalypse, „De apocalypsi" bei Hieronymus (De vir. ill. c. 61), darf, wie früher schon einmal bemerkt, nicht verwechselt werden mit der Schrift zur Verteidigung des Evangeliums und der Apokalypse des hl. Johannes gegen die Aloger (Abs. 3, f). Die einzigen Reste des Kommentares bestehen, soviel bekannt, in gelegentlichen Zitaten oder Referaten späterer Kirchenschriftsteller, eines Griechen, eines Syrers und eines Arabers. Andreas von Cäsarea bringt in seinem Apokalypsekommentar vier Zitate aus Hippolytus (in der Vorrede sowie zu Offb 13, 1; 13, 18; 17, 10), ohne freilich den Fundort derselben irgendwie näher zu bestimmen. Jakob von Edessa spricht in seiner Schrift De antichristo in benedictione Dan von Hippolyts Deutung der Vision Offb 17, 4 ff und nennt dabei ausdrücklich den Apokalypsekommentar Hippolyts als seine Quelle. Die wichtigsten Mitteilungen verdanken wir indessen einem arabischen Kommentar zur Apokalypse, welcher im 13. Jahrhundert in Ägypten geschrieben worden ist. Der unbekannte Verfasser, ein ausgezeichneter Gelehrter, vielleicht der koptische Jakobit Ben Assal, berichtet häufiger über Erklärungen Hippolyts, des „Römischen Papstes", und zwar meist nicht zustimmend, sondern ablehnend. Wenngleich die Schrift, in welcher diese Erklärungen enthalten waren, nicht genauer gekennzeichnet wird, so kann es doch nicht zweifelhaft sein, daß der Verfasser aus einer Erklärung der Apokalypse schöpfte, und es steht nichts im Wege, diese Erklärung als den Kommentar Hippolyts anzuerkennen. Ein zusammenhängendes Bild der Exegese Hippolyts läßt sich aus den zerstreuten Notizen nicht gewinnen. Wie zu erwarten, war es vor allem der wirkliche oder vermeintliche eschatologische Gehalt des dunkeln Buches, welcher sein Interesse fesselte.

Die angebliche griechische Handschrift des Kommentares Hippolyts, von welcher schon Erasmus redete, jetzt in der fürstl. Öttingen-Wallersteinschen Bibliothek zu Maihingen bei Wallerstein, enthält zwar einen Kommentar zur Apokalypse, aber nicht den Kommentar Hippolyts, sondern denjenigen des Erzbischofs Andreas von Cäsarea in Kappadozien. Siehe Achelis, Hippolytstudien 169—175 231—233. — Ein zuerst von Sreznevskij 1876 herausgegebenes, in der Berliner Ausgabe I 2, 237 f, nach einer deutschen Übersetzung Bonwetschs mitgeteiltes angebliches Fragment Hippolyts über Offb 20, 1—3 in slavischer Sprache ist von Diekamp im griechichen Text aufgefunden, zugleich aber als unecht erwiesen worden. Fr. Diekamp, Die dem hl. Hippolytus von Rom zugeschriebene Erklärung von Apok. 20, 1—3 im griechischen Texte: Theol. Quartalschr. LXXIX (1897) 604—616. Vgl. Diekamp, Hippolytos von Theben, Münster i. W 1898, ɪʟ f 34 f. — Über die Zitate aus Hippolytus bei Andreas von Cäsarea s. Achelis a. a. O. 182—184. Das Zitat bei Jakob von Edessa steht in deutscher Übersetzung in der Berliner Ausgabe I 2, 236 f. Über den arabischen Apokalypsekommentar s. G. H. A. Ewald, Abhandlungen zur orientalischen und biblischen Literatur, Tl I, Göttingen 1832, 1—11; Achelis a. a. O. 175 bis 179. Die diesem Kommentare eingeflochtenen Referate über Hippolytus

wurden nach cod. Paris. arab. christ. 67 saec. XIV vel XV herausgegeben von de Lagarde, Ad Analecta sua syriaca appendix, Lips. et Lond. 1858, 24—28. Eine deutsche Übersetzung derselben von Schultheß und Wellhausen in der Berliner Ausgabe I 2, 231—237, muß wegen vieler und grober Fehler als unbrauchbar bezeichnet werden; s. Bardenhewer in der Lit. Rundschau 1897, 359 f. Die herrschende Ansicht, der genannte cod. Paris. 67 sei die einzige Handschrift des arabischen Kommentares (Achelis, Hippolytstudien 178), beruht vielleicht auf einem Irrtum. Durch einen jungen Freund, J. B. Schramm, bin ich auf folgende Bemerkung Assemanis, Bibl. Or. III 1, 16, aufmerksam gemacht worden: „Ut ad Apocalypsim Ioannis revertar, Aegyptii eam constanter admittunt, ut ex Canone Abulbarcati liquet, eandemque doctis Commentariis illustravit Benassalius, quorum exemplar Arabicum exstat in Bibliotheca Collegii Maronitarum de Urbe."

7 Chronographisches und Kirchenrechtliches. — Ließ sich über die exegetischen Schriften Hippolyts, dank der Hilfe des ersten Bandes der Berliner Ausgabe, mit einer immerhin erfreulichen Sicherheit Bericht erstatten, so müssen wir uns nunmehr große Zurückhaltung auferlegen, weil sich zahlreiche Fragen erheben, deren Beantwortung erst von dem zweiten Bande der Ausgabe zu erhoffen steht.

a) Auf der Statue findet sich der Titel *ἀπόδειξις χρόνων τοῦ πάσχα (κ)αὶ τὰ ἐν τῷ πίνακι.* Unter *τὰ ἐν τῷ πίνακι* sind jedenfalls das auf der linken Seite der Kathedra eingegrabene Verzeichnis der Ostergrenzen und das auf der rechten Seite stehende Verzeichnis der Ostersonntage verstanden, Tabellen, welche unter Zugrundelegung eines sechzehnjährigen Zyklus das Osterfest für die Jahre 222—233 berechnen. Diese Tabellen bildeten nämlich, wie aus Eusebius (Hist. eccl. VI, 22) zu ersehen ist, einen Teil des „Nachweises der Zeiten des Pascha" Die Schrift *περὶ τοῦ πάσχα*, von welcher der Kirchenhistoriker redet, enthielt chronologische Ausführungen und einen mit dem ersten Jahre des Alexander Severus, 222, beginnenden sechzehnjährigen Osterkanon. Die Identität dieser Schrift mit der *ἀπόδειξις χρόνων τοῦ πάσχα* kann also keinem Zweifel unterliegen. Hieronymus (De vir. ill. c. 61) wiederholt die Angabe des Kirchenhistorikers und fügt bei, der sechzehnjährige Osterzyklus Hippolyts habe Eusebius zur Aufstellung eines neunzehnjährigen Osterzyklus Anlaß gegeben. Aber dieser Zusatz ist sehr wahrscheinlich auf irgend ein Mißverständnis zurückzuführen[1]. Dagegen wird man Hufmayr und Monceaux glauben dürfen, daß die pseudocyprianische Schrift De pascha computus vom Jahre 243 dazu bestimmt war, den Osterkanon Hippolyts einer Korrektur zu unterziehen (vgl. § 78, 8, k). Von Hippolyts Schrift scheinen sich außer den Ostertabellen auf den Seitenflächen der Statue nur unbedeutende Fragmente in griechischer und syrischer Sprache erhalten zu haben.

---

[1] Siehe v. Sychowski, Hieronymus als Literarhistoriker 152 f.

Über die Fragmente vgl. vorläufig Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I, 625 f.

b) Eine Weltchronik wird gleichfalls schon auf der Statue genannt: χρονικῶν, sc. βίβλος, und wahrscheinlich schon von Hippolytus selbst in der kurzen Chronologie der Juden am Schlusse der Philosophumena (X, 30) angezogen. Die chronologischen Erörterungen ἐν ἑτέροις λόγοις oder ἐν ἑτέραις βίβλοις, auf welche hier verwiesen wird, dürften in der Chronik und in exegetischen Schriften zum Alten Testament gestanden haben. Diese Chronik hat insofern das gewöhnliche Geschick der Schriften ihres Verfassers geteilt, als der griechische Urtext abgesehen von einigen Bruchstücken, welche in byzantinische Chronographien herübergenommen wurden, zu Grunde ging. Ausnahmsweise aber ist das Werk seinem Inhalte nach mehr oder weniger vollständig in drei verschiedenen lateinischen Übersetzungen oder Bearbeitungen erhalten geblieben. Dasselbe hat also in seiner abendländischen Heimat selbst Verbreitung gefunden und Ansehen erlangt, und zwar hier mehr als im Morgenlande. Laut Meldungen aus jüngster Zeit soll es übrigens auch noch eine armenische Version der Chronik Hippolyts geben. Bestätigung ist abzuwarten.

Als eine Bearbeitung des Werkes Hippolyts erwies sich zunächst eine lateinische Chronik, welche nach ihren Anfangsworten Liber generationis (hominum) genannt zu werden pflegt, ein ziemlich dürrer Abriß von allerhand der Heiligen Schrift entnommenen Daten nebst Regentenverzeichnissen und einer Berechnung des Alters der Welt, welche bis in das dreizehnte Jahr des Alexander Severus, 234, hinabreicht. Mommsen hat schon (1850) in seinen ersten Untersuchungen über den sog. Chronographen vom Jahre 354 festgestellt, daß dieser Liber generationis im wesentlichen die Chronik Hippolyts wiedergibt, und der vereinzelte Widerspruch Fricks (1892), welcher nur eine Benutzung, nicht aber eine Übersetzung oder Bearbeitung der Chronik Hippolyts annehmen wollte, ist erfolglos geblieben. Eine zweite Bearbeitung, welche jedoch zugleich eine Fortsetzung darstellt und in ihrer Berechnung des Alters der Welt bis zum Jahre 334 hinabgeht, ist die Chronik in der bunten Kompilation des Chronographen vom Jahre 354. Eine dritte Bearbeitung endlich steckt in der durch eine Handschrift des 7 oder 8. Jahrhunderts überlieferten lateinischen Chronik, welche von ihrer verwilderten Sprache den Namen Excerpta latina barbari erhielt, während Mommsen (1892) ihr den Titel Chronicon Alexandrinum gab.

Aus diesen lateinischen Texten ergibt sich, daß das Werk Hippolyts ein kleines chronographisches Kompendium war, welches mit der Erschaffung der Welt anhob und sich bis zum Jahre 234 erstreckte. Der Endpunkt der Berichterstattung bezeichnet wohl ohne Zweifel zugleich auch das Datum der Abfassung. Das Material war im

großen und ganzen der Heiligen Schrift entlehnt; nach der herrschenden Annahme wurde jedoch auch die Chronographie des Julius Afrikanus benutzt und nach den scharfsinnigen Ausführungen Fricks überdies wohl auch die sog. Chronographie des Klemens von Alexandrien (Strom. I, 21, 109—136). Noch besonders hervorzuheben ist, daß Hippolyts Werk auch einen Papstkatalog mit Angabe der jedesmaligen Regierungsdauer bot und daß dieser Katalog, allerdings in stark überarbeiteter und entstellter Form, gleichfalls noch vorliegt, wiewohl er in keinem der vorhin bezeichneten lateinischen Texte eine Stelle hat. Früher freilich hat er wenigstens in dem Liber generationis gestanden. Dieser Schrift ist eine Inhaltsübersicht voraufgeschickt, an deren Schluß es heißt: „nomina episcoporum Romae et quis quot annis praefuit“ [1] Aber die uns noch zugänglichen Handschriften sind sämtlich verstümmelt; die Liste der römischen Bischöfe fehlt. Das Werk des Chronographen vom Jahre 354 jedoch umschließt bekanntlich auch den sog. Liberianischen Papstkatalog, ein Verzeichnis der Päpste von Petrus bis auf Liberius (Papst seit 352) mit Beifügung der Regierungszeit, und dem ersten Teile dieses Verzeichnisses, von Petrus bis auf Urbanus bzw. Pontianus [2], liegt, wie äußere und innere Gründe erschließen lassen und Mommsen, Duchesne, Lightfoot, Frick, Harnack übereinstimmend annehmen, der Papstkatalog Hippolyts zu Grunde.

Die Überbleibsel des griechischen Textes der Chronik haben noch keinen Sammler gefunden; vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 626. Die drei lateinischen Übersetzungen oder Bearbeitungen sind von Mommsen, anläßlich seiner neuen Rezension des Chronographen vom Jahre 354, in Verbindung miteinander herausgegeben worden: Th. Mommsen, Chronica minora saec. IV V VI VII, I (Monum. Germ. hist. Auct. antiquiss. IX), Berol. 1892, 78—140. Und gleichzeitig ist eine Ausgabe aller drei Texte nebst einem Versuche der Rückübersetzung ins Griechische von Frick erschienen: C. Frick, Chronica minora. Collegit et emendavit C. Fr., I. Lipsiae 1892, v—ccxxvi 1—111 184—371. Vgl. noch J. J. Höveler, Die Excerpta latina Barbari, Tl I: Festschrift, der 43. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner dargeboten von den höheren Lehranstalten Kölns, Bonn 1895, 193—214; Tl II: Die Sprache des Barbarus (Progr.). 4° Köln 1896. Am 6. September 1902 hielt Gr. Chalatiantz auf dem 13. internationalen Orientalistenkongreß zu Hamburg einen Vortrag über „die armenische Version der Weltchronik des Hippolytus“, aus welchem Dräseke die Überzeugung gewann, Chalatiantz besitze eine „vollständige armenische Übersetzung der Chronik des Hippolytos, welche hier bis ins 7. Jahrhundert fortgesetzt ist“ J. Dräseke (Zum Syntagma des Hippolytos) in der Zeitschr. f. wissensch. Theol. XLVI (1903) 78—80. — Über Inhalt und Umfang, Abfassungszeit und Quellen der Chronik Hippolyts handeln Mommsen und Frick in den genannten Ausgaben. Über die chronologischen Listen der Chronik s. H. Gelzer, Sextus Julius Afrikanus und die byzantinische Chronographie, Tl II, Abt. 1,

[1] Mommsen, Monum. Germ. hist. Auct. antiquiss. IX (1892) 90.
[2] Ebd. IX 73 f.

Leipzig 1885, 1—23. Vgl. Mommsen a. a. O. 87. Über den Papstkatalog s. Harnack a. a. O. II 1, 149 ff. Vgl. C. A. Kneller (S. Petrus Bischof von Rom) in der Zeitschr. f. kath. Theol. XXVI (1902) 54 ff.

Historische Schriften hat Hippolytus, soviel wir wissen, nicht hinterlassen. Palladius, der Verfasser der Historia Lausiaca, fand „in einem alten Buche unter dem Namen des Apostelschülers Hippolytus", ἐν βιβλίῳ παλαιοτάτῳ ἐπιγεγραμμένῳ Ἱππολύτου τοῦ γνωρίμου τῶν ἀποστόλων, eine Erzählung über eine christliche Jungfrau zu Korinth, welche auf Befehl des heidnischen Richters der Schande preisgegeben werden sollte, aber durch einen mutigen Jüngling Magistrianus aus dem Bordell befreit wurde. Aus der Historia Lausiaca (c. 148) ist dieses διήγημα, wie Palladius es nennt, in die Ausgaben Hippolyts herübergenommen worden, bei de Lagarde, Hipp. Rom. usw. 204 f, in der Berliner Ausgabe I 2, 275—277 (hier eine neue Rezension des Textes von E. Preuschen); eine syrische Übersetzung veröffentlichte de Lagarde, Anmerkungen zur griechischen Übersetzung der Proverbien, Leipzig 1863, 71 f. Bereits zu Eingang gibt der Erzähler selbst deutlich zu erkennen, daß die Tage der Christenverfolgungen und damit auch die Tage Hippolyts für ihn längst der Vergangenheit angehören: ταύτην κατ' ἐκεῖνο καιροῦ διέβαλλον τῷ τότε δικάζοντι Ἕλληνι ὄντι κατὰ τὸν καιρὸν τῶν διωκτῶν. — Der Schriften über die Propheten, über die Apostel und über die siebzig Jünger, welche eine späte und ganz unglaubwürdige Überlieferung auch mit dem Namen Hippolyts in Verbindung bringt, ist früher schon, § 66, gedacht worden.

c) Hieronymus schreibt in einem Briefe an Lucinius: „De sabbatho quod quaeris utrum ieiunandum sit, et de eucharistia an accipienda quotidie   scripsit quidem et Hippolytus vir disertissimus et carptim diversi scriptores e variis auctoribus edidere" (Ep. 71, 6). Hippolytus hat also auch über Kirchengesetze oder Kirchengebräuche gehandelt, und zwar allem Anscheine nach nicht bloß in beiläufigen Bemerkungen, sondern in einer eigenen Schrift. Und nicht nur eine, sondern mehrere Schriften dieser Art sind uns auch überliefert, drei angeblich von Hippolytus redigierte Sammlungen apostolischer Verordnungen, die Constitutiones per Hippolytum, ein allerdings nur auszüglich erhaltener griechischer Paralleltext zu dem achten Buche der Apostolischen Konstitutionen, die in koptischer und bruchstückweise auch in lateinischer sowie in äthiopischer Version vorliegende ägyptische Kirchenordnung und die in arabischer Version bekannten Canones Hippolyti. Die Unechtheit dieser Schriften liegt jedoch zu Tage, abgesehen etwa von den Canones Hippolyti, welche auch heute noch von einigen Forschern als Hippolyts Eigentum anerkannt werden, während andere dieselben bis ins 5. oder 6. Jahrhundert oder auch noch tiefer hinabrücken[1] Die Erörterung dieser Streitfrage und die

---

[1] A. Baumstark (Kanones des Hippolytus oder Kanones des Julius? Oriens Christianus II, 1902, 191—196) behauptete sogar, die Canones Hippolyti seien gar nicht unter dem Namen Hippolyts überliefert, sondern unter dem Namen des Papstes Julius I. Aus der arabischen Transkription des Namens Julius sei durch Verschreibung „Abûlîds" entstanden, und diese Namensform habe man irrtümlich auf Hippolytus gedeutet. In der Tat sind die Namen Julius und Hippolytus bei den Arabern häufig

Würdigung der drei Schriften überhaupt muß indessen einer späteren Gelegenheit, der Besprechung der Apostolischen Konstitutionen, vorbehalten bleiben. Die genannten Schriften stehen nämlich unter sich und mit dem achten Buche der Apostolischen Konstitutionen in einem so innigen Zusammenhange, daß eine sachentsprechende Behandlung sich notwendig über die ganze Kette verbreiten muß. Die Bestimmung der Entstehungszeit insbesondere hängt ganz und gar von der Anordnung der Ringe der Kette ab. An dieser Stelle beschränke ich mich deshalb auf folgende Andeutungen.

Die Träger der neueren Verhandlungen, seit dem Jahre 1891, waren und sind Funk und Achelis. Funk wurde durch seine Studien über die Apostolischen Konstitutionen, Achelis durch seine Untersuchungen über die Canones Hippolyti auf den bezeichneten Schriftenzyklus geführt, und das Ergebnis war, entsprechend dem Ausgangspunkte, ein durchaus verschiedenes, ja ganz entgegengesetztes. Achelis erklärte die Canones Hippolyti für ein Werk Hippolyts (die *ἀποστολικὴ παράδοσις* auf der Statue, vgl. vorhin Abs. 3, e) und bezeichnete sie weiterhin als die Grundlage und Quelle der drei andern Schriften: aus den Canones Hippolyti sei die ägyptische Kirchenordnung, aus dieser die Constitutiones per Hippolytum und aus diesen das achte Buch der Apostolischen Konstitutionen geflossen. Funk behielt die Reihenfolge selbst bei, kehrte dieselbe jedoch vollständig um: das achte Buch der Apostolischen Konstitutionen, um die Wende des 4. Jahrhunderts in Syrien entstanden, bilde nicht das Ende, sondern den Anfang der Reihe, die Constitutiones per Hippolytum seien ein Auszug aus dem achten Buche der Apostolischen Konstitutionen, die ägyptische Kirchenordnung fuße auf den Constitutiones per Hippolytum, die Canones Hippolyti endlich seien eine Umgestaltung der ägyptischen Kirchenordnung.

Es war von untergeordneter Bedeutung, daß die strittige Schriftenreihe im Jahre 1899 durch ein fünftes Glied erweitert wurde, das sog. Testament unseres Herrn in syrischer Version. Die Hoffnung des gelehrten Herausgebers, des Antiochenischen Patriarchen Rahmani, sein Fund werde dem Streite ein Ziel setzen, sollte bald getäuscht werden. Nur insofern haben Funk und Achelis sich die Hand gegereicht, als sie sich beide gegen Rahmani kehrten, das Testament unseres Herrn wesentlich niedriger einschätzten und in demselben

---

miteinander verwechselt worden (vgl. unten S. 545). Daß aber jenes „Abûlîds" nur Schreibfehlern sein Dasein verdanke, hat Baumstark noch nicht bewiesen und wird er auch schwerlich beweisen können. Meiner Meinung nach war „Abûlîds" von Haus aus Transkription des Namens Hippolytus und wurde später erst der Ähnlichkeit der Schriftzüge wegen mit dem weniger bekannten Namen Julius vertauscht. Vgl. auch die Bemerkungen Funks in der Theol. Quartalschrift LXXXV (1903) 478—480.

nicht die alte Vorlage, sondern eine spätere Überarbeitung der ägyptischen Kirchenordnung erkannten. Der frühere Gegensatz blieb auf der ganzen Linie in voller Schärfe bestehen.

Ich habe wiederholt den Eindruck gewonnen, daß Achelis in die Irre gegangen ist und Funks Aufstellungen sich bewähren werden. Ist dem so, so würde unter billiger Berücksichtigung der anderweitigen Stützpunkte die Abfassungszeit der einzelnen Schriften etwa in nachstehender Weise zu fixieren sein: die Apostolischen Konstitutionen um 400, die Constitutiones per Hippolytum um 425, die ägyptische Kirchenordnung um 450, das Testament unseres Herrn um 475; die Canones Hippolyti fallen noch später, ohne daß sich der terminus ad quem genauer bestimmen ließe.

H. Achelis, Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechtes. I: Die Canones Hippolyti, Leipzig 1891 (Texte und Untersuchungen usw. VI 4). Ders., Hippolytus im Kirchenrecht. Das Verwandtschaftsverhältnis der Canones Hippolyti, der „Ägyptischen Kirchenordnung", der Constitutiones per Hippolytum und des achten Buches der Apostolischen Konstitutionen geprüft: Zeitschr. f. Kirchengesch. XV (1894—1895) 1—43. F. X. Funk, Die Apostolischen Konstitutionen, 8° Rottenburg 1891. Ders., Das Testament unseres Herrn und die verwandten Schriften, Mainz 1901 (Forschungen zur christl. Literatur- u. Dogmengesch. II 1—2). Die zahlreichen sonstigen Publikationen über den fünfgliedrigen Schriftenzyklus, von Funk und Achelis sowohl wie von andern Autoren, sollen bei Besprechung der Apostolischen Konstitutionen Erwähnung finden.

8. Homilien und Oden. — Auch diesem Abschnitte fallen wieder Titel und Fragmente und verdächtige oder unechte Schriften zu.

a) Mehrere der vorhin zusammengestellten exegetischen Fragmente gaben sich bald mehr bald weniger deutlich als Überbleibsel einzelner Homilien zu erkennen (Abs. 5—6), und wenigstens eines der umfassenderen exegetischen Werke, der Kommentar zum Hohenliede, bestand nachweislich aus einer Anzahl von Homilien (Abs. 5, h). Ebendieser Kommentar — die Fragmente sind zu kurz, als daß sie ein Urteil ermöglichen könnten — läßt Hippolyts oratorische Begabung in einem schmeichelhaften Lichte erscheinen, weil selbst durch den georgischen Text, welcher ja nur eine mittelbare Übersetzung ist, ein kraft- und schwungvoller Ausdruck hindurchschimmert. Nichtexegetische Homilien sind leider fast nur dem Namen nach bekannt.

Hieronymus (De vir. ill. c. 61) gedenkt einer Predigt, welche Hippolytus in Gegenwart des Origenes hielt und in welcher er ausdrücklich auf die Anwesenheit des Alexandriners Bezug nahm: „*προσομιλίαν* de laude Domini salvatoris, in qua praesente Origene se loqui in ecclesia significat" Der Verlust dieser Predigt ist besonders zu bedauern. Der Aufenthalt des Origenes zu Rom pflegt um 212 angesetzt zu werden (Eus., Hist. eccl. VI, 14, 10).

Eine Schrift über das Pascha war chronographischen Inhaltes (Abs. 7, a). Eine zweite Schrift über denselben Gegenstand, *περὶ τοῦ πάσχα* bei Eusebius (Hist. eccl. VI, 22), De pascha bei Hieronymus (De vir. ill. c. 61), scheint ihrem Stile nach eine Predigt auf das Osterfest gewesen zu sein. Es liegen indessen nur noch Zitate aus derselben vor, teils in griechischer, teils in syrischer Sprache.

Berliner Ausgabe I 2, 267—271. Vgl. Achelis, Hippolytstudien 202 bis 211. Die Bemerkungen der Hippolytstudien (203—207) über die Überlieferung und die Ausgaben der Lukas-Katene des Nicetas von Heraklea, welche drei griechische Zitate lieferte, sind inzwischen überholt worden durch J. Sickenberger, Die Lukaskatene des Niketas von Herakleia, Leipzig 1902.

Vollständig und unversehrt, im griechischen Texte sowohl wie in syrischer Übersetzung, ist eine Predigt auf uns gekommen, welche Eusebius und Hieronymus nicht kennen, *λόγος εἰς τὰ ἅγια θεοφάνεια*, „Rede auf das Fest der Epiphanie" (6. Januar), betitelt, nach Ausweis des Inhaltes jedoch eine Taufrede, bei Gelegenheit irgend einer Tauffeierlichkeit gehalten, wenngleich anknüpfend an den Bericht der Evangelien über die Taufe des Herrn im Jordan. Diese Predigt würde geeignet sein, das günstige Urteil über die Leistungen Hippolyts als kirchlicher Redner in glänzender Weise zu rechtfertigen, hätte nicht Achelis, um von früheren Kritikern zu schweigen, den Finger auf verschiedene Stellen gelegt, welche Zweifel an der Überlieferung wachrufen müssen. Der Herr, sagt der Redner unter anderem, habe sich von Johannes taufen lassen, „damit kein Kaiser oder Machthaber (*μηδεὶς βασιλέων ἢ ὑπερεχόντων*) es verschmähe, sich von einem dürftigen Priester taufen zu lassen" (c. 5), eine Äußerung, welche erst in nachkonstantinischer Zeit verständlich sein dürfte. Nach Achelis wäre die Predigt „von irgend einem orientalischen Bischof hundert oder zweihundert Jahre nach Hippolyt bei der Taufe eines vornehmen Mannes" vorgetragen worden. Batiffol glaubte auch den Namen dieses Bischofs nennen zu können: Nestorius, seit 428 Patriarch von Konstantinopel.

Der griechische Text der Predigt bei de Lagarde 36—43, in der Berliner I 2, 257—263. Eine alte syrische Übersetzung ward syrisch und lateinisch von Martin bei Pitra, Anal. sacra IV 57—61 326—329, herausgegeben. Eine deutsche Übersetzung lieferte F. J. Winter bei Leonhardi, Die Predigt der Kirche XXII, Leipzig 1893, 13—19. Vgl. Achelis a. a. O. 194—202. P. Batiffol, Hippolytea: Revue Biblique VII (1898) 119—121. Ders., Sermons de Nestorius: ebd. IX (1900) 341—344.

b) Ganz rätselhaft ist ein Titel auf der Statue, welchen man früher *ᾠδαὶ (ε)ἰς πάσας τὰς γραφάς*, „Oden auf alle Schriften", zu lesen pflegte. Diesen Worten einen entsprechenden Sinn abzugewinnen, war nicht leicht. Lightfoot wollte unter Oden auf alle Schriften poetische Übersichten über die Schriften des Alten und des Neuen

Testamentes verstanden wissen, von welchen die erste verloren gegangen sei, die zweite aber in dem Muratorischen Fragmente noch vorliege; er schreckte nicht zurück vor dem Versuche, den lateinischen Text dieses Fragmentes griechisch in jambischen Senaren wiederzugeben. Batiffol glaubte *σπουδαί* statt *ᾠδαί* schreiben und an Arbeiten über alle Schriften oder an die exegetischen Schriften Hippolyts zum Alten und zum Neuen Testamente denken zu dürfen. Achelis hat indessen festgestellt, daß auf dem Marmor *ᾠδαί* steht und auch von jeher gestanden hat. An einer andern Stelle aber bedarf die bisherige Lesung der Korrektur. Hinter *ᾠδαί* steht nicht ein *ι*, sondern ein Doppelpunkt.

Damit ist die Interpretationskunst vor eine noch schwierigere Aufgabe gestellt. Oder wie will man die Worte *ᾠδαὶ : σ πάσας τὰς γραφάς* übersetzen? Achelis hat früher angenommen, der Doppelpunkt solle darauf hinweisen, daß das folgende *σ* als Zahlzeichen aufzufassen sei: *ᾠδαὶ : σ* sei soviel als *ᾠδαὶ διακόσιαι*, „zweihundert Oden“ Zu den weiteren Worten *πάσας τὰς γραφάς* sei etwa *ἐνέγραψα* zu ergänzen: „alle Schriften Hippolyts habe ich verzeichnet“, der ursprüngliche Schluß der Inschrift; die vier noch folgenden Zeilen sind erst nachträglich hinzugefügt worden. Später hat Achelis seine Erklärung dahin berichtigt, daß der Doppelpunkt ein Trennungszeichen darstelle, durch welches das *σ* zum folgenden verwiesen werde. Es sei also nicht von zweihundert Oden die Rede, sondern die Gesamtzahl der Schriften Hippolyts werde auf zweihundert geschätzt: *διακοσίας πάσας τὰς γραφάς*, sc. *ἔχεις*. Daß jedoch mit diesen Worten ein Schriftenverzeichnis geschlossen haben soll, welches nicht mehr als acht oder neun Titel namhaft machte, ist kaum glaublich, wie sehr es sich auch immer empfehlen mag, in *πάσας τὰς γραφάς* irgend eine Schlußformel zu suchen.

Der späteren kirchlichen Literatur ist von Oden oder Gedichten Hippolyts schlechterdings nichts bekannt.

J. B. Lightfoot, The Apostolic Fathers. Part I: S. Clement of Rome, London 1890, II, 405—413. P Batiffol, Les prétendues Odae in scripturas de St Hippolyte: Revue Biblique V (1896) 268—271. Achelis bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 609. Achelis, Über Hippolyts Oden und seine Schrift „Zur großen Ode“: Nachrichten von der k. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl. 1896, 272—276.

Von Briefen Hippolyts haben wir keine Kunde. In der Berliner Ausgabe I 2, 279—286, sind einige arabische Brieffragmente abgedruckt, welche infolge eines Mißverständnisses mit Hippolyts Namen versehen worden sind, weil nämlich die Namen Hippolytus und Julius, welche in arabischer Transskription sich sehr ähnlich sehen, miteinander verwechselt wurden. Dem Papste Julius I. (337—352) haben Apollinaristen Briefe und Abhandlungen unterschoben, zu dem Zwecke, die apollinaristische Christologie unter den Schutz eines großen Namens zu stellen. Diesen Fälschungen sind jene arabischen Fragmente entlehnt, wie dieselben denn zum Teil auch heute

noch griechisch unter dem Namen des Papstes Julius vorliegen. Vgl. Achelis, Hippolytstudien 212—215.

9. Zur Eigenart Hippolyts. — Die schriftstellerische Tätigkeit des hl. Hippolytus hat den Zeitraum eines Menschenalters umspannt. Die Schrift über den Antichrist ist um 201 und der Kommentar zum Buche Daniel um 204 verfaßt. Die Chronik hingegen ist frühestens 234 geschrieben, die Philosophumena erst nach der Chronik und das Werk gegen die Monarchianer vielleicht erst nach den Philosophumena. Nichtsdestoweniger bleibt die Fülle der Produktionen Hippolyts staunenswert. Kein anderer Abendländer des 3. Jahrhunderts hat ihn an Fruchtbarkeit auch nur von ferne erreicht. Es ist überdies nicht unwahrscheinlich, daß sein Nachlaß noch viel reicher war, als unsere Fragmente ahnen lassen. Alle alten Verzeichnisse seiner Schriften erwiesen sich als durchaus lückenhaft und unvollständig. Von mehreren Abhandlungen haben wir erst durch Marrs Entdeckung der georgischen Handschrift von Schatberd Kenntnis erhalten. Noch staunenswerter indessen ist die Vielseitigkeit oder Universalität Hippolyts. Er tritt in Konkurrenz mit Origenes. Die Gebiete der Chronographie, des Kirchenrechts und der Poesie hat der Alexandriner entweder gar nicht oder doch nur ganz flüchtigen Fußes betreten, während freilich anderseits der Römer keine biblischkritischen Arbeiten und keine Briefe aufzuweisen hat. Auch eine systematische Gesamtdarstellung christlichen Glaubens und Hoffens hat Hippolytus nicht unternommen. Dagegen hat er als Bekämpfer der Häresie weit mehr geleistet als Origenes. Vielleicht ist es sein Meister Irenäus gewesen, welcher ihm den glühenden Eifer gegen die Irrlehren in die Seele pflanzte. Die veränderten Zeit- und Ortsverhältnisse brachten es mit sich, daß er den Hauptfeind nicht mehr im Gnostizismus, sondern im Monarchianismus erblickte. Darin aber treffen Hippolytus und Origenes zusammen, daß sie mit der ausgesprochensten Vorliebe auf dem Felde der Heiligen Schrift tätig gewesen sind. Die Hauptmasse des beiderseitigen Schriftenbestandes gehört dem Fache der Exegese an, und die anderweitigen Arbeiten pflegen sich sozusagen auf biblischer Grundlage aufzubauen. Von seiten Hippolyts wäre vor allem die Schrift über den Antichrist zu nennen. Vergleicht man die exegetischen Werke, so drängt sich zunächst die Wahrnehmung auf, daß die Schrifterklärung des jüngeren Alexandriners vorwiegend wissenschaftliche Tendenzen verfolgt, während diejenige des römischen Freundes[1] mehr von praktischen Gesichts-

[1] Wie bemerkt, haben die beiden Männer sich persönlich gekannt (Hier., De vir. ill. c. 61). Ein Mißverständnis aber ist es, wenn Hieronymus (ebd.) berichtet, Ambrosius von Alexandrien (§ 50, 1) habe Origenes aufgefordert, in der Abfassung von Bibelkommentaren Hippolytus nachzueifern. Eusebius war Hist. eccl. VI, 23 von Hippolytus zu Origenes übergegangen mit den Worten: „Seit dieser

punkten beherrscht wird. Auch ist nicht zu leugnen, daß der Alexandriner an Geist und Tiefsinn den Römer weit überragt hat. Und bezüglich der Ausdauer und Leistungsfähigkeit läßt sich begreiflicherweise gleichfalls dem „Manne von Stahl“ (*Ἀδαμάντινος*) der Vortritt nicht streitig machen. Rücksichtlich der exegetischen oder hermeneutischen Methode hingegen gebührt Hippolytus die Palme. Er ist viel nüchterner und besonnener als Origenes; er vertritt bereits die Grundsätze der späteren Antiochener. Gewiß, er liebt die Allegorese und macht von der Typologie einen weitgehenden Gebrauch. Allein er weiß Maß zu halten, bekundet Takt und Geschmack und behält für die historisch-grammatische Auffassung des biblischen Wortlautes einen offenen Sinn.

Als Probe der exegetischen Art und Weise Hippolyts mag ein Auszug aus seiner Erklärung der Geschichte der Susanna dienen. Diese Perikope stand in seinem Schrifttexte an der Spitze des Buches Daniel, ein *ὑστερόπρωτον*, wie Hippolytus zu Eingang sagt, weil die Geschichte sich erst später ereignet habe. In den heiligen Schriften sei aber vieles an eine der Zeitfolge nicht entsprechende Stelle gesetzt worden, wie auch bei den Propheten Gesichte, welche zuletzt in Erfüllung gegangen, zuerst aufgezeichnet, andere hinwieder, welche zuletzt eingetroffen, zuerst mitgeteilt seien, und zwar sei dies „auf Veranstalten des Heiligen Geistes (*οἰκονομίᾳ τοῦ πνεύματος*) geschehen, damit nicht der Teufel das von den Propheten in parabolischer Rede Vorgetragene verstände und durch seine Fallstricke zum zweiten Male dem Menschen den Tod brächte“ (Comm. in Dn I, 5). Von den Juden werde die Zugehörigkeit der Perikope zum Buche Daniel bestritten und die Wahrheit der Erzählung geleugnet, aber nur deshalb, weil dieselben sich durch den Inhalt beschämt fühlten (I, 14)[1]. Gleichwohl sei der ganze Inhalt streng geschichtlich, die Perikope sei *γραφή* und als solche „untrüglich“, „heilig“, „göttlich“, jeder einzelne Zug enthalte ein historisches Faktum. Dementsprechend bemüht Hippolytus sich nach Kräften, durch Zurückgreifen auf die Zeitgeschichte den Text der Erzählung zu beleuchten. Chelkias, den Vater der Susanna, glaubt er mit dem Priester Chelkias identifizieren zu dürfen, welcher unter König Josias das Buch des Gesetzes im

---

Zeit“, *ἐξ ἐκείνου*, „begann auch Origenes Kommentare zu den heiligen Schriften zu verfassen.“ Hieronymus bezog das *ἐξ ἐκείνου* irrtümlich auf Hippolytus und übersetzte: „In huius aemulationem Ambrosius cohortatus est Origenem in scripturas commentarios scribere.“ In der griechischen Version der Schrift des hl. Hieronymus wird der angeführte Satz wiederum mißverstanden und Hippolytus als der Nachahmer des Origenes hingestellt. Und diese Version nochmals mißverstehend, weiß Photius (Bibl. cod. 121) zu erzählen, Hippolytus habe in seinen Predigten Origenes nachgeahmt, und Hippolytus habe Origenes zur Abfassung von Bibelkommentaren gedrängt. Vgl. Achelis, Hippolytstudien 11 15.

[1] Eine ähnliche Äußerung begegnete uns auch bei Origenes; vgl. oben S. 119 144.

Hause des Herrn fand (4 Kg 22, 8; 2 Chr 34, 15). Die Angabe, die Juden zu Babylon hätten in jenem Jahre zwei Älteste zu Richtern bestellt, dürfe, meint er, nicht befremden, weil Nabuchodonosor den Exilierten große Freiheit und Selbständigkeit eingeräumt habe.

Länger indessen, viel länger verweilt Hippolytus bei dem höheren, prophetischen Sinne der Erzählung. Unter Berufung auf ein Wort des hl. Paulus (1 Kor 10, 11) bekennt er sich zu der Anschauung, daß den historischen Abschnitten des Alten Testamentes außer dem Literalsinne noch eine typische Bedeutung zukomme, insofern Ereignisse der alttestamentlichen Geschichte von Gott selbst als Vorbilder prophetischen Inhaltes intendiert sind und in entsprechenden Vorkommnissen der höheren Heilsordnung eine wirkliche Erfüllung finden (I, 16). Susanna wollte in dem Garten am Hause ihres Mannes baden, ward bei dieser Gelegenheit von den zwei Ältesten überfallen und, da sie denselben nicht zu Willen war, von ihnen selbst des Ehebruches angeklagt und zum Tode verurteilt. „Susanna", erklärt Hippolytus, „war ein Typus der Kirche (*προετυποῦτο εἰς τὴν ἐκκλησίαν*), Joakim, ihr Gemahl, ein Typus Christi. Der Garten an seinem Hause ist die Berufung der Heiligen, gewissermaßen fruchttragender Bäume, welche in der Kirche gepflanzt sind. Babylon ist die Welt; die zwei Ältesten aber stellen typisch die zwei Völker dar, welche der Kirche nachstellen, das Volk der Männer der Beschneidung und das Volk der Heiden" (I, 14). Auf diese letzte Parallele kommt Hippolytus, jedenfalls im Hinblick auf die gerade obwaltenden Zeitverhältnisse, noch häufig zurück. Sie wird ihm übrigens durch den Text selbst an die Hand gegeben: den einen der zwei Ältesten habe Daniel in seinen Scheltworten als einen Juden und Kenner des Gesetzes bezeichnet, den andern aber habe er „Same Kanaans und nicht Judas" angeredet, also als einen Heiden behandelt (I, 29). Cyprian brachte die zwei Ältesten einmal in Vergleich mit den die Reinheit der Lehre der Kirche bedrohenden Häretikern oder Schismatikern (Ep. 43, 4). Hippolyts Auffassung hat Eingang in die altchristliche Kunst gefunden. Die großartigen Susannabilder der Cappella Greca in der Priscillakatakombe pflegen im Anschluß an die Worte unseres Exegeten als Darstellungen des schließlichen Triumphes der Kirche über heidnische und jüdische Verfolgungen gedeutet zu werden [1].

Hören wir indessen noch etwas über die Beziehungen zwischen Susanna und der Kirche. Die Ältesten warten einen geeigneten Tag ab. „Welchen geeigneten Tag", fragt Hippolytus, „wenn nicht den Tag des Osterfestes, an welchem den unter der Hitze Leidenden im Garten das Bad bereitet und die Kirche (die Gemeinde) wie Susanna

[1] Vgl. über diese und ähnliche Bilder Julius, Die griechischen Danielzusätze und ihre kanonische Geltung, Freiburg i. Br. 1901, 61 ff 133 ff.

durch die Abwaschung als reine Braut Gott dargestellt wird?" (I, 16). Es scheint, daß die römische Christenheit gerade an ihrem solennen Tauftage, am Samstage vor dem Osterfeste, von solchen Überfällen heimgesucht wurde, wie sie Hippolytus an einer späteren Stelle schildert: Heiden und Juden drängen in das Gotteshaus, während dort alle beten und den Herrn loben, ergreifen etliche von den Christen, fordern Beteiligung am Götterkulte und drohen im Falle der Weigerung mit Anklage, schleppen endlich die Widerstrebenden vors Tribunal, wo sie wegen Übertretung der Befehle des Kaisers zum Tode verurteilt werden (I, 20). — Susanna kommt mit zwei Mädchen. „Wenn nämlich die Gemeinde der Gewohnheit gemäß das geistliche Bad zu nehmen begehrt, so müssen notwendig zwei Mädchen sie begleiten. Denn durch den Glauben an Christus und durch die Liebe zu Gott nimmt die Gemeinde das Bad, indem sie Bekenntnis ablegt" (I, 16). Dem Empfange der Taufe ging die Ablegung des Glaubensbekenntnisses vorauf. — Die Mädchen werden von Susanna beauftragt, Öl und Salben zu holen. „Glaube und Liebe richten denen, die das Bad nehmen, Öl und Salben her. Was für Salben aber sind dies wenn nicht die Gebote des Logos, was für ein Öl wenn nicht die Kraft des Heiligen Geistes, mit welcher die Gläubigen nach dem Bade wie mit Narde *(ὡς μύρῳ)* gesalbt werden?" Unter dieser Salbung nach dem Bade *(μετὰ τὸ λουτρόν)* kann nur die Firmung verstanden sein, welche sich in alter Zeit unmittelbar an die Taufe anschloß (vgl. Hipp., De antichr. c. 59); eine andere Salbung nach der Taufe, wie sie später als ein zur Taufhandlung gehöriges Sakramentale in Aufnahme kam, war den drei ersten Jahrhunderten unbekannt. — Die Mädchen entfernen sich durch die Seitenpforten. „Sie wollen damit andeuten, daß derjenige, welcher des Wassers in dem Garten teilhaftig werden will, dem weiten Tore entsagen *(ἀποτάξασθαι)* und durch das enge und schmale eintreten muß" Noch vor der Ablegung des Glaubensbekenntnisses erfolgte die Widersagung oder *ἀπόταξις* (vgl. die freilich sehr wahrscheinlich mit Unrecht Hippolytus beigelegte Or. in S. Theoph. c. 10).

Es waren, wie früher bemerkt, christologische Fragen, welche Hippolytus in Streit mit Papst Zephyrinus und noch mehr mit Papst Kallistus verwickelten. Er, der nimmermüde Gegner jenes patripassianischen Monarchianismus, wie ihn die Noetianer und Sabellius vertraten, gab seinerseits nach der entgegengesetzten Seite hin Anstoß und ward von Kallistus geradezu des Ditheismus bezichtigt (*δίθεοί ἐστε*, Philos. IX, 12). Hippolytus ist allerdings der Antipode Noets. Der persönliche Unterschied zwischen dem Vater und dem Sohne ist ihm durch die Glaubensregel gewährleistet. Um aber die Einheit Gottes wahren zu können, bestimmt er den Sohn als einen gewordenen Gott, *θεὸς γενητός*.

In dem Fragmente gegen Noet erklärt Hippolytus: „Man muß bekennen den Vater, den allmächtigen Gott, und Christum Jesum, den Sohn Gottes, den Mensch gewordenen Gott, welchem der Vater alles unterworfen hat, ausgenommen sich selber und den Heiligen Geist, und daß diese wirklich drei sind. Will man aber wissen, wie Gott gleichwohl nur einer ist, so bedenke man, daß es nur eine göttliche Macht gibt. In Bezug auf die Macht erweist sich Gott als einen, in Bezug auf die Ökonomie aber erweist er sich als dreipersönlich“ (c. 8). Diese auf die *μία δύναμις* gegründete Einheit Gottes wird jedoch, wie die weitere Entwicklung zeigt, nicht als Homousie der drei Personen gefaßt, sondern in dem subordinatianischen Sinne, daß der Vater allein schlechthin Gott, der Sohn aber und ebenso der Heilige Geist eine vom Vater hervorgebrachte und ihm unterstehende Kraft sei, oder daß der Vater das göttliche Wesen in seiner Totalität, der Sohn aber und ebenso der Heilige Geist einen Ausfluß oder einen Teil des göttlichen Wesens darstelle. Der Sohn oder Logos hat zuerst unpersönlich im Vater existiert, in unterschiedsloser Einheit mit dem Vater, das noch nicht gesprochene Wort des Vaters *(λόγος ἐνδιάθετος)*; später erst, bei der Weltschöpfung, ist er als eigene Person, als ein anderer *(ἕτερος)*, aus dem Vater hervorgetreten *(λόγος προφορικός)*, zu der Zeit da, und in der Weise wie der Vater es wollte (*ὅτε ἠθέλησεν, καθὼς ἠθέλησεν*, C. Noet. c. 10), und wahrer und vollkommener Sohn des Vaters ist der Logos erst mit der Menschwerdung geworden. In den Philosophumena ist diese Theorie noch etwas schärfer ausgeprägt (X, 32—33). Der Logos als wirklich komplete Person ist geworden, wie alles außer Gott, freilich nicht aus nichts, wie die geschaffenen Dinge, sondern aus dem göttlichen Sein, so daß er eine göttliche Usie oder Dynamis ist. Als solche ist er die unmittelbare Ursache alles Seins und der Herr der Welten. Allein obwohl er Gott ist, so ist er doch als geworden von Gott schlechthin verschieden und von ihm abhängig. Er verdankt seine Entstehung und Hypostasierung einem Willensakte des Vaters. Hippolytus trägt sogar kein Bedenken zu sagen: wie Gott dem Logos die (persönliche) Gottheit verliehen habe, so hätte er, wenn er gewollt hätte, auch den Menschen zu Gott machen können (*εἰ γὰρ θεόν σε ἠθέλησε ποιῆσαι, ἐδύνατο· ἔχεις τοῦ λόγου τὸ παράδειγμα*, Philos. X, 33).

Der Vorwurf des Ditheismus ist jedenfalls darauf zu beziehen, daß Hippolytus einen Wesensunterschied zwischen dem Vater und dem Sohne statuierte, insofern eben der letztere nur ein gewordener Gott sein sollte. Wenn aber Hippolytus von Kallistus sagt, derselbe habe sich nicht geschämt, „bald in die Lehre des Sabellius zu verfallen, bald in diejenige des Theodotus“ (Philos. IX, 12), so kann diese Anklage nur dahin verstanden werden, daß Kallistus auf der

einen Seite die Wesensgleichheit und Wesenseinheit des Vaters und des Sohnes behauptete, ohne indessen mit Sabellius den Unterschied der Personen zu leugnen, und auf der andern Seite die wahre Menschheit des Erlösers verteidigte, ohne indessen mit Theodotus seine Gottheit zu bestreiten.

Fragen der Kirchendisziplin führten dem einmal entbrannten Streite neue Nahrung zu. Kallistus, behauptet Hippolytus, habe durch leichtfertige Neuerungen alles, was bis dahin als Recht und Sitte gegolten, zu untergraben verstanden (Philos. IX, 12). Erstens nämlich sei Kallistus der erste gewesen, welcher den Grundsatz uneingeschränkter Vergebung der Sünden, auch der Fleischessünden, aufgestellt habe, zu dem Zwecke, den Christen freiere Befriedigung ihrer Leidenschaft und ihrer Sinnlichkeit einzuräumen. Zweitens habe er bestimmt, daß alle diejenigen, welche von einer christlichen Sekte oder getrennten Gemeinde zur katholischen Kirche zurückträten, sofort aufgenommen werden sollten, ohne daß sie wegen der etwa in der früheren Gemeinschaft begangenen Sünden zur öffentlichen Buße angehalten würden, und die Folge sei gewesen, daß der Auswurf vieler christlichen Genossenschaften und auch der Anhängerschaft Hippolyts selbst der „Schule“ oder dem Konventikel des Kallistus sich zugewandt habe. Drittens habe Kallistus gelehrt, daß man einen Bischof nicht absetzen dürfe, wenn er sündige, und sei es auch eine Sünde zum Tode. Viertens seien unter Kallistus Männer, welche bereits in zweiter oder dritter Ehe lebten, zu Bischöfen, Presbytern und Diakonen ordiniert worden. Fünftens habe Kallistus befohlen, einen Kleriker, welcher heirate, im Klerus zu belassen, wie wenn er nichts verbrochen habe. Sechstens habe er christlichen Frauen, welche noch unverheiratet waren, gestattet, nach eigener Wahl auch mit einem Sklaven oder einem armen Freigeborenen sich zu vermählen, also eine vom römischen Gesetze nicht anerkannte Ehe einzugehen, und mit diesem Zugeständnisse habe er Unzucht und Mord zugleich gepredigt; denn jene sog. gläubigen Frauen hätten ihrer Verwandtschaft oder ihres Reichtums wegen nicht als Mütter von Kindern gelten wollen, deren Vater ein Sklave oder ein Armer war, und sich deshalb verbrecherischer Mittel zur Abtreibung ihrer Leibesfrucht bedient. Siebtens habe man es zur Zeit des Kallistus zum ersten Male gewagt, eine zweite Taufe zu erteilen.

Soweit diese kirchliche Philippika. Hippolytus erhebt nur leidenschaftlichen Widerspruch, ohne auf eine Begründung desselben einzugehen. Seine prinzipielle Stellung zu den Maßnahmen des Papstes, seine Anschauung über das Wesen und die Tragweite der kirchlichen Schlüsselgewalt, über das Verhältnis kirchlicher und staatlicher Ehegesetzgebung usw. läßt sich nicht einmal erraten. Aber auch die Schilderung der Maßnahmen selbst verliert sich zum größten Teile

in unklare Umrisse, scharfe Worte vertreten die Stelle bestimmter Tatsachen, „das Klarste in der Diatribe ist die Bemühung des Schreibers, den Leser möglichst viel Schlimmes ahnen zu lassen, ohne positiv Unwahres zu sagen“ [1]. Das Indulgenzedikt des Papstes, an welches der erste Vorwurf sonder Zweifel anknüpft, enthielt, wie wir aus Tertullian (De pudic. c. 1) wissen, die Verordnung, daß denjenigen, welche durch Ehebruch oder Hurerei gesündigt hatten, nach geleisteter öffentlicher Buße Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft gewährt werden solle. Und Hippolytus, von Kallistus zu den Elkesaiten übergehend, verschmäht es nicht, dem Leser nahezulegen, die Immoralität der Elkesaiten sei die eigentliche Konsequenz der Lehre und der Übung des Papstes (Philos. IX, 13). Auf weitere Kritik darf hier verzichtet werden. Kallistus, einst Sklave in der Stampfmühle, scheint seiner hohen Aufgabe voll und ganz gewachsen gewesen zu sein und insbesondere auch ein offenes Auge für die Forderungen der Zeit besessen zu haben.

Sehr häufig hat Hippolytus zu eschatologischen Erörterungen die Feder ergriffen, nicht bloß in der Abhandlung über den Antichrist, sondern auch in exegetischen und antihäretischen Schriften. Das Erscheinen des Antichrists, erklärt er, irregeleiteten Köpfen zur Beruhigung, ist erst nach der Auflösung des Römerreiches zu erwarten. Dieses Reich aber gelangte zur Blüte mit der Geburt des Herrn im 42. Jahre des Augustus (Comm. in Dn IV, 9, 2), und zur Zeit, da Hippolytus das Buch Daniel erklärte, hatte dasselbe noch eine Dauer von fast drei Jahrhunderten vor sich. Die Geburt des Herrn erfolgte nämlich im Jahre 5500 der Welt; der Bestand der Welt aber umfaßt 6000 Jahre; die Jahre 5500—6000 sind die Tage der Verkündigung des Evangeliums auf der ganzen Erde und zugleich die Tage der Herrschaft des vierten und letzten Tieres. Die von vielen alten Chronographen geteilte Annahme, daß die Geburt des Herrn in das Jahr 5500 der Welt gefallen sei (vgl. § 61, 2), begründet Hippolytus aus — den Maßen der alttestamentlichen Bundeslade. Diese Bundeslade, von innen und von außen mit reinem Golde überzogen, sei nämlich ein Typus der Menschheit des Herrn gewesen. Sie war laut dem Buche Exodus $2^1/_2$ Ellen lang, $1^1/_2$ Ellen breit und $1^1/_2$ Ellen hoch, so daß die Gesamtzahl der Maße $5^1/_2$ Ellen betrug, ein Hinweis auf $5^1/_2$ Jahrtausende, nach deren Verlauf der Herr aus der Jungfrau seinen Leib annehmen sollte, die wahre Bundeslade, auch mit reinem Golde überzogen, von innen mit dem Logos, von außen mit dem Heiligen Geiste (a. a. O. IV, 24, 3) [2].

---

[1] Döllinger, Hippolytus und Kallistus 194 f.

[2] Näheres über die Berechnung Hippolyts überhaupt und über die Verwertung der Maße der Bundeslade im besondern bei Bardenhewer, Des hl. Hippolytus von Rom Kommentar zum Buche Daniel 87 ff. — Über ein Fragment unter dem

Am Schlusse des sechsten Jahrtausends der Welt erstehen aus dem Römerreich die zehn Hörner oder zehn Könige, der Antichrist, das elfte Horn, tritt auf und während seines Kampfes mit den Heiligen erfolgt die (zweite) Ankunft des Herrn. Dann beginnt ein neues Reich und eine neue Zeit, die Zeit des nach Offb 17, 10 noch nicht gekommenen Königs, der Antitypus des göttlichen Ruhetages nach der Schöpfung, jene glücklichen Tage, in welchen die Heiligen mit Christus herrschen werden (Comm. in Dn IV, 23, 4—6). Das ist die Stelle, auf Grund deren man bisher zu behaupten pflegte, Hippolytus habe sich ebenso wie sein Lehrer Irenäus zu dem Chiliasmus bekannt [1], eine Behauptung, zu welcher indessen der Text selbst kein Recht gab. Das Reich Christi und der Heiligen wird allerdings in Parallele zu dem Schöpfungssabbat gebracht, aber weder auf die Erde verlegt noch auf tausend Jahre bemessen, sondern als das ewige Reich aufgefaßt, welches mit der Vollendung aller Dinge zusammenfällt. Deutlicher spricht Hippolytus, wie bereits Atzberger [2] bemerkt hat, in den Capita adversus Caium. In einem der Gwynnschen Fragmente dieser Schrift wird ausdrücklich betont, die tausend Jahre der Apokalypse 20, 2—3 seien nicht eine Zahl von Tagen, sondern der Zeitraum eines, glorreichen und vollkommenen Tages, und wenn es heiße, nach tausend Jahren werde der Teufel losgelassen werden, so wolle dies besagen, der Teufel werde gerechterweise losgelassen und ins

---

Namen des hl. Irenäus, welches gleichfalls den Leib oder die Menschheit des Herrn in antitypische Beziehung zu der Bundeslade bringt, s. Bd I 507. — Eine besondere Beachtung verdient das von Theodoret aufbewahrte Fragment Hippolyts zu Ps 22, 1 (in der Berliner Ausgabe I 2, 146 f), in welchem wiederum die Bundeslade als prophetisches Vorbild der Menschheit des Herrn dargestellt und speziell die Unverweslichkeit des Holzes der Lade (vgl. ἐκ ξύλων ἀσήπτων, Ex 25, 10; 37, 1 LXX) als Symbol der Sündlosigkeit des Herrn gedeutet wird. „Der Herr war sündlos, aus dem unverweslichen Holze der Menschheit nach gebildet, d. h. aus der Jungfrau und dem Heiligen Geiste, von innen und von außen wie mit dem reinsten Golde des Logos Gottes umkleidet.“ Weil die Unverweslichkeit unmittelbar vorher als Symbol der Sündlosigkeit erklärt wurde, wird mit diesen Worten auch der Jungfrau Sündlosigkeit zuerkannt, und zwar ohne alle und jede Einschränkung. Diese Zusammenstellung des Herrn und der Jungfrau als der einzigen sündlosen Träger der Menschennatur ist die eigentümliche Lehrform der alten Zeit für die Immaculata Conceptio. Ephräm der Syrer läßt in einem Gedichte aus dem Jahre 370 die Kirche von Edessa zum Herrn sprechen: „Du und deine Mutter, ihr seid die einzigen, welche in jeder Hinsicht ganz schön sind; denn an dir, o Herr, ist kein Flecken und kein Makel an deiner Mutter“ (S. Ephraemi Syri Carmina Nisibena, ed. G. Bickell, Lips. 1866, 40).

[1] Döllinger a. a. O. 356. Overbeck, Quaestionum Hippolytearum specimen, Ienae 1864, 83—87. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I[3] (1894) 569. Die Vermutung, aus der Schrift über den Antichrist seien „chiliastische Partien später ausgemerzt worden“, wird Harnack selbst nach Erscheinen des ersten Bandes der Berliner Ausgabe schwerlich mehr aufrecht halten wollen.

[2] Geschichte der christlichen Eschatologie, Freiburg i. Br. 1896, 280.

Feuer geworfen und gerichtet werden, zugleich mit denen, welche sich von alters her mit ihm gesammelt haben[1]. Überhaupt aber sind die Capita adversus Caium gerade gegen die These gerichtet gewesen, daß die Apokalypse ein tausendjähriges Reich voll sinnlicher Genüsse und festlicher Schmäuse lehre und sich damit in Widerspruch zu den kanonischen und apostolischen Schriften setze (vgl. Abs. 3, g). Mag den eschatologischen Vorstellungen Hippolyts noch manche Unreife und Inkonsequenz anhaften, Chiliast, d. h. Anhänger eines tausendjährigen irdischen Herrlichkeitsreiches ist er nicht gewesen.

Was den schriftstellerischen Ausdruck Hippolyts angeht, so hat schon Photius aus Anlaß des Syntagma und wiederum aus Anlaß des Danielkommentares Hippolytus das Zeugnis ausgestellt, daß er eine klare und würdige und ungekünstelte, wenn auch nicht gerade attisch zu nennende Sprache rede (Bibl. cod. 121 202). Sprache und Darstellung sind eben auch für Hippolytus nicht Zweck, sondern Mittel zum Zweck. In seinen Homilien hat er die rhetorische Kunst nicht verschmäht, und in manchen andern Schriften pflegt am Schlusse eines größeren Abschnittes, wo die Paränese sich nahe legt, seine Rede gleichsam unwillkürlich einen höheren Flug zu nehmen und von Rhythmus und Reim ausgedehnten Gebrauch zu machen; im allgemeinen aber hat er nur die Sache im Auge und verfolgt kein anderes Ziel, als verstanden zu werden. Wenn der Vergleich des Danielkommentares mit der älteren Schrift über den Antichrist zu der Bemerkung Anlaß gegeben hat, Hippolytus liebe es „sich selbst in seinen verschiedenen Schriften zu wiederholen“ [2], so darf nicht übersehen werden, daß in diesem Falle eine Wiederholung gar nicht zu vermeiden war, wie denn auch die jüngere Schrift selbst zweimal auf ihre Vorgängerin Bezug nimmt, während anderweitige Vorkommnisse ähnlicher Art bisher nicht nachgewiesen worden sind.

Döllinger, Hippolytus und Kallistus, Regensburg 1853, 115—196: „Die Geschichte des Kallistus. Hippolyts Anklagen wider ihn“; 197—267: „Hippolytus und Kallistus im Streite über die Trinitätslehre“; 338—358: „Erörterung einiger Punkte in Hippolyts Lehrform.“ L. Atzberger, Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit, Freiburg i. Br. 1896, 271—290: „Die Darlegung und Erklärung der geoffenbarten Eschatologie durch Hippolytus.“ G. N. Bonwetsch, Studien zu den Kommentaren Hippolyts zum Buche Daniel und Hohenliede, Leipzig 1897, 19—34: „Das Alte und Neue Testament in den Kommentaren zu Daniel und zum Hohenlied“; 34—44: „Der Erlöser und die Erlösung“; 44—53: „Die eschatologische Erwartung“; 53—62: „Die Kirche“; 62—69: „Ethisches.“ J. Sjöholm, Hippolytus och modalismen. En dogmhistorik undersökning (Univ.-Progr.). 8° Lund 1899. P P Flournoy, Search-light of St Hippo-

---

[1] Ich folge dem Texte der Berliner Ausgabe I 2, 246 f.

[2] Zahn, Geschichte des ntl Kanons II 2 (1892), 977.

lytus. Papacy and New Testament in light of discovery. Introd. by W Moore. 8° London 1900. K. J. Neumann, Hippolytus von Rom in seiner Stellung zu Staat und Welt. Neue Funde und Forschungen zur Geschichte von Staat und Kirche in der römischen Kaiserzeit. Abt. I. 8° Leipzig 1902. — Über den Stil Hippolyts und insbesondere seine Freude an Rhythmus und Reim s. Bonwetsch, Der Autor der Schlußkapitel des Briefes an Diognet (Nachrichten von der k. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Klasse 1902, Heft 5) 3—8.

§ 82. Das Muratorische Fragment und die alten Evangelienprologe.

1. Das Muratorische Fragment. — Das Muratorische Fragment, in welchem Lightfoot eine der rätselhaften „Oden" des hl. Hippolytus wiedergefunden haben wollte (§ 81, 8, b), soll wenigstens nicht ganz übergangen werden. Dieses eigenartige Dokument, von L. A. Muratori (gest. 1750) in einer Handschrift der Ambrosiana zu Mailand aus dem 8. Jahrhundert entdeckt, ist ein des Anfangs und vielleicht auch des Endes ermangelndes Verzeichnis der Schriften des Neuen Testamentes, das älteste Verzeichnis, welches wir überhaupt kennen, und schon deshalb für die Geschichte des neutestamentlichen Kanons von ungewöhnlicher Bedeutung. Die Schriften des Neuen Testamentes werden aber nicht bloß namhaft gemacht, vielmehr wird zugleich die Dignität oder Kanonizität gerade dieser Schriften durch Betonung ihres apostolischen Ursprunges erläutert und begründet und außerdem vor verschiedenen häretischen Religionsbüchern nachdrücklich gewarnt.

Die erste der 85 Zeilen, welche das Fragment umspannt, „quibus tamen interfuit et ita posuit", muß den Schluß einer Notiz über das Markusevangelium gebildet haben. Sofort werden nämlich das Lukasevangelium und das Johannesevangelium eingeführt, und zwar werden sie als das dritte und das vierte Evangelium bezeichnet. Die Entstehungsverhältnisse des vierten Evangeliums werden näher beleuchtet. Auf die Evangelien folgt die Apostelgeschichte und sodann eine Reihe von Briefen des hl. Paulus, Briefe an Gemeinden und Briefe an Einzelpersonen, im ganzen dreizehn. Der Brief an die Hebräer wird übergangen, während zwei nach Laodizea und nach Alexandrien gerichtete Briefe unter dem Namen des hl. Paulus als unecht verworfen werden (fel enim cum melle misceri non congruit)[1]. Außer den Briefen des hl. Paulus werden ein Brief Judä und zwei Briefe Johannis — des ersten Johannesbriefes war schon aus Anlaß des vierten Evangeliums gedacht worden — sowie die Apokalypse des Johannes und die Apokalypse des Petrus[2] als kanonisch anerkannt.

---

[1] Von diesen beiden Briefen ist Bd I 459 ff, gelegentlich der apokryphen Apostelbriefe, gehandelt worden.

[2] Über diese Petrusapokalypse s. Bd I 471 ff.

Der Hirt des Hermas hingegen und eine Anzahl gnostischer und montanistischer Schriften werden abgewiesen.

Die Erklärung des Textes leidet im einzelnen an mannigfacher Unsicherheit, teils wegen der Unzulänglichkeit der Überlieferung — die Handschrift der Ambrosiana ist die einzige Quelle —, teils wegen des Barbarismus der Sprache. Namentlich in der Orthographie, in der Trübung der Vokale und in dem Schwanken der Flexionsendungen tritt eine ganz merkwürdige Inkorrektheit zu Tage. Viele Forscher wollen mit Lightfoot den lateinischen Text als Übersetzung eines griechischen Textes betrachtet wissen; auch Zahn (1890) hat eine Rückübertragung ins Griechische vorgelegt. Indessen steht doch auch ein so verwildertes Latein, wie schon die sogleich zu erwähnenden Evangelienprologe zeigen, nicht ohne Analogie da; irgend eine Stelle, welche unbedingt die Annahme eines griechischen Originales forderte, dürfte sich nicht beibringen lassen; die große Verwirrung in den Deklinationsendungen kann auch auf Rechnung des Schreibers der Handschrift oder ihrer Vorlage gesetzt werden. Die Abfassung muß etwa um 200 erfolgt sein, weil auf der einen Seite Hermas und Papst Pius I. (etwa 140—155) Zeitgenossen des Verfassers genannt (Pastorem vero nuperrime temporibus nostris in urbe Roma Hermas conscripsit, sedente [in] cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo fratre eius, nach der Textrezension Zahns), auf der andern Seite Marzion, Basilides, Valentinus und auch schon der Stifter des Montanismus zu den von der Kirche ausgeschlossenen Häretikern gerechnet werden (una cum Basilide [et] Asiano Cataphrygum constitutore). Die Heimat des Verfassers ist sehr wahrscheinlich im Abendlande, und zwar zu Rom, zu suchen, wenngleich noch Kuhn (1892) seine Blicke nach Kleinasien schweifen und dort auf Bischof Polykrates von Ephesus haften ließ. Er folgte einer falschen Fährte; die Persönlichkeit des Fragmentisten ermitteln zu wollen, ist ein aussichtsloses Unternehmen.

Das Fragment ist zuerst herausgegeben worden von L. A. Muratori, Antiquitates Italicae medii aevi III, Mediolani 1740, 851—854. Ein Faksimile der Mailänder Handschrift bietet S. P Tregelles, Canon Muratorianus. The earliest catalogue of the books of the New Testament. 8° Oxford 1867. Abdrucke bzw. neue Rezensionen des Textes sind den zahlreichen Kommentaren beigegeben. Der Text allein auch bei E. Preuschen, Analekta, Freiburg i. Br. 1893 (Sammlung ausgew. kirchen- u. dogmengeschichtl. Quellenschriften, Heft 8), 129—137; bei H. Lietzmann, Das muratorische Fragment und die monarchianischen Prologe zu den Evangelien, Bonn 1902 (Kleine Texte für theol. Vorlesungen und Übungen). — In einem Prologe zu der großen Schrift Gilberts von Elnone, im 11. Jahrhundert, über die paulinischen Briefe, welcher durch vier Handschriften zu Monte Cassino aus dem 11. oder 12. Jahrhundert überliefert ist, haben sich Exzerpte aus dem Muratorischen Fragmente gefunden. Textkritischen Wert können dieselben jedoch nicht beanspruchen, weil sie direkt oder indirekt aus der Mailänder

Handschrift geflossen sind. Siehe Miscellanea Cassinese. Anno I (1897) parte II, fasc. I: Documenti. Nr 6 (jede Nummer ist besonders paginiert). Vgl. Harnack, Exzerpte aus dem Muratorischen Fragment (saec. XI et XII): Theol. Literaturzeitung 1898, 131—134. Ders., Zum Muratorischen Fragment: Texte und Untersuchungen usw. XX, N. F V 3 (1900), 107—112. Batiffol, Gilbert d'Elnone et le Canon de Muratori: Revue Biblique VII (1898) 421—423. — Über die reiche Literatur, welche das Fragment hervorgerufen hat, sei hier auf die Lehrbücher der Einleitung in das Neue Testament verwiesen. Umfassende Kommentare lieferten neuestens Zahn und Kuhn. Th. Zahn, Gesch. des ntl Kanons II 1 (1890), 1—143: „Canon Muratorianus." G. Kuhn, Das muratorische Fragment über die Bücher des Neuen Testaments, mit Einleitung und Erklärungen herausgegeben. Prämiierte Preisschrift. 8° Zürich 1892. Die singuläre Meinung, das Fragment sei erst in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts entstanden, verfocht G. Koffmane-Kunitz, Das wahre Alter und die Herkunft des sog. Muratorischen Kanons: Neue Jahrbücher f. deutsche Theol. II (1893) 163—223. Eine Kritik der auf Mißverständnissen aufgebauten Beweisführung gab H. Achelis, Zum Muratorischen Fragment: Zeitschr. f. wissensch. Theol. XXXVII (1894) 223 bis 232. S. auch noch B. F. Westcott, A general survey of the Canon of the New Testament[7], Cambridge 1896, 530—547. P Corssen, Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien, Leipzig 1896, 135—138.

2. Die alten Evangelienprologe. — In zahlreichen Handschriften der Vulgata ist der Text der heiligen Bücher mit verschiedenen Beigaben ausgestattet, insbesondere mit Einleitungen, Argumente, Prologe oder Präfationen genannt, und mit Kapiteltafeln, Beigaben, welche in ihren ersten Anfängen bis in das 3. Jahrhundert zurückzureichen scheinen. Die Kapiteltafeln sind ursprünglich behufs leichter und rascher Auffindung einzelner Stellen angelegt und später zu anderweitigen Zwecken, namentlich Memorierzwecken, durch Einschaltungen erweitert worden. Fünf der sechs Kapiteltafeln zu den Evangelien, welche in die neue Oxforder Vulgata-Ausgabe aufgenommen wurden[1], glaubte v. Dobschütz als Bearbeitungen einer gemeinsamen griechischen Vorlage, welche dem 3. Jahrhundert angehört habe, bezeichnen zu können[2]. Die Einleitungen sind ihrer großen Masse nach jüngeren Datums. Der Vater der Vulgata, Hieronymus, hat in seinen meist ganz persönlich gehaltenen Dedikationen auch die Grundlage zu den biblischen Präfationen geschaffen. Vier Prologe zu den Evangelien aber, ganz kurze Traktate, welche in fast ungenießbarer Sprache auf die Eigenart und besondere Bedeutung der einzelnen Evangelien hinweisen und damit historische Bemerkungen über den jedesmaligen Evangelisten verknüpfen[3], stammen

---

[1] J. Wordsworth and H. J. White, Novum Testamentum D. N. Iesu Christi latine secundum editionem S. Hieronymi. Pars prior: Quattuor evangelia. 4° Oxonii 1889—1898, 18—39 174—187 274—306 492—506.

[2] E. v. Dobschütz, Studien zur Textkritik der Vulgata, Leipzig 1894, 35—65.

[3] S. den Text bei Wordsworth and White a. a. O. 15—17 171—173 269—271 485—487.

ohne Zweifel aus vorhieronymianischer Zeit. Auch ihnen ist zuerst v. Dobschütz in eindringender Untersuchung nähergetreten[1]. Diese Prologe, behauptete er, müßten in den Anfang des 3. Jahrhunderts verlegt werden, weil sie die jüngeren Triebe der Apostellegende noch nicht kännten und auch dogmengeschichtlich ein verhältnismäßig sehr frühes Stadium der Entwicklung repräsentierten. Die oft kaum verständliche lateinische Ausdrucksweise sei daraus zu erklären, daß ein griechischer Text zu Grunde liege, welcher zu Rom unter dem Einfluß der vorhieronymianischen lateinischen Bibel übersetzt worden sei.

Corssen hat die Erforschung der Prologe, unter Beiseitelassung der Kapiteltafeln, von neuem aufgenommen und nachdrücklich weiter gefördert. Die Datierung seines Vorgängers durchaus bestätigend, läßt er die Prologe in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts, etwa 30 Jahre später als das Muratorische Fragment, zu Rom entstanden sein, und zwar in den Kreisen der römischen Monarchianer. Das Lateinische aber sei als die Originalsprache anzusehen und die Anklänge an das Griechische auf Benutzung griechischer Quellen zurückzuführen. Auch seien die Prologe von Haus aus nicht als Einleitungen zu einer Homiliensammlung, wie v. Dobschütz angenommen hatte, sondern als Einleitungen zum Evangelientext gedacht gewesen, dazu bestimmt, dem Leser den richtigen Gesichtspunkt für die Lektüre des Textes an die Hand zu geben.

Die Originalität des lateinischen Textes ist von Hilgenfeld noch näher begründet worden. Auch in der Bestimmung der Zeit und des Ortes der Entstehung wird Corssen im wesentlichen recht behalten, während die These monarchianischer Herkunft jedenfalls noch einer genauen Nachprüfung bedarf. Corssen selbst hat Zweifel herausgefordert. Wiewohl er in Übereinstimmung mit v. Dobschütz unbedenklich alle vier Prologe ein und derselben Hand zuweist, will er doch schon zwischen den zwei ersten Prologen einen bedeutsamen dogmatischen Widerspruch konstatieren, insofern der Prolog zum Matthäusevangelium „das unzweideutige Glaubensbekenntnis eines Monarchianers“ enthalte, während in dem Prologe zum Markusevangelium Spuren eines älteren Standpunktes und Anklänge an den Gnostizismus wahrzunehmen seien, ein Widerspruch, welcher in der Abhängigkeit von verschieden gearteten Quellen gründe. Noch mehr aber hat Corssen seine These dadurch verdächtigt, daß er sie in engen Zusammenhang brachte mit dem freilich schon oft ausgesprochenen, aber deshalb nicht weniger ungeheuerlichen Satze, der Monarchianismus sei in dem ersten Drittel des 3. Jahrhunderts in Rom „offizielle Lehre“ gewesen. Ein geradezu tödliches Argument gegen diese Anschauung

[1] v. Dobschütz, Studien zur Textkritik der Vulgata 65—119. Hier auch der Text der drei ersten Prologe. Der Prolog zum Johannesevangelium steht 26—28.

bieten schon die vorhin gestreiften Angaben Hippolyts über die Christologie des Papstes Kallistus [1].

Allerdings aber haben die römischen Monarchianer auch Schriften veröffentlicht oder Glaubensedikte erlassen. Aus Hippolyts Fragment gegen Noet und Tertullians Abhandlung wider Praxeas lassen sich noch ganze Sätze der Modalisten, hauptsächlich Proben ihrer Exegese, wiedergewinnen, ohne daß es indessen möglich wäre, die Titel der Schriften oder die schriftstellerischen Formen der Veröffentlichungen auch nur mutmaßlich zu bestimmen. Und wie Noetus, Praxeas, Sabellius u. a., so haben die ebionitischen Monarchianer, die beiden Theodotus, Artemon u. a. gleichfalls auch in Schriften ihre Lehre niedergelegt und vertreten. Allein lediglich auf gelegentliche Andeutungen der Gegner angewiesen, müssen wir uns wiederum darauf beschränken, die Tatsache literarischer Betätigung festzustellen.

P. Corssen, Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien. Ein Beitrag zur Gesch. des Kanons, Leipzig 1896 (Texte u. Untersuchungen usw. XV 1). Die Rezension des Textes der Prologe an der Spitze der Abhandlung fußt im wesentlichen auf dem durch die Oxforder Vulgata-Ausgabe zugänglich gemachten Materiale. Über die von Corssen rekonstruierte „Historia ecclesiastica de Iohanne apostolo et evangelista“, in welcher der Prolog zum Johannesevangelium als Quelle benutzt sein soll, vgl. Bd I 442. A. Hilgenfeld, Altchristliche Prolegomena zu den kanonischen Evangelien: Zeitschr. f. wissensch. Theol. XL (1897) 432—444. H. Lietzmann, Das muratorische Fragment und die monarchianischen Prologe zu den Evangelien, Bonn 1902. Aus Handschriften der Vulgata sind in Verbindung mit den biblischen Büchern auch die erwähnten Beigaben in andere Sprachen übersetzt worden. So enthält eine handschriftlich vorliegende, von Isaak Velasquez im Jahre 946 zu Cordoba gefertigte arabische Evangelienübersetzung auch die vier alten Prologe und die am meisten verbreiteten Kapiteltafeln zu den Evangelien. Siehe K. Vollers und E. v. Dobschütz, Ein spanisch-arabisches Evangelienfragment: Zeitschr. der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft LVI (1902) 633—648. Vgl. S. Fraenkel ebd. LVII (1903) 201.

Über Spuren von Schriften der genannten ebionitischen Monarchianer s. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 592 f; über Schriften der genannten Modalisten ebd. I 597 f.

§ 83. Novatian.

(1. Leben. 2. Schriften. 3. De trinitate. 4. De cibis iudaicis. 5. Die sog. Tractatus Origenis de libris ss. scripturarum.)

1. Leben. — Die durch Hippolytus veranlaßte Spaltung der römischen Gemeinde war wohl schon der Vergessenheit anheimgefallen, als Novatian [2] ein Schisma begründete, welches fast ökumenische Ausdehnung gewinnen und namentlich im Morgenlande sich Jahr-

---

[1] Vgl. Döllinger, Hippolytus und Kallistus 236 ff.

[2] Die lateinischen Zeugen kennen fast nur die Namensform „Novatianus“ Die Griechen schreiben meist *Νοουάτος*, *Ναυάτος*, *Ναβάτος*.

hunderte lang behaupten sollte. Aus dem Leben und Wirken des Urhebers des Schismas hat die Überlieferung nur vereinzelte Züge aufbewahrt. Die Angabe des Philostorgius (Hist. eccl. VIII, 15), Novatian sei von Geburt Phrygier gewesen, verdient wenig Glauben. Laut einem Briefe des Papstes Kornelius an Bischof Fabius von Antiochien hat Novatian zu Rom unter den Energumenen gestanden und die Hilfe der Exorzisten erfahren und bald nachher in schwerer Krankheit die Nottaufe durch Besprengung (*περιχυθείς*) erhalten. Als sog. „clinicus“ — der Ausdruck findet sich bereits bei Cyprian (Ep. 69, 13) — war er dem Herkommen nach vom Empfang der Weihen ausgeschlossen, um so mehr, als er es versäumt hatte, nach seiner Wiedergenesung sich auch die „Besieglung durch den Bischof“, d. h. die Firmung erteilen zu lassen. Dem besondern Wohlwollen des Bischofs hatte er es zu danken, daß er gegen den Widerspruch des ganzen Klerus und auch vieler Laien in das Presbyterium aufgenommen wurde (so Kornelius bei Eus., Hist. eccl. VI, 43, 14—17). Der fragliche Bischof, entweder Papst Fabian, der Vorgänger des hl. Kornelius, oder, was wahrscheinlicher ist, ein früherer Papst, wird durch die hervorragenden Eigenschaften Novatians zu seinem Verhalten bestimmt worden sein. Im Jahre 250 hat Novatian nachweislich eine sehr angesehene Stellung im römischen Presbyterium eingenommen. Zwei der Schreiben, welche der römische Klerus während der langen Sedisvakanz nach dem Märtyrertode Fabians (20. Jan. 250) an Cyprian von Karthago richtete, die Nummern 30 und 36 der Briefsammlung Cyprians, stammen, wie schon bemerkt (§ 78, 7, c), aus der Feder Novatians. Für Brief 30 wird die Abfassung durch Novatian von Cyprian selbst bezeugt (Ep. 55, 5); für den einige Wochen später geschriebenen Brief 36 läßt sie sich durch innere Gründe zur höchsten Wahrscheinlichkeit, um nicht zu sagen Evidenz erheben [1]. Beide Briefe, insbesondere aber der erste, zeugen von weitem Blick und hoher Auffassung und imponieren zugleich durch den Adel der Sprache und den Glanz des Stiles [2]. Den Haupt-

[1] Siehe Harnack in den Theologischen Abhandlungen, C. v. Weizsäcker gewidmet, Freiburg i. Br. 1892, 17—19.

[2] Wehofer hat in dem Stilgepräge der beiden Briefe „wichtigere Eigentümlichkeiten des klassischen Juristenlateins“ wahrnehmen wollen und aus dieser Beobachtung nicht nur auf juristische Schulung des Verfassers geschlossen, sondern auch das Verhalten desselben „in den späteren Kämpfen um die Bußdisziplin“ mit der „extrem konservativen Geistesrichtung des Juristen“ in Verbindung gebracht (Th. Wehofer, Sprachliche Eigentümlichkeiten des klassischen Juristenlateins in Novatians Briefen: Wiener Studien XXIII [1901] 269—275; vgl. auch schon Wehofer, Zur Decischen Christenverfolgung und zur Charakteristik Novatians. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 3. Jahrhunderts: Ephemeris Salonitana, Zara 1894, 13—20). Diese Folgerungen ruhen auf einer allzu schmalen und überdies fragwürdigen Unterlage. Einer unserer ersten Kenner Novatians mahnte bereits zur Vorsicht (C. Weyman in der Theol. Revue 1902, 256).

gegenstand bildet die Praxis der römischen Kirche in Sachen der Gefallenen, welche mit den Anschauungen des Bischofs von Karthago in vollstem Einklang stehe. Die Fahne kirchlicher Zucht und Ordnung sei unter allen Umständen hochzuhalten; die nähere Regelung der Angelegenheit der Gefallenen solle nach Beschluß des römischen Klerus bis zur Einsetzung eines neuen Bischofs verschoben bleiben, wo jedoch wegen Todesgefahr ein Aufschub nicht zulässig sei, solle nach geschehener Buße und wiederholtem reuigem Bekenntnisse die Lossprechung erteilt werden (Ep. 30, 8).

So Novatian 250 im Auftrage des römischen Klerus. Es war ein Bruch mit der Praxis der römischen Kirche und ein Verrat an seinen eigenen Grundsätzen, wenn Novatian 251 Kornelius gegenüber, welcher im März 251 zum Papste gewählt worden war, sich zum Haupte einer Rigoristenpartei innerhalb der römischen Gemeinde aufwarf und die einmal Abgefallenen für immer aus der Kirchengemeinschaft verbannt wissen wollte. Wer Christum verleugnet habe, könne nur noch zur Buße gemahnt werden; die Vergebung sei Gott anheimzustellen, welcher allein die Macht habe, Sünden nachzulassen (Socr., Hist. eccl. IV, 28; vgl. Cypr., Ep. 55, 27; 57, 4). Aus einem entlegenen Teile Italiens wußte Novatian, wie Papst Kornelius schreibt, drei Bischöfe nach Rom zu locken, unwissende Leute, welche um die zehnte Stunde in trunkenem Zustande und unter äußerem Zwange dem Gegenpapste die Bischofsweihe erteilten (Eus., Hist. eccl. VI, 43, 8—9). Indessen, die Gefallenenfrage fand vielerorts widersprechende Beantwortung, die Idee des Schismas zündete, der Novatianismus drang im Westen bis nach Spanien und im Osten bis nach Syrien vor. Im Morgenlande haben die Novatianer sich schon früh den stolzen Namen der „Reinen" (*καθαροί*, Eus. ebd. VI, 43, 1) gegeben. Das Unterscheidungsmerkmal ihrer Lehre ist stets die Leugnung oder Beschränkung der kirchlichen Schlüsselgewalt geblieben. Über das spätere Leben und das Ende des Vaters des Schismas ist nichts Näheres bekannt. Aus seinen Schriften ergibt sich, daß er eine Zeitlang fern von seiner römischen Gemeinde weilte (Novat., De cibis iud. c. 1), vermutlich aus Anlaß einer Christenverfolgung. Die zuerst bei Sokrates (a. a. O.) auftauchende Nachricht, Novatian sei in der Verfolgung unter Valerian (seit Mitte 257) Märtyrer geworden, unterliegt gewichtigen Bedenken[1]

[1] Die im 6. Jahrhundert in Umlauf befindlichen, jetzt, soviel bekannt, nicht mehr vorhandenen Märtyrerakten Novatians waren jedenfalls eine von Angehörigen der Sekte im Interesse der Verherrlichung des Stifters unternommene Fälschung. Dieselben wurden schon von Patriarch Eulogius von Alexandrien (580—607) in seinen sechs Büchern gegen Novatian als ein „gefälschtes und lügenhaftes und unglaubwürdiges Machwerk" bekämpft. Siehe Phot., Bibl. cod. 182; vgl. cod. 208 280.

Es ist eine bedeutende Persönlichkeit, welche uns in Novatian entgegentritt, ein Mann von ausgebreitetster, theologischer wie profaner Bildung und von ungewöhnlicher Meisterschaft des Wortes, ein Talent, aber kein Charakter, von Ehrgeiz die Brust geschwellt und durch sehr persönliche Motive in die heuchlerischen Bahnen des Reformers gedrängt. Treffend schrieb ihm Dionysius von Alexandrien: „Wenn du wider deinen Willen, wie du sagst, fortgerissen worden bist, so beweise dies dadurch, daß du freiwillig wieder zurücktrittst" (s. den Wortlaut des Briefes § 52, 4, a). In dem mehrerwähnten Schreiben des Papstes Kornelius hingegen (bei Eus., Hist. eccl. VI, 43) erhält Novatian die Prädikate „dieser wunderbare Mann“ *(ὁ θαυμάσιος οὗτος)*, „der so treffliche Mann“ *(ὁ λαμπρότατος)*, „der Lehrer und Verteidiger der kirchlichen Wissenschaft“ *(ὁ δογματιστής, ὁ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐπιστήμης ὑπερασπιστής)*, „der Sachwalter des Evangeliums“ *(ὁ ἐκδικητὴς τοῦ εὐαγγελίου)*, Prädikate, welche im Munde des Papstes freilich nur ironischen Klang haben, aber sehr bezeichnend sind für die Anschauung des Adressaten des päpstlichen Schreibens, des Bischofs Fabius von Antiochien, welcher im Unterschiede von Dionysius der Novatianischen Bewegung Sympathien entgegenbrachte. Cyprian hinwieder teilt den Standpunkt des Papstes. Novatian und seine Anhänger gäben sich zwar selbst als „Sachwalter des Evangeliums und Christi“ aus (adsertores evangelii et Christi, Cypr. Ep. 44, 3) und Novatian brüste sich und rühme mit stolzen Worten seine Philosophie oder seine Beredsamkeit (iactet se licet et philosophiam vel eloquentiam suam superbis vocibus praedicet, Ep. 55, 24), allein zwischen Christen auf der einen und Philosophen und Stoikern auf der andern Seite sei ein sehr großer Unterschied (Ep. 55, 16), Novatian habe sich durch die Bosheit der weltlichen Philosophie verhärten lassen und schleudere die Geschosse seiner gifterfüllten Beredsamkeit zum Verderben der Brüder (Ep. 60, 3). Diese Äußerungen mögen Pazianus von Barzelona vor Augen geschwebt haben, wenn er einem Novatianer gegenüber erklärte, Cyprian sei ein „catholicus sacerdos“ gewesen, Novatian ein „philosophus saeculi“ (s. vorhin § 78, 1).

Eine Monographie über Novatian lag bis zum Jahre 1901 nicht vor. Zu vergleichen war die Literatur über das Novatianische Schisma, aus neuester Zeit die betreffenden Artikel in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon IX[2] (1895) 542—550 (v. Hefele) und in der Realenzyklopädie f. prot. Theol. u. Kirche X[2] (1882) 652—670 (A. Harnack). Im Jahre 1901 erschienen gleichzeitig drei dänische Monographien, Konkurrenzschriften um die Professur für Kirchen- und Dogmengeschichte an der Universität Kopenhagen. V Ammundsen, Novatianus og Novatianismen. En kritisk Fremstilling af Novatianus's Liv og Forfattervirksomhed samt Eftervisning af den novatianske Bevoegelses Omfang og Betydning [Novatian und der Novatianismus. Eine kritische Darstellung von Novatians Leben und Schriftstellertätigkeit nebst Nachweis des Umfangs und der Bedeutung der Novatianischen Bewegung]. 8° København 1901. Fr. Torm, En kritisk Fremstilling af

Novatianus' Liv og Forfattervirksomhed samt Eftervisning af den novatianske Bevoegelses Omfang og Betydning. 8° København 1901. J. O. Andersen, Novatian. Konkurrence-Afhandling for Professoratet i Kirkehistorie ved Københavns Universitet. 8° København 1901. Vgl. über diese mir nicht zugänglich gewesenen Schriften H. Jordan, Die Theologie der neuentdeckten Predigten Novatians, Leipzig 1902, 11 ff 65 f.

2. Schriften. — Cyprian nimmt in den angeführten Worten unverkennbar auf schriftliche Erklärungen Novatians Bezug, sehr wahrscheinlich auf die Rundschreiben vom Jahre 251, durch welche Novatian die Bischöfe des christlichen Erdkreises für sich zu gewinnen und zugleich die Person seines Gegners Kornelius zu diskreditieren suchte (vgl. Cypr., Ep. 44, 1; 45, 2; Eus., Hist. eccl. VI, 45; Socr., Hist. eccl. IV, 28). Auch in dem von Kornelius bzw. Fabius gebrauchten Ausdrucke „Lehrer und Verteidiger der kirchlichen Wissenschaft" liegt jedenfalls ein Hinweis auf Schriften Novatians, und zwar Schriften, welche für den Glauben der Kirche eintraten, vermutlich, wenn es gestattet ist, dem Gange der Darstellung für einen Augenblick vorzugreifen, das Werk De trinitate. Genaueres über die schriftstellerische Tätigkeit des Schismatikers erfahren wir indessen erst durch Hieronymus. „Scripsit autem", heißt es in seinem Schriftstellerkataloge, „de pascha, de sabbato, de circumcisione, de sacerdote, de oratione[1], de cibis iudaicis, de instantia[2], de Attalo multaque alia et de trinitate grande volumen, quasi ἐπιτομὴν operis Tertulliani faciens, quod plerique nescientes Cypriani existimant" (De vir. ill. c. 70). Anderswo erwähnt Hieronymus „epistolas Novatiani" (Ep. 10, ad Paulum, c. 3) sowie Schriften de circumcisione und de mundis atque immundis animalibus (Ep. 36, ad Damasum, c. 1) — de mundis atque immundis animalibus ist jedoch ohne Zweifel identisch mit de cibis iudaicis.

Nur zwei der von Hieronymus namhaft gemachten Schriften sind auf uns gekommen, De trinitate und De cibis iudaicis, und diese beiden verdanken wir nur einem glücklichen Zufalle. Sie sind in Tertullianhandschriften aufgenommen und dadurch vor dem Untergange gerettet worden. Die Angabe des Literarhistorikers, De trinitate sei eine Art Auszug aus dem Werke Tertullians, wird sich als unzuverlässig erweisen. Aber ein innerer Zusammenhang der

---

[1] Die Lesart „de ordinatione" ist so schlecht beglaubigt und so augenscheinlich durch den voraufgehenden Titel, de sacerdote, bedingt, daß sie keine Berücksichtigung verdient.

[2] Da kurz vorher der Titel de oratione steht, so wird de instantia nicht so viel als über das inständige Gebet, sondern so viel als über die Beharrlichkeit oder Ausdauer sein. Die alte griechische Übersetzung hat περὶ τῶν ἐνεστώτων, etwa „über die bevorstehenden (Leiden der Verfolgung)", wohl nur ein grobes Mißverständnis, indem nämlich de instantia = de instantibus gefaßt wurde; vgl. Röm 8, 38 Vulg.: neque instantia neque futura = οὔτε ἐνεστῶτα οὔτε μέλλοντα.

Schriften Novatians mit denjenigen Tertullians, ein enger Anschluß des Römers an den Afrikaner dürfte schon durch die angeführten Titel bezeugt werden. Auch Tertullian schrieb de oratione, de circumcisione, de cibis iudaicis bzw. de mundis atque immundis animalibus, und der Schrift Novatians De sacerdote darf wohl Tertullians Schrift De Aaron vestibus an die Seite gestellt werden, weil de sacerdote schwerlich etwas anderes heißen wird als „über den alttestamentlichen Hohenpriester“ Wie dem indessen auch sein möge — wir können nur noch Titel, aber keine Texte mehr vergleichen[1] —, zu der Zusammenstellung Tertullianischer und Novatianischer Schriften in den Manuskripten haben vermutlich rein äußerliche Rücksichten den Anstoß gegeben.

Auch in Cyprianhandschriften hat Novatianisches Gut ein schützendes Obdach gefunden und von diesem Versteck aus den Stürmen der Jahrhunderte Trotz geboten. Jene irrtümliche Meinung, De trinitate sei Eigentum Cyprians, dürfte dadurch veranlaßt worden sein, daß das Werk in Handschriften mit den Schriften Cyprians verbunden war. Der neueren Forschung ist es gelungen, einige der sog. unechten Schriften Cyprians als Produkte der Feder Novatians zu entlarven. Die Hypothese Weymans und Demmlers wenigstens, welche die pseudocyprianischen Traktate De spectaculis und De bono pudicitiae Novatian zuerkennt, fußt, wie wir sahen, auf soliden Fundamenten, während für die von anderer Seite behaupteten Ansprüche Novatians auf die Predigten De laude martyrii und Adversus Iudaeos kein ausreichender Wahrscheinlichkeitsbeweis erbracht zu sein schien (§ 78, 8). Die kleine Abhandlung Quod idola dii non sint gehört sicher nicht Novatian, sondern Cyprian an, wie sie denn auch von Hieronymus Cyprian zugewiesen wird (§ 78, 5, b). Der Umstand, daß die Traktate De spectaculis und De bono pudicitiae in dem Verzeichnisse der Schriften Novatians bei Hieronymus unerwähnt bleiben, fällt nicht ins Gewicht, weil sie in die Worte „multa alia“ oder auch in die „epistolae Novatiani“ einbegriffen sein können. Beide geben sich nämlich als briefliche Lehr- und Mahnworte eines von seiner Gemeinde getrennten Hirten zu erkennen und treten damit in die engsten Verwandtschaftsbeziehungen zu den von Hieronymus beglaubigten Traktaten De circumcisione, De sabbato, De cibis iudaicis. Alle diese drei Traktate sind, wie der letzte derselben, welcher allein erhalten ist, uns belehrt, gleichfalls aus der angedeuteten Situation hervorgegangen, sind Hirtenbriefe eines in der Ferne weilenden Bischofs. Die beiden pseudocyprianischen Traktate vervollständigen endlich auch

[1] Tertullians Schriften De circumcisione, De mundis atque immundis animalibus, De Aaron vestibus sind auch nur noch dem Namen nach bekannt; siehe § 77, 9, c.

die Parallele zwischen Novatian und Tertullian, weil Tertullian ja gleichfalls Schriften De spectaculis und De pudicitia hinterließ, und der in diesem Falle mögliche Vergleich der Texte zeigt, daß der Römer allerdings an den Afrikaner angeknüpft hat.

In jüngster Zeit soll, so behaupten hervorragende Forscher, der Bestand an Schriften Novatians noch eine bedeutsame Ergänzung erfahren haben. Die unter des Origenes Namen überlieferte, erst 1900 durch Batiffol und Wilmart herausgegebene Sammlung von zwanzig Homilien wollen Weyman und andere Novatian zusprechen. Der Abgang äußerer Bezeugung werde durch die Beweiskraft der inneren Merkmale gedeckt.

Jedenfalls also sind die Bruchstücke der Hinterlassenschaft des Gegenpapstes, welche den Weg zu uns gefunden haben, sämtlich unter falscher Flagge gesegelt.

Da die beiden Briefe an Cyprian vom Jahre 250 vorhin bereits Erwähnung fanden (Abs. 1) und die Traktate De spectaculis und De bono pudicitiae an früherer Stelle besprochen wurden (§ 78, 8, e—f), so erübrigt, nunmehr auf das Werk De trinitate, das Sendschreiben De cibis iudaicis und die genannte Predigtsammlung etwas näher einzugehen.

3. De trinitate. — Das Werk über die Dreieinigkeit — in dem Werke selbst kommt übrigens der Ausdruck „trinitas" nicht vor — setzt sich die Aufgabe, die „regula veritatis" (regula fidei) zu erläutern, welche einen Gott und drei göttliche Personen lehrt. Es lassen sich vier Abschnitte unterscheiden. Der erste (c. 1—8) handelt von Gott dem allmächtigen Vater und seinen Eigenschaften und Vollkommenheiten; der zweite (c. 9—28) ist der Verteidigung der wahren Gottheit und der wahren Menschheit Jesu Christi gewidmet, wobei insbesondere die Gottheit des Herrn ausführlich aus der Heiligen Schrift bewiesen und zugleich dem sabellianischen Monarchianismus gegenüber die persönliche Unterschiedenheit des Vaters und des Sohnes betont wird. Nachdem noch kurz vom Heiligen Geiste gehandelt worden (c. 29), wird zum Schluß der Versuch gemacht, die wahre Gottheit des Sohnes mit der Einheit Gottes zu vermitteln (c. 30—31). Die Mangelhaftigkeit des Erfolges gründet hauptsächlich darin, daß der Verfasser gewohnt ist, den Vater als fertige Person vor und unabhängig von dem Sohne zu betrachten. Der Vater, erklärt er, sei und bleibe der eine Gott auch nach dem Hinzutreten des Sohnes, weil der Sohn, wenngleich Gott im ganzen Umfang des Wortes, sein Wesen vom Vater empfangen hat und in seinem Wollen und Tun mit dem Vater eins ist, ihm schlechthin untertan und gehorsam, so daß es in der Tat nur einen höchsten Willen, eine göttliche Monarchie, gebe (c. 31). Im übrigen ist der Verfasser, „wie die durchaus logische, schulmäßige Haltung seiner Schrift bekundet, ein

literarisch gebildeter, mit der damaligen Philosophie vertrauter oder wenigstens in dem Formalismus der damaligen Schullogik gewandter Mann" [1].

Über die Persönlichkeit des Verfassers ist schon im Altertum gestritten worden. Die Mazedonianer in Konstantinopel verbreiteten die Schrift unter dem Namen Cyprians (Ruf., De adulter. libr. Orig. [2]; vgl. Hier., De vir. ill. c. 70); Rufinus glaubte zu wissen, Tertullian sei der Autor (Ruf. a. a. O.); Hieronymus aber erklärte: „Nec Tertulliani liber est nec Cypriani dicitur, sed Novatiani, cuius et inscribitur titulo et auctoris eloquium stili proprietas demonstrat" (Contra Rufinum II, 19). Heute erfreuen sich die Eigentumsrechte Novatians allgemeiner Anerkennung. Die Gegenvorstellungen, welche Hagemann (1864) und Quarry (1897) erhoben haben, konnten nur vorübergehend Eindruck machen. Unzweifelhaft ist das Werk nicht, wie Quarry wollte, aus dem Griechischen übersetzt, sondern in lateinischer Sprache verfaßt. Die Eigentümlichkeiten der Sprache und des Stiles aber verbieten es, an Tertullian oder Cyprian zu denken, und weisen mit Bestimmtheit auf Novatian hin: das Sendschreiben De cibis iudaicis zeigt zahlreiche und mannigfache Anklänge. Die Abfassung ist jedenfalls vor den Ausbruch des Schismas und wohl auch vor den Beginn der Verfolgung unter Decius zu setzen.

Auffällig ist, daß Hieronymus in seinem Schriftstellerkataloge unsere Schrift als eine Art Auszug aus dem Werke Tertullians bezeichnet, „quasi ἐπιτομὴν operis Tertulliani" (De vir. ill. c. 70). Da von einem Werke des Afrikaners De trinitate nichts bekannt ist, so kann wohl nur die Schrift Adv. Praxean in Frage kommen. Aber De trinitate ist umfangreicher oder mindestens ebenso groß wie Adv. Praxean und wird auch von Hieronymus selbst ein weitläufiges Werk genannt (grande volumen, ebd.). Oder soll etwa der Ausdruck ἐπιτομή auf das innere Abhängigkeitsverhältnis der beiden Schriften hinweisen? Es wäre entgegenzuhalten, daß zwischen der beiderseitigen Lehre nur eine ganz oberflächliche Ähnlichkeit oder Verwandtschaft besteht. Viel enger als an Tertullian scheint sich De trinitate an Irenäus anzuschließen [3]. Hieronymus muß sich geirrt haben; gerade in dem Schriftstellerkataloge steht ein Flüchtigkeitsfehler bekanntlich nicht vereinzelt da.

De trinitate sowohl wie De cibis iudaicis kennen wir, wie schon gesagt, nur aus Tertullianhandschriften. Die Handschriften aber, aus welchen die zwei Schriften in die älteren Tertullianausgaben übergingen, sind inzwischen abhanden gekommen. De trinitate ist jetzt handschriftlich überhaupt nicht

---

[1] Hagemann, Die römische Kirche und ihr Einfluß auf Disziplin und Dogma, Freiburg i. Br. 1864, 406.

[2] Bei Migne, PP. Gr. XVII 628—629.

[3] Siehe Hagemann a. a. O. 407 ff.

mehr vorhanden, und De cibis iudaicis liegt, soviel man weiß, nur noch in cod. auct. Lat. I Q. v. 39 saec. IX der kaiserlichen Bibliothek zu St Petersburg vor, wiederum unter dem Namen Tertullians. Vgl. zu De trinitate Preuschen bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 653 f; zu De cibis iudaicis die Einleitung der neuen Separatausgabe von Landgraf und Weyman (Abs. 4).

Gedruckt wurden die zwei Schriften zuerst als Schriften Tertullians in der Tertullianausgabe von J. Gangneius bzw. M. Mesnartius, Paris 1545, und auch in den folgenden Tertullianausgaben haben sie ihren Platz behalten, wenngleich sie bereits in der Ausgabe von J. Pamelius, Antwerpen 1579, ihrem wahren Verfasser zurückgestellt wurden. Auch äußerlich von Tertullians Schriften losgelöst, sind sie als Werke Novatians zuerst von Ed. Welchman, Oxford 1724, und bald darauf von J. Jackson, London 1728, herausgegeben worden. Die Separatausgabe des Werkes De trinitate bei W Whiston, Sermons and Essays upon several subjects, London 1709, war nur ein Abdruck aus der Tertullianausgabe von J. Pamelius. Näheres über die älteren Ausgaben bei Schoenemann, Bibl. hist.-lit. Patr. lat. I (1792) 135—142. An Jackson, dessen Ausgabe in textkritischer wie in exegetischer Hinsicht eine achtungswerte Leistung darstellt, schloß sich an Gallandi, Bibl. vet. Patr. III, Venet. 1767, 285—323 (vgl. Proleg. XVI—XIX). Auf Gallandi fußt Migne, PP Lat. III 861—970.

Eine englische Übersetzung beider Schriften, von R. E. Wallis, findet sich in The Ante-Nicene Fathers V, Buffalo 1888, 605 ff.

H. Hagemann, Die römische Kirche und ihr Einfluß auf Disziplin und Dogma in den ersten drei Jahrhunderten, Freiburg i. Br. 1864, 371—411: „Novatians angebliche Schrift von der Trinität" (nicht Novatian sei der Verfasser, sondern ein Zeitgenosse des hl. Hippolytus, ein Schüler des hl. Irenäus). I. Quarry, Novatiani de trinitate liber; its probable history: Hermathena Nr 23 (1897) 36—70 (die Schrift sei eine Übersetzung aus dem Griechischen und das Original ein Werk des hl. Hippolytus). Über die sprachliche und stilistische Verwandtschaft zwischen De trinitate und De cibis iudaicis vgl. die Nachweise in der neuen Ausgabe der letzteren Schrift von Landgraf und Weyman (Abs. 4) 239 ff.

4. De cibis iudaicis. — In Sachen der alttestamentlichen Speiseverbote lehrt Novatian, das Gesetz habe, indem es gewisse Tiere für unrein erklärte und den Genuß derselben untersagte, von den durch jene Tiere versinnbildeten Sünden und Lastern abschrecken und zugleich zur Mäßigkeit und Enthaltsamkeit anleiten wollen. Mit dem Gesetze aber seien auch diese Speiseverbote aufgehoben worden. Für den Christen bestehe, abgesehen von der allgemein gültigen Pflicht der Mäßigkeit, nur noch das Verbot, Götzenopferfleisch zu essen.

Die Schrift ist ein Brief mit der Adresse: „Novatianus plebi in evangelio perstanti salutem." Aus nicht näher angegebenen Gründen hat der Verfasser seine Brüder (fratres sanctissimi) verlassen müssen und will denselben nunmehr in brieflichem Zuspruch einen gewissen Ersatz für das mündliche Wort bieten (c. 1). Offenbar handelt es sich um einen Hirtenbrief an die Novatianische Gemeinde zu Rom, sehr wahrscheinlich aus der Zeit einer Christenverfolgung, sei es unter Gallus und Volusianus, sei es unter Valerian. Längere Zeit hindurch

hat der Verfasser an irgend einem Zufluchtsorte geweilt, ohne in der Sorge für seine verwaiste Gemeinde zu ermatten. Unser Brief bildet das dritte Glied in einer Reihe von Schreiben über enge zusammenhängende Themata. Voraufgegangen waren Briefe über die wahre Beschneidung und über den wahren Sabbat, beide gegen die fleischliche Auffassung der Juden gerichtet (quam vero sint perversi Iudaei et ab intellectu suae legis alieni, duabus epistolis superioribus, ut arbitror, plene ostendimus, in quibus probatum est prorsus ignorare illos, quae sit vera circumcisio et quod verum sabbatum, c. 1). Die Frage nach der Bedeutung des alttestamentlichen Gesetzes für den Christen muß in den Kreisen der römischen Novatianer mit besonderer Lebhaftigkeit verhandelt worden sein.

Weyman hat in De cibis iudaicis verschiedene Reminiszensen aus Seneka wahrgenommen. Auch der Warnung vor dem Frühschoppen (c. 6) liegt ein Wort des alten Stoikers (Ep. 122, 6) zu Grunde, welcher ja sehr oft den christlichen Moralisten zu Hilfe kam. Wir hörten bereits, daß Novatian auf seine philosophische Bildung pochte und daß Cyprian, der „katholische Bischof", den Gegenpapst gar zu den „Philosophen und Stoikern" rechnen wollte (Ep. 55, 16).

Über die handschriftliche Überlieferung und die älteren Ausgaben des Hirtenbriefes s. Abs. 3. Eine neue und treffliche Separatausgabe lieferten, auf Grund der einzigen noch erhaltenen Handschrift, G. Landgraf und C. Weyman, Novatians Epistula de cibis Iudaicis: Archiv f. lat. Lexikographie u. Grammatik XI 2 (1898), 221—249. Vgl. Weyman, Novatian und Seneka über den Frühtrunk: Philologus LII (1893) 728—730. Über sonstige Berührungen des Briefes mit Schriften Senekas belehren die Anmerkungen der genannten Ausgabe.

5. Die sog. Tractatus Origenis de libris ss. scripturarum. — Durch eine Handschrift des 10. Jahrhunderts zu Orléans und eine Handschrift des 12. Jahrhunderts zu St Omer sind zwanzig lateinische „tractatus" oder Homilien über zerstreute, aber mit einer einzigen Ausnahme sämtlich auf das Alte Testament entfallende Bibeltexte überliefert [1]. Die Homilien 1—6 knüpfen an Verse der Genesis an, die Homilien 7—9 beziehen sich auf Stellen des Buches Exodus, Homilie 10 auf Leviticus, 11 auf Numeri, 12 auf Josue, 13—14 auf Richter, 15 auf 2 Könige, 16 auf Isaias, 17 auf Ezechiel, 18 auf Daniel, 19 auf Zacharias, 20 auf Apostelgesch. 2 (Sendung des Heiligen Geistes) [2]. Die Auswahl der Texte oder Themata hat immerhin etwas Auffallendes und bedarf noch der Untersuchung. Die alttestamentlichen Texte werden in frei allegorisierender Weise behandelt und

---

[1] Tractatus Origenis de libris ss. scripturarum. Detexit et edidit P. Batiffol sociatis curis A. Wilmart, Paris. 1900.

[2] Eine einläßliche Inhaltsangabe findet sich bei Jordan, Die Theologie der neuentdeckten Predigten Novatians, Leipzig 1902, 24—50.

unter steter Polemik gegen die Juden auf neutestamentliche Institutionen gedeutet. Der scharfe antijüdische Zug ist durch die besondern Bedürfnisse des Zuhörerkreises bedingt (quia saepe vobis adversum Judaeos certamen est, tract. 4). Im übrigen tritt die Dogmatik sehr zurück hinter der moralischen Paränese. Diese Predigten wenden sich an die gesamte Gemeinde und sie sind auch wirklich vorgetragen worden. Die handschriftliche Bezeichnung „tractatus" hat der Prediger selbst gebraucht (tract. 6 8 20)[1]. Manche Abschnitte sind von bemerkenswertem rednerischen Glanz und Schwung; die fünfte Predigt, über den ägyptischen Joseph, ist nicht unzutreffend „eine Perle altchristlicher Homiletik" genannt worden[2].

Wer ist der Prediger? Beide Handschriften nennen Origenes, und Batiffol, der Entdecker und Herausgeber, hat diesem Zeugnisse Glauben geschenkt. Der lateinische Text sei Übersetzung eines griechischen Originals, und da die Homilien in dem zwischen 360 und 368 geschriebenen Psalmenkommentare des hl. Hilarius von Poitiers bereits benutzt seien und deshalb die bekannten Origenes-Übersetzer Hieronymus und Rufinus nicht in Betracht kommen könnten, so sei der unter Diokletian mit dem Martyrium gekrönte Bischof Viktorinus von Pettau für den Übersetzer zu halten. Hin und wieder freilich sei der Übersetzer zugleich als Überarbeiter tätig gewesen. In der 17. Homilie, welche die origenistische Leugnung der Auferstehung des Fleisches nachdrücklich bekämpfe und zu diesem Ende von Tertullians Schrift De resurrectione carnis ausgiebigen Gebrauch mache, habe Viktorinus seine Vorlage geradezu in ihr Gegenteil verkehrt, weil er sie den Forderungen der kirchlichen Orthodoxie anpassen wollte. Auch an andern Stellen bleibe es immerhin zweifelhaft, wo Origenes aufhöre und wo Viktorinus anfange.

Diesen Aufstellungen sind Weyman, Zahn, Haußleiter u. a. alsbald mit dem Einwurfe begegnet, die Predigten seien überhaupt keine Übersetzung aus dem Griechischen, sondern ein lateinisches Originalwerk. Zum Beweise dienten Weyman erstens verschiedene Stellen, an welchen der Prediger seine Zuhörer ausdrücklich auf ein griechisches Wort anfmerksam macht, wie „haeresis ipsius homines graeco vocabulo anthropomorphiani dicuntur" (tract. 1), „eiectis, ut graeco verbo utar, sycophantis" (tract. 11), „hydriae autem apud Graecos vasa aquaria appellantur" (tract. 14); zweitens Ausdrücke und Wendungen spezifisch römischen Gepräges, wie die Bezeichnung des Elias als „metator", „Quartiermacher", der zweiten Ankunft des Herrn (tract. 2) oder die Sätze: „in haec quasi milites Christi sacramentorum verba iuravimus ... a Christo charismatum donativa con-

[1] Vgl. etwa Aug., Ep. 224, 2: tractatus populares quos Graeci homilias vocant.
[2] Von Künstle in der Literarischen Rundschau 1900, 170.

secuti sumus“ (tract. 18); drittens Spuren der Lektüre römischer Klassiker wie Lukretius, Virgil und Cicero, und viertens der abendländische Terminus „competens“, „Taufkandidat“, (tract. 12)[1]. Selten ist eine bestrittene Frage der altkirchlichen Literaturgeschichte so glatt und rasch zu endgültiger Entscheidung gebracht worden wie die Originalität des lateinischen Textes der Predigten durch die Nachweise Weymans. Der Prediger ist, daran läßt sich nicht mehr rütteln, ein stilistisch und rhetorisch wohlgeschulter Lateiner. Nur deshalb hat ein Kritiker wie Batiffol den Tatbestand verkennen können, weil er, vertrauend auf die Aussage der Handschriften, die Autorschaft des Origenes bereits voraussetzte[2]. Nunmehr ist aber nicht bloß allen Ansprüchen des Alexandriners, sondern auch den etwaigen Eingriffen oder Zutaten eines Übersetzers der Boden entzogen. Es gilt einen Lateiner ausfindig zu machen, welchem der Text, so wie er vorliegt, zugesprochen werden kann.

Auch diese Aufgabe wollte Weyman lösen. Es bedürfe nur eines aufmerksamen Vergleiches der anerkannt echten Schriften Novatians, insbesondere der Schriften De trinitate und De cibis iudaicis, um zu erkennen, daß Novatian der gesuchte Lateiner sei. Die Predigten seien nicht nur reich an „wörtlichen oder fast wörtlichen“ Entlehnungen aus den Schriften Novatians, sie seien vielmehr auch „in ihrer Totalität mit Eigentümlichkeiten des novatianischen Sprachgebrauches durchsetzt und darunter mit solchen, die nicht an der Oberfläche liegen, sondern sich erst nach wiederholter Lektüre dem philologischen Auge erschließen“ Diese Einheit des Ausdruckes, zu deren voller Würdigung natürlich auch der in der Natur der Sache begründete Unterschied zwischen der gesprochenen und der geschriebenen Rede zu beachten sei, verbürge die Einheit des Autors. Die „trinitarischen Stellen“ der Predigten schienen allerdings über Novatians Schriften in der Richtung nach dem Nicänum hin hinauszugehen; aber dieser Mangel an Übereinstimmung werde sich durch die spätere Datierung der Predigten oder durch die Annahme einer Retouchierung derselben im Sinne der nicänischen oder nachnicänischen Orthodoxie ausgleichen lassen[3].

Damit hat Weyman selbst auf die Achillesferse seiner Hypothese hingewiesen. Die „trinitarischen Stellen“ der Predigten bekunden allerdings, und zwar deutlich und bestimmt, ein jüngeres Stadium in der Entwicklungsgeschichte der Trinitätslehre. Abgesehen davon, daß die Predigten häufig das Wort „trinitas“ verwenden, welches in

---

[1] Siehe Weyman im Archiv f. lat. Lexikogr. XI 546 ff.

[2] Übrigens hat Batiffol später Origenes fallen gelassen und den Autor in einem Novatianer aus den letzten Jahren des Zeitalters der Verfolgungen, 300—313, gesucht.

[3] Weyman a. a. O. 548 ff.

Novatians Schrift De trinitate, wie früher bemerkt, nicht vorkommt, gebrauchen die Predigten auch Ausdrücke wie „Deus verus de Deo vero, unigenitus ab ingenito“ (tract. 3), „Christum verum Deum et verum Dei filium unigenitum de ingenito natum“ (tract. 20), „nemo enim vincit nisi qui patrem et filium et spiritum sanctum aequali potestate et indifferenti virtute crediderit“ (tract. 14), Ausdrücke, welche um so sicherer in eine nachnicänische Zeit hineinführen, als sie in dem Gewande anerkannter und gebräuchlicher Formeln erscheinen. Von einer Retouchierung des Textes wird man jedenfalls erst dann sprechen dürfen, wenn zuvor die Entstehungsverhältnisse des Textes klargestellt und damit Stützpunkte für die Schlußfolgerung auf eine ursprünglichere Fassung gewonnen sind. Aus Sprache und Stil allein aber, ohne entsprechende Berücksichtigung des Inhaltes, die Persönlichkeit des Verfassers zu ermitteln, wird nur unter ganz besondern Umständen möglich sein. Zahn, Haußleiter, Jordan sind der Novatian-Hypothese beigetreten, haben jedoch die in Rede stehende Schwierigkeit nicht aus dem Wege zu räumen vermocht. Haußleiter hat namentlich den Bibelzitaten der Predigten neue Indizien der Zeit und der Heimat Novatians zu entlocken versucht. Die in ihrer Art treffliche Schrift Jordans will laut dem Vorworte die Theologie der Predigten „in ihrem engen Zusammenhange mit der Theologie der bisher bekannten Schriften Novatians darstellen und sie damit an der richtigen Stelle in das Ganze der dogmengeschichtlichen Entwicklung einordnen“ Aus Predigten rein praktischer Tendenz ein theologisches System zu erheben, ist indessen ein sehr kühnes Unternehmen, wie anderseits auch die Quellen für die Theologie Novatians so spärlich fließen, daß manche Frage unbeantwortet bleibt. Enthalten die Predigten wirklich, wie Jordan behauptet, „die Grundgedanken des novatianischen Schismas“, so würde deshalb noch nicht auf Novatian selbst, sondern nur auf irgend einen Anhänger des Schismas erkannt werden können. Bezüglich der trinitarischen Formeln aber erklärt Jordan ausdrücklich, daß dieselben „jedenfalls einer nachnicänischen Periode angehören“, also auf Rechnung eines „Bearbeiters“ zu setzen seien[1].

Nun sind aber diese trinitarischen Formeln nicht die einzigen Anzeichen nachnicänischen Ursprungs. Funk hat auf zwei weitere Punkte aufmerksam gemacht, welche gleichfalls alle Beachtung verdienen. In der 12. Predigt ist, wie schon erwähnt, von Taufkandidaten, „competentes“ im Unterschiede von „catechumeni“, die Rede, und zwar wird denselben eine feste und ausgeprägte Stellung innerhalb der Christengemeinde angewiesen (catechumeni, competentes, fideles). Soweit unsere Kenntnis reicht, hat das Institut der Tauf-

[1] Jordan, Die Theologie der neuentdeckten Predigten Novatians 51.

kandidaten wenigstens zur Zeit Novatians noch nicht bestanden; in der kirchlichen Literatur tritt es erst mit der Mitte des 4. Jahrhunderts, im Abendlande erst mit dem letzten Viertel des 4. Jahrhunderts auf[1]. In der 7 Predigt sodann wird behauptet, Christus sei in seiner menschlichen Erscheinung „omni pulchritudine pulchrior, omni formositate formosior“ gewesen, eine Anschauung, welche sonst erst gegen Ende des 4. Jahrhunderts nachweisbar ist, während die vornicänische Zeit dem Manne der Schmerzen ein unscheinbares und häßliches Äußeres zuschreiben zu sollen glaubte[2]. Auf der andern Seite läßt sich kein Moment geltend machen, welches eine Nötigung enthielte, im 3. Jahrhunderte stehen zu bleiben. Die gelegentliche Erwähnung der Patripassianer Praxeas und Sabellius (tract. 3) hat auch im Munde eines jüngeren Autors nichts Überraschendes, und der wiederholte und deshalb immerhin bemerkenswerte Hinweis auf Verfolgungen und Martyrien (tract. 10 14 15 18) dürfte auch in der Annahme, daß der Prediger der Periode der Christenverfolgungen einigermaßen nahestand, eine ausreichende Erklärung finden, wenn nicht vielmehr, was mir richtiger scheinen möchte, an Verfolgungen späterer Jahrhunderte, wie bei den Goten oder den Vandalen, zu denken ist. An die früheste nachnicänische Zeit sind wir nämlich durchaus nicht gebunden. Ein fester Markstein tritt uns, soviel ich sehe, erst in dem etwa 690—750 wahrscheinlich in Spanien, vielleicht von einem Goten mit Namen Ansileubus, verfaßten „Liber glossarum“[3] entgegen, welcher einige Sätze der Predigten unter dem Namen des Origenes zitiert[4]. Stellen, welche sich mit dem Texte der Predigten berühren und an und für sich als stillschweigende Zitate gelten könnten, fand Batiffol in dem Psalmenkommentare des hl. Hilarius, in der Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani aus dem 5. Jahrhunderte und in Schriften Isidors von Sevilla. Allein allen diesen Spuren haftet eine mehr oder weniger große Unsicherheit an, und ebenso verhält es sich mit den von andern Forschern bei dem britischen Bischof Fastidius sowie bei dem gallischen Bischof Cäsarius von Arles entdeckten Entlehnungen aus den Predigten. Haußleiter ließ Cäsarius eine unserer Predigten ausschreiben und bearbeiten, während Butler die vorhandenen Anklänge aus beiderseitiger Verwertung älterer Vorlagen herleitete.

Demnach dürfte der Prediger frühestens in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts gelebt haben, ohne daß sich vorderhand eine Aussicht eröffnete, seiner Persönlichkeit habhaft zu

---

[1] Vgl. Funk in der Theol. Quartalschr. LXXXII (1900) 538 ff.

[2] Vgl. oben S. 367 A. 1.

[3] Vgl. G. Götz, Der Liber glossarum, Leipzig 1891 (Aus den Abhandlungen der philol.-hist. Kl. der k. sächs. Gesellsch. der Wiss. XIII 211—289).

[4] S. die Ausgabe der Predigten Proleg. x.

werden. Morin und Künstle haben, unabhängig voneinander, einen spanischen Theologen der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts, Bischof Gregor von Eliberis, ins Auge gefaßt, indem sie beide konstatieren zu können glaubten, daß zwischen unsern Predigten und den Schriften Gregors, welch letztere übrigens sämtlich schlecht beglaubigt und bestrittener Herkunft sind, eine „große Reihe von Koinzidenzen“ bestehe. Bald nachher hat indessen Morin den Spanier wieder preisgegeben, nachdem er bei Gaudentius von Brescia einem Passus begegnet war, welcher sich gleichfalls mit einer Stelle der Predigten berührt, und zwar, wie Morin glaubt, in einer Weise, welche zu dem Schlusse dränge, daß dieser Passus dem Prediger bereits als Quelle vorgelegen habe. Da Gaudentius nach einigen um 410, nach andern um 427 das Zeitliche gesegnet hat, so würde der Prediger frühestens dem 5. Jahrhundert angehören können. Butler hat wiederholt die Ansicht vertreten, die Predigten seien ein Werk des 5. oder 6. Jahrhunderts, hat aber nicht gewagt, einen Verfasser in Vorschlag zu bringen.

Tractatus Origenis de libris ss. scripturarum. Detexit et edidit Petrus Batiffol sociatis curis Andreae Wilmart. 8° Paris. 1900. Die Ausgabe beruht, wie bereits gesagt, auf zwei Handschriften, einem cod. Aurelianensis saec. X und einem cod. Audomarensis saec. XII. Entgegen der Meinung der Herausgeber, daß die zweite, jüngere Handschrift „melioris notae“ sei, ist inzwischen häufig die erste Handschrift als vertrauenswürdiger bezeichnet worden; s. Jordan, Die Theologie der neuentdeckten Predigten Novatians, Leipzig 1902, 2. — Schon vor Erscheinen der Ausgabe hatte Batiffol in verschiedenen Jahrgängen der Revue Biblique von den Predigten gehandelt. Nachdem er Rev. Bibl. V (1896) 434—439 einen ersten orientierenden Bericht über seinen Fund erstattet, veröffentlichte er ebd. VI (1897) 5—27 als Probe die 18. Predigt, über Dn 3, 1 und das Martyrium, machte VII (1898) 115—119 auf Berührungen zwischen Stellen der Predigten und einigen Katenenfragmenten unter dem Namen Hippolyts von Rom aufmerksam und suchte VIII (1899) 337—345 eine Benutzung der Predigten in der dem 5. Jahrhunderte angehörigen Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani nachzuweisen. — In die späteren Verhandlungen über die Verfasser-Frage hat Batiffol mit folgenden Aufsätzen eingegriffen. Grégoire d'Elvire, Réponse à Dom G. Morin: Bulletin de littérature ecclésiastique, juin 1900, 190 bis 197 (gegen die Gregor von Eliberis-Hypothese). Pas Novatien: ebd. nov. 1900, 283—297 (gegen die Novatian-Hypothese). Les Tractatus Origenis à propos d'un livre nouveau: Revue Biblique XII (1903) 81—93 (gegen Jordan).

Die Hauptvertreter der Novatian-Hypothese waren Weyman, Zahn, Haußleiter, Jordan. C. Weyman, Neue Traktate Novatians: Archiv f. latein. Lexikogr. u. Grammatik XI (1898—1900) 467 f. Ders., Die tractatus Origenis de libris ss. scripturarum ein Werk Novatians: ebd. 545—576. Ders., Neue Traktate Novatians: Hist. Jahrbuch XXI (1900) 212—216. — Th. Zahn, Predigten des Origenes oder des Novatianus: Neue kirchl. Zeitschr. XI (1900) 348—360. — J. Haußleiter, Zwanzig Predigten Novatians: Theol. Literaturblatt 1900, Nr 14—16. Ders., Novatians Predigt über die Kundschafter (Nm 13) in direkter Überlieferung und in einer Bearbeitung des Cäsarius von Arles: Neue kirchl. Zeitschr. XIII (1902) 119—143. Ders., Die Stelle

2 Kor 5, 21 in den Predigten Novatians: ebd. 270—275. — H. Jordan, Melito und Novatian: Archiv f. lat. Lexikogr. u. Grammatik XIII 1 (1902), 59—68. Ders., Die Theologie der neuentdeckten Predigten Novatians. Eine dogmengeschichtl. Untersuchung. 8° Leipzig 1902.

Gegen Novatian und für einen nachnicänischen Autor erklärten sich u. a. Funk, Neue patristische Funde: Theol. Quartalschr. LXXXII (1900) 534 bis 544. G. Morin, Les nouveaux „Tractatus Origenis" et l'héritage littéraire de l'évêque espagnol Grégoire d'Illiberis: Revue d'histoire et de littérature relig. V (1900) 145—161 (für Gregor von Eliberis); vgl. auch Morin, Deux écrits de polémique anti-juive du IV[e] siècle d'après le Cod. Casin. 247: Revue d'histoire ecclés. I (1900) 267—273. Künstle, Eine neue Frage aus der Patrologie: Lit. Rundschau 1900, 169—172 (für Gregor von Eliberis). E. C. Butler, The New Tractatus Origenis: The Journal of Theol. Studies II (1901) 113—121 254—262. Morin, Autour des „Tractatus Origenis": Revue Bénédictine XIX (1902) 225—245. Butler, An Hippolytus Fragment and a word on the Tractatus Origenis: Zeitschr. f. die ntl Wissenschaft usw. IV (1903) 79—87.

Eine bis um die Mitte des Jahres 1902 reichende Übersicht über „die Verhandlungen über die Autorschaft" gibt Jordan a. a. O. 3—16. Vgl. auch die Mitteilung Weymans in der Theol. Revue 1902, 565 f.

§ 84. Papstbriefe.

(1. Kallistus. 2. Pontianus. 3. Fabianus. 4. Kornelius. 5. Lucius. 6. Stephanus. 7. Sixtus II. 8. Dionysius. 9. Felix. 10. Miltiades.)

1. Kallistus (217/218—222/223). — Ein gedrängter Überblick über die schriftlichen Erlasse der Päpste des 3. Jahrhunderts mag die Reihe der römischen Schriftsteller abschließen. An die Spitze wird der hochverdiente, aber vielverleumdete ehemalige Sklave Kallistus gestellt, weil seines Vorgängers Zephyrinus (199—217/218) an früherer Stelle schon gedacht worden ist[1]. Dem Berichte oder vielmehr dem Angriffe der Philosophumena (IX, 12) ist zu entnehmen, daß Kallistus manche wichtige Bestimmungen in Sachen der Disziplin und des Dogmas getroffen hat (vgl. § 81, 9), während es der Vermutung überlassen bleibt, ob und inwieweit diese Bestimmungen in schriftlichen Erlassen niedergelegt waren. Sicherheit besitzen wir bezüglich des Buß- oder Indulgenzediktes, durch welches der Papst Ehebrechern und Hurern unter der Bedingung öffentlich zu leistender Buße Vergebung und Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft anbot. Die bittere Entgegnung des Montanisten Tertullian, De pudicitia (§ 77, 7, p), beweist, daß dieses Edikt schriftlich abgefaßt war, sei es nun in lateinischer, sei es in griechischer Sprache. Tertullian gibt nicht nur den Inhalt an: „Ego et moechiae et fornicationis delicta poenitentia functis dimitto" (a. a. O. c. 1), sondern macht auch Mitteilungen über eine längere dogmatische Begründung, welche höchstwahrscheinlich in dem Edikte selbst enthalten war und den angeführten

[1] Siehe Bd I 531 f.

Satz umrahmte oder einleitete, da kein Grund vorliegt, diese Begründung einer andern, etwa gleichzeitig mit dem Edikte erschienenen, von Kallistus verfaßten oder doch angeregten Schrift zuzuweisen. Wenn Rolffs auf Grund der Schrift Tertullians sogar den vollen Text des Ediktes, in lateinischer Fassung, wiederherzustellen versuchte, so war dies allerdings ein Wagnis, und der Erfolg war um so mehr in Frage gestellt, als der Eigenart der Quelle oder der schriftstellerischen Besonderheit Tertullians nicht die gebührende Rechnung getragen wurde. Der Nerv jener dogmatischen Begründung aber liegt noch klar zu Tage, insbesondere in der Replik: „De tua nunc sententia quaero, unde hoc ius ecclesiae usurpes. Si quia dixerit Petro Dominus: super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, tibi dedi claves regni coelestis, vel: quaecunque alligaveris vel solveris in terra, erunt alligata vel soluta in coelis, idcirco praesumis et ad te derivasse solvendi et alligandi potestatem, id est ad omnem ecclesiam Petri propinquam — qualis es, evertens atque commutans manifestam Domini intentionem personaliter hoc Petro conferentem?!" (De pudicitia c. 21). Den Montanisten gegenüber hat Kallistus unter Berufung auf die Worte des Herrn an Petrus für die Kirche die uneingeschränkte Gewalt der Sündenvergebung reklamiert und hat argumentiert: wie und weil die Kirche bei ihrer Stiftung vom Herrn die Gewalt der Sündenvergebung in Petrus ihrem Oberhaupte empfangen hat und besaß, so besitzt die Kirche der Gegenwart diese Gewalt dadurch, daß dieselbe von Petrus auf mich übergegangen ist, und die Einzelkirchen besitzen sie, weil und wenn sie mit der Kirche Petri in Verbindung stehen (omnem ecclesiam Petri propinquam = omnem ecclesiam ecclesiae Petri propinquam). Die Amtsvollmacht Petri lebt fort in dem Bischofe von Rom [1]. Die Argumentation tritt der berühmten Irenäusstelle an die Seite und ist, wiewohl wenig beachtet, eines der hervorragendsten Zeugnisse für den Primat des römischen Bischofs aus vornicänischer Zeit. Die von Rolffs und Neumann vertretene Meinung, daß Tertullian auch in der Schrift De ieiunio adv. psychicos eine von Kallistus verfaßte, gegen die montanistische Fastenpraxis gerichtete Abhandlung bekämpfe, entbehrt der ausreichenden Unterlage (vgl. § 77, 7, o).

Über Erlasse des hl. Kallistus vgl. Coustant, Epistolae Romanorum Pontificum usw. I, Paris. 1721, 113—114. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 603—605. — Über das Indulgenzedikt, welches früher irrtümlich dem Papste Zephyrinus zugeschrieben zu werden pflegte, im besondern s. E. Rolffs, Das Indulgenz-Edikt des römischen Bischofs Kallist, kritisch untersucht und rekonstruiert (Texte u. Untersuchungen usw. XI 3), Leipzig 1893. (In der Einleitung, 1—12, führt Rolffs auch die ältere Literatur über

[1] Die Richtigkeit und ausschließliche Richtigkeit dieser Auffassung hat namentlich Esser im Katholik 1902, II 193 ff dargetan.

das Edikt vor.) P Batiffol, Études d'histoire et de théologie positive, Paris 1902, 69—110: Le decret de Calliste. G. Esser, Tertullian De pudicitia cap. 21 und der Primat des römischen Bischofs: Der Katholik 1902, II 193—220. — Pseudoisidor hat Kallistus zwei Briefe unterschoben, und der zweite und längere Brief, Ad omnes Galliarum urbium episcopos, ist deshalb interessant, weil die Verordnungen, welche hier Kallistus in die Feder gelegt werden, eine merkwürdige Ähnlichkeit aufweisen mit den Verfügungen, welche Hippolytus in den Philosophumena dem Papste zum Vorwurfe macht. Man wird wohl zu der Annahme greifen müssen, daß Pseudoisidor über den Streit zwischen Kallistus und Hippolytus unterrichtet war. Siehe G. Ficker, Studien zur Hippolytfrage, Leipzig 1893, 109—115. Der lateinische Text der zwei Briefe findet sich in den Ausgaben der pseudoisidorischen Dekretalen, die letzte von P Hinschius, 8° Leipzig 1863, sowie bei Mansi. SS. Conc. Coll. I, Florentiae 1759, 735—746; bei Migne, PP Gr. X 109—132. Vgl. auch J. v. Pflugk-Harttung, Acta Pontificum Rom. inedita II, Stuttgart 1884, 2. Eine deutsche Übersetzung der zwei Briefe bei S. Wenzlowsky, Die Briefe der Päpste usw. übersetzt (Bibliothek der Kirchenväter) I, Kempten 1875, 306—331.

Die lateinischen Acta martyrii S. Callisti (in den Acta SS. Oct. VI, Tongerloae 1794, 439—441; abgedruckt bei Migne a. a. O. X 113—120; von neuem herausgegeben und weitläufig bearbeitet von P. Moretti, De S. Callisto papa et martyre. 2° Romae 1752) sind wahrscheinlich im 7. Jahrhundert aus Anlaß einer Translation der Gebeine des Heiligen verfertigt worden. Dieselben „sind von Anfang bis zu Ende erdichtet, und jeder Versuch, etwas Gesundes und Brauchbares an ihnen zu finden, muß mißlingen“ (Döllinger, Hippolytus und Kallistus, Regensburg 1853, 115 f). Vgl. K. J. Neumann, Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diokletian I, Leipzig 1890, 312 f. Kallistus ist überhaupt nicht als Märtyrer gestorben.

2. Pontianus (21. Juli 230 bis 28. September 235). — Von Schreiben des Papstes Urbanus (222/223—230) ist den in Betracht kommenden Quellen nichts bekannt. Sein Nachfolger Pontianus hielt 231 oder 232 zu Rom eine Synode ab, welche dem Verdammungsurteile zweier alexandrinischen Synoden gegen Origenes beitrat (Hier.. Ep. 33, ad Paulam, c. 4). Den Anstoß zu der römischen Synode hat ohne Zweifel ein von Bischof Demetrius von Alexandrien im Namen der alexandrinischen Synoden verfaßtes Schreiben an den Papst gegeben (vgl. Eus., Hist. eccl. VI, 8, 4; Hier., De vir. ill. c. 54), und Pontianus hinwiederum wird Demetrius über den Verlauf oder das Resultat der römischen Synode Bericht erstattet haben.

Coustant, Epistolae Romanorum Pontificum usw. I 115—118. Caspari, Ungedruckte usw. Quellen zur Gesch. des Taufsymbols u. der Glaubensregel III, Christiania 1875, 436. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 648. — Pseudoisidor hat Urbanus einen Brief beigelegt. Mansi a. a. O. I 747—754; Migne a. a. O. X 131—142; v. Pflugk-Harttung a. a. O. II 3; Wenzlowsky a. a. O. I 333—338. — Pontianus ist von Pseudoisidor mit zwei Briefen bedacht worden. Mansi a. a. O. I 755—762; Migne a. a. O. X 155—166; Wenzlowsky a. a. O. I 339—342.

3. Fabianus (10. Januar 236 bis 20. Januar 250). — Von Schreiben des Papstes Anterus (21. November 235 bis 3. Januar 236)

haben wir keine Kunde. Fabianus, welcher auf Anterus folgte, billigte und bestätigte schriftlich (litteris) den Spruch einer großen numidischen Synode, welche den Bischof Privatus von Lambese in Numidien wegen vieler und schwerer Verbrechen verurteilt hatte (Cypr., Ep. 59, 10).

Pseudoisidor hat Anterus einen Brief zugeteilt. Mansi a. a. O. I 761 bis 768; Migne a. a. O. X 165—174; Wenzlowsky a. a. O. I 343—348. — Unter dem Namen Fabians hat Pseudoisidor drei Briefe gefälscht. Gratian und spätere Kanonisten wollen noch weitere Dekrete dieses Papstes kennen. Mansi a. a. O. I 769—786; Migne a. a. O. X 175—202; Wenzlowsky a. a. O. I 349—364. — Vgl. Coustant a. a. O. I 117—124. Ph. Jaffé, Regesta Pontificum Rom. I², Lipsiae 1885, nr 92—104.

4. Kornelius (März 251 bis Juni 253)[1]. — Nachdem Fabianus am 20. Januar 250 der Verfolgung unter Decius zum Opfer gefallen war, trat ein längeres Interregnum ein, während dessen der römische Klerus die Angelegenheiten der Kirchenverwaltung wahrnahm. Einige Briefe des römischen Klerus aus diesen Tagen, zwei von der Hand Novatians, sind in der Briefsammlung Cyprians erhalten geblieben und früher schon zur Sprache gekommen (§ 78, 7, c; § 83, 1). Im März 251 sollte Kornelius den päpstlichen Stuhl besteigen, eine mild versöhnliche Natur, welcher nur das Vorgehen des Nebenbuhlers Novatian harte Worte entreißen konnte. Die immerhin rege Korrespondenz, welche Kornelius während seines kurzen Pontifikates führte, hat sich nach Lage der Dinge notwendig in erster Linie mit dem Novatianischen Schisma befassen müssen.

Zwei in lateinischer Sprache und in einem gewissen vulgären Stil geschriebene Briefe an Cyprian stehen noch unter den Briefen des Adressaten (Ep. 49—50). Der erste berichtet über römische Bekenner, welche vom Schisma zur Kirche zurückgetreten waren; der zweite macht auf Emissäre aufmerksam, welche Novatian nach Karthago gesandt hatte. Mindestens fünf Briefe an Cyprian sind verloren gegangen: ein Brief, in welchem Kornelius seine Wahl zum Bischof von Rom anzeigte (Cypr., Ep. 45, 1), ein Brief, in welchem er sich darüber beschwerte, daß der Klerus von Hadrumetum in einer nicht näher bezeichneten Angelegenheit an die römischen Presbyter und Diakonen und nicht vielmehr an den Papst geschrieben hatte (ebd. 48, 1), ein Brief über die Abreise von Emissären Novatians nach Karthago (ebd. 50) und zwei Briefe in Sachen des von Karthago nach Rom gereisten Schismatikers Felicissimus (ebd. 59, 1—2).

In griechischer Sprache korrespondierte Kornelius mit Bischof Fabius von Antiochien und mit Bischof Dionysius von Alexandrien. Eusebius kannte drei Briefe an Fabius (Hist. eccl. VI, 43, 3—4), während Hieronymus infolge allzu flüchtiger Lesung der Worte des

---

[1] Nach Seefelder (Zur Chronologie der Päpste Kornelius und Lucius I.: Theol. Quartalschr. LXXIII [1891] 68—94) hat Kornelius vom April 251 bis Juli 253 regiert.

Kirchenhistorikers von vier Briefen an Fabius spricht (De vir. ill. c. 66)[1]. Die zwei ersten Briefe handelten über die Beschlüsse verschiedener Synoden, welche zu Rom und im übrigen Italien, in Afrika und in andern Provinzen aus Anlaß des Novatianischen Schismas zusammengetreten waren; der dritte Brief, aus welchem Eusebius mehrere Stellen aushebt (Hist. eccl. VI, 43, 5—22), machte ausführliche Mitteilungen über Novatian selbst, die Motive seines Auftretens und sein früheres Leben. Das abschreckende Bild, welches der Papst dem mit dem Schismatiker bzw. dem Schisma sympathisierenden Bischofe von Antiochien (vgl. Eus. ebd. VI, 44, 1) entgegenhält, ist übrigens nicht ganz frei von Eintragungen auf Grund unwahrer Gerüchte[2]. Ein Brief an Dionysius von Alexandrien endlich war gleichfalls „gegen Novatian" gerichtet (ebd. VI, 46, 3).

Unterschoben sind ein Brief an Cyprian über die Ketzertaufe (bei Hartel, S. Cypr. opp. III 272), ein Brief an Erzbischof Lupicinus von Vienne, zwei Briefe bei Pseudoisidor und Dekrete bei Gratian. Die echten Briefe und Brieffragmente sind zusammengestellt und erläutert bei Coustant, Epistolae Romanorum Pontificum usw. I 125—206; M. J. Routh, Reliquiae Sacrae III[2] (1846) 11—89. Echtes und Unechtes bei Mansi, SS. Conc. Coll. I 805—832; Migne, PP Lat. III 675—848; Wenzlowsky, Die Briefe der Päpste usw. I 365—386. Eine neue und sehr sorgfältige Textrezension der zwei vollständig erhaltenen Briefe an Cyprian bietet G. Mercati, D'alcuni nuovi sussidi per la critica del testo di S. Cipriano, Roma 1899, 72—86. Vgl. Caspari, Ungedruckte usw. Quellen III 439—441; Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 650—652; Jaffé, Regesta Pontificum Rom. I[2] nr 105 bis 118. Über die Hypothese Nelkes, Papst Kornelius sei der Verfasser der pseudocyprianischen Streitschrift Ad Novatianum, s. § 78, 8, g.

Eine unechte und unglaubwürdige lateinische Passio S. Cornelii papae ward herausgegeben durch E. v. Schelstrate in der Antiquitas ecclesiae dissertationibus, monimentis ac notis illustrata I, Romae 1692, 188—190. Die Bollandisten haben diese Passio nicht aufgenommen; s. C. Suyskenus, De S. Cornelio papa martyre: Acta SS. Sept. IV, Venet. 1761, 143—191. Noch weniger konnte Th. Ruinart dieselbe seinen Acta martyrum sincera et selecta (ed. 2 Amstelaedami 1713) einverleiben.

5. Lucius (25. Juni 253 bis 5. März 254)[3]. — Von einem oder mehreren Briefen (litterae) des hl. Lucius über die Behandlung der in der Verfolgung Gefallenen wissen wir nur aus einer gelegentlichen Erwähnung bei Cyprian (Ep. 68, 5).

---

[1] Vgl. v. Sychowski, Hieronymus als Literarhistoriker, Münster i. W. 1894, 58—60.

[2] Vgl. Fechtrup, Der hl. Cyprian I, Münster 1878, 132 f. — In diesem dritten Briefe an Fabius fand sich auch eine interessante Notiz über die Zahl der römischen Kleriker sowie der Witwen und Armen: „46 Priester, 7 Diakonen, 7 Subdiakonen, 42 Akolythen, 52 Exorzisten, Lektoren und Ostiarier, über 1500 Witwen und Hilfsbedürftige" (Eus., Hist. eccl. VI, 43, 11). Man hat aus diesen Zahlen geschlossen, die römische Christengemeinde sei um die Mitte des 3. Jahrhunderts etwa 50 000 Seelen stark gewesen.

[3] Seefelder (Zur Chronologie der Päpste usw.) läßt das Pontifikat des hl. Lucius erst im Juli 253 beginnen.

Die Sammlungen der Papstbriefe geben einen Brief aus Pseudoisidor und Dekrete aus Gratian. Mansi a. a. O. I 873—884; Migne, PP. Lat. III 969—984; v. Pflugk-Harttung, Acta Pontificum Rom. inedita II 3; Wenzlowsky a. a. O. I 387—393. — Vgl. Coustant a. a. O. I 205—210.

6. Stephanus (12. Mai 254 bis 2. August 257). — Stephanus, ein Mann von Energie und Strenge, hat zweimal in die Verhandlungen über die Ketzertaufe mit schriftlichen Erlassen eingegriffen, aus welchen wenigstens noch einige Zitate vorliegen. Dionysius von Alexandrien (bei Eus., Hist. eccl. VII, 5, 4) und Firmilian von Cäsarea in Kappadozien (bei Cypr., Ep. 75, 25) gedenken eines Briefes Stephans nach Kleinasien, in welchem die Bischöfe von Kappadozien, Galatien und Asien mit der Exkommunikation bedroht wurden, weil sie frühere Häretiker von neuem zu taufen pflegten. Eben diese Drohung erhob Stephanus im Sommer oder Herbst 256 gegen die afrikanischen Bischöfe in einem Briefe an Cyprian, von welchem Cyprian (Ep. 74) und Firmilian (Cypr., Ep. 75) Nachricht geben. Einen Satz dieses Briefes hat Cyprian in seinem ursprünglichen Wortlaute aufbewahrt. Es ist die berühmte Bestimmung: „Si qui ergo a quacumque haeresi venient ad vos, nihil innovetur nisi quod traditum est, ut manus illis imponatur in poenitentiam, cum ipsi haeretici proprie alterutrum ad se venientes non baptizent, sed communicent tantum“ (a. a. O. c. 1). Die Worte „nihil innovetur nisi quod traditum est“, über deren Sinn gestritten worden ist[1], wollen jedenfalls besagen, es solle in dem bezeichneten Falle nichts Neues eingeführt, sondern an der Überlieferung festgehalten und demgemäß nur die Handauflegung vorgenommen werden. Unter „quaecumque haeresis“ aber sind nicht etwa bloß Irrlehren verstanden, welche sich zu dem orthodoxen Trinitätsglauben bekannten, sondern, wie eine anderweitige Bemerkung Cyprians (c. 7) deutlich erkennen läßt, auch die gnostischen Sekten des Marzion, des Valentinus, des Apelles u. s. f. Auch ihre Taufe erkennt der Papst als giltig an, und zwar deshalb, weil dieselbe erteilt wird „in nomine Iesu Christi“ (c. 5 7), d. h. nach der Anordnung und der Meinung Jesu Christi. Diese Intention, nach der Meinung Christi zu taufen, deren Vorhandensein durch die Nennung des Namens Christi im Taufritus verbürgt ist, macht die Schäden des häretischen Trinitätsglaubens wieder gut, indem sie der Tauffomel die erforderliche Beziehung auf die wahre Trinität gibt. Ein vollständig korrekter Trinitätsglaube, wie Cyprian und seine Freunde ihn verlangten, ist zur giltigen Spendung des Sakramentes nicht geboten[2]

[1] Vgl. Fechtrup in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon VII² 412 f.

[2] Vgl. J. Ernst, Die Ketzertaufangelegenheit in der altchristlichen Kirche nach Cyprian (Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte II 4), Mainz 1901, 91 ff.

Ob Stephanus noch einen weiteren Brief in Sachen der Ketzertaufe an Cyprian gerichtet hat, wie aus Äußerungen Firmilians (Cypr., Ep. 75, 17 25) gefolgert wurde, ist sehr zweifelhaft. Aus einem früheren Briefe Cyprians aber (Ep. 67, 5) wird geschlossen werden dürfen, daß Stephanus in einem Schreiben an die spanischen Kirchen den von seiner Gemeinde abgesetzten Bischof Basilides von Leon und Astorga wieder einsetzte, während es dahingestellt bleiben muß, ob Stephanus, dem Ersuchen Cyprians (Ep. 68) entsprechend, in einem Schreiben nach Gallien gegen den novatianisch gesinnten Bischof Marzianus von Arles eingeschritten ist oder nicht. Ein von Dionysius von Alexandrien (bei Eus., Hist. eccl. VII, 5, 2) bezeugter Brief Stephans an die Gemeinden von Syrien und Arabien scheint nur das Begleitschreiben einer dorthin gesandten Geldunterstützung gewesen zu sein.

Über die echten Briefe Stephans s. Coustant, Epistolae Romanorum Pontificum usw. I 209—236; Caspari, Ungedruckte usw. Quellen III 412 f; Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 656—658; Ders., Über verlorene Briefe und Aktenstücke, die sich aus der Cyprianischen Briefsammlung ermitteln lassen, Leipzig 1902, 13—15. — In den mehrgenannten Sammlungen findet man außer Fragmenten echter Briefe zwei Briefe aus Pseudoisidor und Dekrete aus Gratian. Mansi, SS. Conc. Coll. I 883—890; Migne, PP. Lat. III 983—1008; v. Pflugk Harttung, Acta Pontificum Rom. inedita II 3 f; Wenzlowsky, Die Briefe der Päpste usw. I 395—407. Vgl. Jaffé, Regesta Pontificum Rom. I² nr 124—129.

Die in verschiedenen Rezensionen überlieferten Akten des Martyriums Stephans können auch nicht den geringsten historischen Wert beanspruchen. Stephanus ist gar nicht Märtyrer geworden. Siehe Duchesne in seiner Ausgabe des Liber Pontificalis I, Paris 1886, xcvii. Lateinische Akten des angeblichen Martyriums finden sich bei den Bollandisten, Acta SS. Aug. I, Venetiis 1750, 139—146; griechische Akten, von Simeon Metaphrastes bearbeitet, griechisch noch nicht ediert, stehen in lateinischer Übersetzung bei Migne, PP Gr. CXV 513 -524; armenische Akten, im 10. oder 11. Jahrhundert aus dem Griechischen übersetzt, wurden von den Mechitaristen 1874 zu Venedig herausgegeben und von P. Martin ins Lateinische übersetzt in den Analecta Bollandiana I (1882) 470—484. Vgl. P Martin, Le martyre de St Étienne Ier: Revue des questions historiques XXI (1877) 569—582.

7 Sixtus II. (August 257 bis 6. August 258). — Sixtus, nach dem alten Biographen Cyprians ein „bonus et pacificus sacerdos ac propterea beatissimus martyr“ (Vita Caec. Cypr. c. 14), hat eine vermittelnde Stellung in dem Ketzertaufstreite eingenommen und zu den afrikanischen und gewiß auch zu den kleinasiatischen Bischöfen freundliche Beziehungen angeknüpft. Kann deshalb an der Existenz von schriftlichen Erlassen des hl. Sixtus nicht gezweifelt werden[1], so stehen uns doch keine direkten Zeugnisse mehr zu Gebote. In

[1] Jedenfalls hat es auch Antwortschreiben an Dionysius von Alexandrien gegeben, welcher in Sachen des Ketzertaufstreites mindestens drei Briefe an Sixtus richtete; s. § 52, 4, b.

späterer Zeit sind dem Papste mehrere fremde Schriften unterschoben worden, darunter die christliche Überarbeitung der heidnischen Sextus-Sprüche.

Über Briefe Sixtus' II. s. Coustant a. a. O. I 255—270; Caspari a. a. O. III 443 f; Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 658. — Pseudoisidor hat Sixtus zwei Briefe beigelegt. Mansi a. a. O. I 993—1000; Migne, PP Lat. V 79—100; Wenzlowsky a. a. O. I 409—424.

Im 4. Jahrhundert hielt man Sixtus, offenbar verleitet durch den Gleichklang des Namens, für den Verfasser der Sextus-Sprüche, einer reichen Sammlung von Moralsentenzen und Lebensregeln, welche auf einen pythagoreischen Philosophen Sextus zurückgeht und später, etwa um 200, vielleicht zu Alexandrien, von christlicher Hand überarbeitet wurde, zuerst erwähnt von Origenes (C. Celsum VIII, 30; Comm. in Mt XV, 3). Rufinus von Aquileja hat diese Sprüche oder vielmehr die ersten 451 Sprüche aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzt, und in der Vorrede dieser einem Römer gewidmeten Übersetzung bemerkte er in Betreff des Autors: „Sextum in Latinum verti, quem Sextum ipsum esse tradunt, qui apud vos id est in urbe Roma Xystus vocatur, episcopi et martyris gloria decoratus.“ Freilich erhob schon Hieronymus gegen diese Identifizierung des pythagoreischen Philosophen mit dem römischen Bischofe scharfen Protest (Comm. in Ez ad 18, 5 ff; Comm. in Jr ad 22, 24 ff; Ep. 133, ad Ctesiph., c. 3). Außer der Übersetzung Rufins war bis vor kurzem nur eine syrische Rezension oder genauer zwei syrische Rezensionen der Sprüche bekannt, welche de Lagarde, Analecta Syriaca, Lips. et Lond. 1858, 1—31, veröffentlicht hatte. Beide Texte, der lateinische und der syrische, der letztere in lateinischer Übertragung, wurden in Verbindung mit zerstreuten Resten des griechischen Originals in mustergültiger Weise herausgegeben von Gildemeister: Sexti Sententiarum recensiones latinam, graecam, syriacas coniunctim exhibuit I. G. 8° Bonnae ad Rh. 1873. Den vollständigen griechischen Originaltext hat erst Elter entdeckt und veröffentlicht: A. Elter, Gnomica. I: Sexti Pythagorici, Clitarchi, Evagrii Pontici Sententiae. 4° Lipsiae 1892. Die syrischen Rezensionen wurden von neuem untersucht und ins Deutsche übertragen durch V. Ryssel, Die syrische Übersetzung der Sextussentenzen: Zeitschr. f. wissensch. Theol. XXXVIII (1895) 617—630; XXXIX (1896) 568—624; XL (1897) 131—148. Vgl. noch Harnack a. a. O. I 765—769. P. Wendland in der Theol. Literaturzeitung 1893, 492—494. H. U. Meyboom, De spreuken van Sextus: Theol. Tijdschrift 1898, 455—488.

Über jüngere lateinische und syrische Schriften, welche fälschlich den Namen Sixtus' II. führen, s. Harnack, Eine bisher nicht erkannte Schrift des Papstes Sixtus II. vom Jahre 257/8, Leipzig 1895, 64 f. Über Harnacks Hypothese, der pseudocyprianische Traktat Ad Novatianum sei ein Werk Sixtus' II., s. § 78, 8, g.

8. Dionysius (22. Juli 259 bis 26. oder 27 Dezember 258). — Dionysius, welcher nach einer Sedisvakanz von fast einem Jahr auf Sixtus II. folgte, hatte schon als Presbyter der römischen Kirche mit Bischof Dionysius von Alexandrien über die Ketzertaufe korrespondiert (Eus., Hist. eccl. VII, 5, 6). Als Papst verhandelte er mit dem Alexandriner, wie wir bereits gehört haben, über christologische und trinitarische Fragen. In Verfolg seiner Bekämpfung des Sabellianismus hatte der Alexandriner, namentlich in seinem Briefe an Euphranor

und Ammonius, die origenistische Lehre von der Subordination des Sohnes in so scharfer Weise durchgeführt, daß Christen aus Alexandrien oder aus der Pentapolis sich veranlaßt sahen, bei Papst Dionysius Beschwerde gegen ihren Bischof zu erheben. Eine Synode, welche 262 zu Rom abgehalten wurde, verurteilte sowohl den Sabellianismus wie auch den Subordinatianismus oder die nachmalige arianische These, und der Papst gab in einem groß angelegten Schreiben von meisterhafter Klarheit und Prägnanz dem Alexandriner von den Synodalbeschlüssen Kenntnis (Athan., Ep. de sent. Dion. c. 13; Ep. de synodis c. 43). Ein vielzitiertes Bruchstück hat Athanasius aufbewahrt (Ep. de decr. Nic. syn. c. 26). Die Schlußworte lauten: „Man darf weder die wunderbare und göttliche Einheit in drei Gottheiten zerteilen noch auch die Würde und die alles überragende Größe des Herrn durch die Annahme geschöpflichen Ursprungs (*ποιήσει*) herabsetzen. Man muß vielmehr glauben an Gott den allmächtigen Vater und an Christus Jesus seinen Sohn und an den Heiligen Geist und festhalten, daß der Logos mit Gott dem Urheber des Alls geeint ist (*ἡνῶσθαι*); denn ,ich und der Vater sind eins', sagt er (Jo 10, 30), und ,ich bin im Vater und der Vater ist in mir' (Jo 14, 10). So wird die göttliche Dreiheit sowohl wie die heilige Glaubenswahrheit der Einheit unverletzt bewahrt (*οὕτω γὰρ ἂν καὶ ἡ θεία τριὰς καὶ τὸ ἅγιον κήρυγμα τῆς μοναρχίας διασῴζοιτο*)." In einem zweiten Schreiben formulierte der Papst die Anklagen, welche gegen die Orthodoxie des Alexandriners vorgebracht worden waren, um demselben Gelegenheit zu geben, sich zu verantworten (Athan., Ep. de sent. Dion. c. 13). Der weitere Verlauf der Angelegenheit ist an früherer Stelle (§ 52, 3, e) dargelegt worden. Endlich hat Papst Dionysius aus Anlaß verheerender Barbareneinfälle in Kappadozien ein Trostschreiben an die Gemeinde von Cäsarea in Kappadozien gerichtet, begleitet von einer Geldsendung zum Loskauf christlicher Gefangenen (Bas. M., Ep. 70 ad Dam.).

Das Fragment des Synodalschreibens an den Alexandriner in Verbindung mit Überbleibseln von Briefen und Schriften an den Papst bei Coustant, Epistolae Romanorum Pontificum usw. I 269—292; Routh, Rel. Sacrae III² 369—403. Dieselben Stücke nebst zwei Briefen von der Hand Pseudoisidors bei Mansi, SS. Conc. Coll. I 1003 ff; Migne, PP. Lat. V 99—136. S. auch v. Pflugk Harttung, Acta Pontificum Rom. inedita II 4; Wenzlowsky, Die Briefe der Päpste usw. I 425—461. — Vgl. Caspari, Ungedruckte usw. Quellen III 445—447. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 659. H. Hagemann, Die römische Kirche und ihr Einfluß auf Disziplin und Dogma in den ersten drei Jahrhunderten, Freiburg i. Br. 1864, 432—453: „Das Lehrschreiben des Papstes Dionysius."

9. Felix (5. Januar 269 bis 30. Dezember 274). — In der ersten Sitzung des Konzils zu Ephesus am 22. Juni 431 kamen eine Menge von Zeugnissen älterer Kirchenschriftsteller über die Ver-

bindung der Gottheit und der Menschheit in Christus zur Verlesung, unter ihnen eine Stelle aus einem Briefe des Papstes Felix an Bischof Maximus von Alexandrien (264/265—281/282) und den alexandrinischen Klerus (Mansi, SS. Conc. Coll. IV 1188). Ebendieses Fragment, welches nachdrücklich die Einheit und Identität des Gottessohnes und des Menschensohnes einschärft, wird auch sonst als Ausspruch des Papstes Felix zitiert (von Cyrillus von Alexandrien, Marius Mercator u. a.), und in syrischer Sprache existiert noch ein mit diesem Fragmente anhebendes „Glaubensbekenntnis des hl. Felix, des Bischofs von Rom" Nachdem schon Le Quien Verdacht geäußert hatte, hat Caspari es sehr wahrscheinlich zu machen gewußt, daß der Brief, welchem das Fragment angehört, bzw. das syrische Glaubensbekenntnis eine häretische, und zwar apollinaristische Fälschung aus dem Anfang des 5. Jahrhunderts ist: ein christologischer Brief des Apollinaris von Laodicea oder eines seiner Schüler sei behufs leichterer Verbreitung in kirchlichen Kreisen unter den Namen des Papstes gestellt worden[1]. Vermutlich hat ein, allerdings nicht direkt bezeugter, echter Brief des Papstes an Maximus und seinen Klerus in Sachen Pauls von Samosata — um die Schlichtung der samosatenischen Wirren hat Felix sich besondere Verdienste erworben — einen Anknüpfungspunkt für die Fälschung geboten.

Coustant a. a. O. I 291—298 glaubte für die Echtheit des Brieffragmentes eintreten zu sollen. Gegen die Echtheit entschied sich Caspari, Alte und neue Quellen zur Gesch. des Taufsymbols und der Glaubensregel, Christiania 1879, 111—123. Über eine arabische Umschreibung des Fragmentes und das syrische „Glaubensbekenntnis des hl. Felix" s. Harnack a. a. O. I 659 f. — Pseudoisidor hat drei Briefe unter dem Namen des hl. Felix kompiliert. Mansi a. a. O. I 1103—1114; Migne a. a. O. V 135—156; Wenzlowsky a. a. O. I 463—473.

10. Miltiades (2. Juli 311 bis 11. Januar 314). — Über Schreiben der Päpste Eutychianus (275—283), Kajus (283—296), Marzellinus (296—304), Marzellus (308—309), Eusebius (309) fehlt jede Kunde. Papst Miltiades, irrtümlich auch Melchiades genannt, veranstaltete auf schriftliches Ersuchen des Kaisers Konstantin im Oktober 313 zu Rom eine Synode in Sachen der Donatisten, auf welcher der katholische Bischof Cäcilian von Karthago freigesprochen und der schismatische Bischof Donatus von Casä Nigrä in Numidien verurteilt wurde. Der betreffende Brief des Kaisers an Miltiades und dessen Archidiakon (?) Markus ist noch bei Eusebius (Hist. eccl. X, 5, 18—20) erhalten. Die Antwort des Papstes bzw. der Synode an den Kaiser ist verloren gegangen und nur noch aus einem

[1] Von ähnlichen apollinaristischen Fälschungen, welche als solche erwiesen sind, wird später noch zu handeln sein. Vgl. übrigens auch schon § 52, 4, c; § 72, 5, b; § 81, 8, b.

späteren Briefe des Kaisers an den Vikarius von Afrika, Älafius, bekannt [1].

Unter den Namen der Päpste Eutychianus, Kajus, Marzellinus, Marzellus, Eusebius bieten die Sammlungen Briefe aus Pseudoisidor und Dekrete aus Gratian und späteren Kanonisten. Mansi, SS. Conc. Coll. I 1115 bis II 426; Migne, PP Lat. V 155—190; VI 9—30; VII 1085-1114; v. Pflugk Harttung, Acta Pontificum Rom. inedita II 4; Wenzlowsky, Die Briefe der Päpste usw. I 475—520. Vgl. Coustant, Epistolae Romanorum Pontificum usw. I 297-322. — Auch dem Papste Miltiades hat Pseudoisidor einen Brief und Gratian Dekrete zugeeignet. Mansi a. a. O. II 425 bis 434; Migne a. a. O. VI 29—46; VII 1115—1122; Wenzlowsky a. a. O. II 7-26. Vgl. Coustant a. a. O. I 321—340. — Von den Akten der im Oktober 313 zu Rom abgehaltenen Synode sind nur noch unbedeutende Reste erhalten. Die zwischen 330 und 347 in Afrika unter dem Titel Gesta purgationis Caeciliani et Felicis hergestellte Sammlung donatistischer und antidonatistischer Aktenstücke aus den Jahren 303—330 soll später noch besprochen werden. Vgl. vorläufig Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 744 ff.

Drittes Kapitel.

Die übrigen Okzidentalen.

§ 85. Kommodian.

(1. Lebensverhältnisse. 2. Instructiones. 3. Carmen apologeticum. 4. Kommodian als Dichter und als Theologe.)

1. Lebensverhältnisse. — Über die Lebensverhältnisse Kommodians, in welchem die herrschende Meinung den ältesten christlich-lateinischen Dichter erblickt, ist nichts weiteres bekannt, als was sich seinen Schriften entnehmen läßt. Hieronymus hat auch in seinem Schriftstellerkataloge keine Notiz von Kommodian genommen, und der Fortsetzer des Kataloges, Gennadius, hat zwar Kommodian einen kurzen Artikel gewidmet (De vir. ill. c. 15), hat aber alle seine Angaben ohne Zweifel nur aus den auch heute noch vorliegenden Werken des Dichters geschöpft [2]. Außer diesem Artikel ist in der altkirchlichen Literatur überhaupt nur noch eine einzige Erwähnung Kommodians und seiner Schriften nachzuweisen, das Urteil der sog. Gelasianischen Dekretale De recip. et non recip. libris: „Opuscula Commodiani apocrypha“ [3].

Aus diesen opuscula, den Instructiones und dem Carmen apologeticum, ergibt sich zunächst, daß der Verfasser als Heide geboren und erzogen und durch die Lektüre der Heiligen Schrift, insonderheit

---

[1] Siehe Routh, Reliquiae Sacrae IV² 297.

[2] Czapla, Gennadius als Literarhistoriker (Kirchengeschichtl. Studien IV 1), Münster i. W 1898, 37 ff.

[3] A. Thiel, Epist. Rom. Pontif. genuinae I, Brunsbergae 1868, 467.

des Alten Testamentes, für das Christentum gewonnen wurde[1]. Die besondere Berücksichtigung der jüdischen Proselyten in dem einen wie dem andern Werke[2] sowie überhaupt die genaue Vertrautheit des Verfassers mit dem Judentum und seinen Traditionen dürfte zu der Annahme berechtigen, daß Kommodian selbst vor seinem Übertritte zum Christentum jüdischer Proselyt war. Wahrscheinlich ist er zu einem höheren kirchlichen Range aufgestiegen. In den Instructiones erteilt er auch dem Klerus Belehrungen und Ermahnungen, und in der dem 8. Jahrhundert angehörigen Handschrift des Carmen apologeticum wird er „sanctus episcopus" genannt.

Der Schauplatz seiner Tätigkeit läßt sich nicht bestimmen. Das letzte Gedicht der Instructiones trägt die Aufschrift: „Nomen Gasei", und die Anfangsbuchstaben der 26 Verse ergeben, von unten nach oben gelesen, den Namen: „Commodianus mendicus Christi" Das Epitheton „mendicus Christi" bezeichnet wohl nicht den „Apostel der Armut", sondern ganz allgemein den „Christen" (= servus Christi)[3] Der Name „Gaseus" aber enthält ein schwer zu lösendes Rätsel. Man pflegt Gaseus einem Gazaeus gleichzusetzen und Gazaeus entweder auf die Heimat des Dichters zu deuten oder als eine Übersetzung bzw. Nachbildung des Namens Kommodianus aufzufassen (commodum = Glück, *γάζα* = Schatz) oder endlich direkt von *γάζα* = Schatz herzuleiten. Auf diesem letzteren Wege ist man zu der Übersetzung „Besitzer eines großen Schatzes" (des Schatzes der Wahrheit nämlich, welchen der Dichter im Christentum gefunden habe), anderseits seltsamerweise aber auch zu der Übersetzung „ein aus dem Kirchenschatze Unterstützter" gelangt. Das Natürlichste bleibt es jedenfalls, unter Gazaeus einen Mann aus Gaza zu verstehen, und am nächsten liegt es ohne Frage, an Gaza in Palästina zu denken. Die Benennung „Mann aus Gaza" wird aber nur

---

[1] Vgl. etwa Instruct. I, 1, 4—6:

Ego similiter erravi tempore multo
Fana prosequendo parentibus insciis ipsis;
Abstuli me tandem inde legendo de lege.

Carm. Apol. v. 3—4:

Errabam ignarus spatians, spe captus inani
Dum furor aetatis primae me portabat in auras;

v. 11—12:

Adgressusque fui tradito in codice legis
Quid ibi rescirem; statim mihi lampada fulsit.

[2] Instruct. I, 37. Carm. apol. v. 677 ff.

[3] Vgl. Weyman in dem Compte rendu du IVe Congrès scientifique international des Catholiques, Sect. VI: Sciences philol., Fribourg (Suisse) 1898, 145 f. Weyman vergleicht Ioh. Cass. Collat. X, 11, 2: vitam suam atque substantiam singulis quibusque momentis divina ope intellegens sustentari, verum se mendicum Domini non inmerito profitetur. Vgl. auch Aug., Sermo 83, 2: tu es mendicus Dei; omnes enim quando oramus mendici Dei sumus: ante ianuam magni patrisfamilias stamus (ganz ähnlich Aug., Sermo 53, 5; 56, 9; 61, 4 8; 123, 5).

unter der Voraussetzung verständlich, daß Kommodian später anderswo seinen Wohnsitz nahm. Im Hinblick auf seine Sprache Afrika als seine spätere Heimat zu bezeichnen, geht nicht an, weil die früher oft für Afrikanismen gehaltenen sprachlichen Eigentümlichkeiten vielmehr Gemeingut der altchristlichen Latinität gewesen sind, welche freilich in Afrika ihre bedeutendsten Vertreter fand. Die Sprache Kommodians dürfte nur den Schluß gestatten, daß er im Abendlande lebte und schrieb, nachdem er, vermutlich schon sehr früh, das Morgenland verlassen hatte. Auf Afrika würde nur etwa Kommodians Bekanntschaft mit Schriften Tertullians und Cyprians hindeuten.

Die peinliche Frage nach der Lebenszeit des Dichters bedarf notwendig noch einer näheren Untersuchung. Wenn Gennadius sagt, außer Tertullian und Papias habe der Dichter auch Laktantius sich zum Gewährsmann oder Vorbild genommen (Tertullianum et Lactantium et Papiam auctores secutus, Genn., De vir. ill. c. 15), so ist dies allem Anscheine nach nur eine Vermutung, welche sich auf die Verwandtschaft der beiderseitigen eschatologischen Anschauungen stützt. Heute pflegt man die beiden uns erhaltenen Schriften auf Grund innerer Anhaltspunkte in die Mitte des 3. Jahrhunderts zu setzen, so daß also der Verfasser kaum noch unter den Lebenden gewesen sein würde, als Laktantius seine schriftstellerische Laufbahn antrat. Freilich ist indessen diese Annahme, welcher hauptsächlich Ebert die Wege bahnte, in letzter Zeit doch auch wiederholt auf Widerspruch gestoßen. Kraus verlegte die Dichtungen unter Anrufung sprachlicher und sachlicher Gründe in den Anfang des 4. Jahrhunderts oder in die Zeit Diokletians; Brewer versprach sogar, den Beweis zu liefern, daß Kommodian „um 458—466 in Südgallien“ geschrieben habe; Ramundo entschied sich für die Tage Julians des Apostaten (361—363). Adhuc sub iudice lis est. Aber zu Gunsten Brewers oder auch nur Ramundos wird die Entscheidung schwerlich lauten. Die eigentümliche Rücksichtnahme auf die Christenverfolgungen in beiden Gedichten setzt vorkonstantinische Zeitverhältnisse voraus, und der Monarchianismus und Patripassianismus verrät die Unklarheiten der vornicänischen Periode.

Über die Lebensverhältnisse Kommodians s. namentlich Ad. Ebert zum Schlusse seiner Abhandlung „Kommodians Carmen apologeticum“, in den Abhandlungen der k. sächs. Gesellsch. der Wiss., Philol.-hist. Klasse V, Leipzig 1870, 408—420. Vgl. die Rezensionen von F. X. Kraus über Arbeiten Leimbachs und Rönschs in Reuschs Theol. Literaturblatt 1871, Nr 22; 1872, Nr 19. H. Brewer, Die Abfassungszeit der Dichtungen des Kommodianus von Gaza: Zeitschr. f. kath. Theol. XXIII (1899) 759—763. G. S. Ramundo, Commodiano e la reazione pagana di Giuliano l'Apostata: A Ernesto Monaci per l'anno XXV del suo insegnamento gli scolari. Scritti vari di Filologia, Roma 1901, 215—229. Ders., Quando visse Commodiano? Archivio della R. Società Romana di Storia Patria XXIV (1901) 373—391; XXV (1902) 137—168.

Gesamtausgaben der Schriften Kommodians verdanken wir Ludwig und Dombart. Commodiani carmina recognovit E. Ludwig. Partic. prior, Instructiones complectens. 8° Lipsiae 1878. Partic. altera, Carmen apol. compl. 1877. Ludwig wollte anfangs nur das Carmen apol. herausgeben, änderte aber seinen Plan während des Druckes. So erschien das Carmen als Partic. altera zuerst, und die Partic. prior vervollständigt erst die Prolegomena zu demselben (v—ix). Commodiani carmina recensuit et commentario crit. instruxit B. Dombart, Vindob. 1887 (= Corpus script. eccles. lat. XV). Hier hat der Text beider Gedichte zahlreiche und einschneidende Korrekturen erfahren. Die vorbereitenden Studien zu seiner Ausgabe legte Dombart in verschiedenen Abhandlungen nieder: Über die Bedeutung Kommodians für die Textkritik der Testimonia Cyprians: Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. XXII (1879) 374—389; Handschriftliches zu Kommodianus: Blätter f. das bayer. Gymn.- und Realschulwesen XVI (1880) 341—351; Über die älteren Ausgaben der Instruktionen Kommodians: Sitzungsberichte der phil. hist. Klasse der k. Akad. der Wiss. zu Wien XCVI (1880) 447—473 (auch in Sonderabdruck erschienen); Kommodian-Studien: ebd. CVII (1884) 713—802 (auch in Sonderabdruck erschienen).

Über Kommodian im allgemeinen s. Ebert, Allg. Gesch. der Lit. des Mittelalters im Abendl. I² (1889), 88—96. G. Boissier, Commodien. 8° Paris 1886 (Aus den Mélanges Renier = Bibliothèque de l'École des hautes études, fasc. LXXIII, 37 ff). Manitius, Gesch. der christl.-lateinischen Poesie, Stuttgart 1891, 28—42. Freppel, Commodien, Arnobe, Lactance et autres fragments inédits, Paris 1893, 1—27 Schanz, Gesch. der Röm. Lit. III (1896), 349—356. H. Waitz hat, wie früher bemerkt, das pseudotertullianische Gedicht Adversus Marcionem Kommodian zuweisen wollen (s. § 77, 10, d).

2. Instructiones. — Die Instructiones, in den Handschriften Commodiani instructiones per litteras versuum primas betitelt, sind eine Sammlung von achtzig akrostichischen Gedichten in zwei Büchern. Das erste Buch ist apologetisch-polemischer Natur und wendet sich gegen Heiden und Juden. Es werden zunächst die heidnischen Göttermythen, bisweilen nicht ohne Humor, der Lächerlichkeit preisgegeben (I, 4: Saturnus; I, 5: Juppiter; I, 6: De fulmine ipsius Jovis audite usw.), und sodann die Laster der Heiden selbst, ihr Aberglaube, ihre Sinnlichkeit und Genußsucht, an den Pranger gestellt. Nach einem ernsten Worte an die judaisierenden Heiden, welche als Proselyten des Tores bei den Juden ihr Heil suchten, ohne deshalb ihren Göttern zu entsagen (I, 37: Qui iudaeidiant fanatici), geht der Dichter zu den Juden über und geißelt ihre Hartnäckigkeit und Verstocktheit (I, 38 bis 40). Er schließt mit einem Ausblick auf die letzten Zeiten, auf welche früher schon gelegentlich der Mahnungen zur Bekehrung wiederholt hingewiesen worden war. In den Handschriften bricht das erste Buch mit Akrostichon 41, De antechristi tempore, ab. Aber die vier ersten Akrosticha des zweiten Buches, über das verborgene Volk Gottes, das Ende dieser Welt, die erste Auferstehung und den Tag des Gerichtes, stehen, wie namentlich Ebert[1] hervorgehoben

[1] Allg. Gesch. der Lit. des Mittelalters I² 90.

hat, in einem unlösbaren Zusammenhange mit dem Schlußkapitel des ersten Buches und müssen notwendig noch diesem Buche zugeteilt werden. Erst Akrostichon 46 eröffnet das zweite Buch, welches ganz andern Inhalt und Charakter hat, an die Christen gerichtet ist und im Dienste der Paränese steht. Einige Gedichte wollen die Gläubigen insgesamt, andere einzelne Klassen derselben, die Katechumenen, die Poenitenten, die Apostaten, die Matronen, die Lektoren, Diakonen und Priester, die Armen, zur Erfüllung ihrer Pflichten anspornen. Andere hinwiederum bekämpfen bestimmte Fehler und Untugenden, den Weltsinn, die Trunksucht usw., oder empfehlen bestimmte Tugendübungen, auch den Krankenbesuch. Dabei fließt gar manche für die Kultur- und Kirchengeschichte interessante Notiz ein[1].

Die Gedichte sind im einzelnen von sehr verschiedenem Umfange: das kleinste (II, 38) zählt 6, das längste (II, 1) 48 Verse. Alle sind, wie schon erwähnt, akrostichisch gebaut; die Anfangsbuchstaben der Verse enthalten das Thema und die Überschrift. Das Gedicht I, 28 zeigt akrostichische und zugleich auch telestichische Anlage; die Anfangsbuchstaben der Verse ergeben die Überschrift: Iusti resurgunt, während die Endbuchstaben nach der richtigen Lesart lauten: Avari cremantur[2] Auch kann es nicht auf Zufall beruhen, daß II, 8 alle Verse auf e, II, 39 alle Verse auf o und II, 27 wahrscheinlich alle Verse auf i auslauten; der abweichende Schluß zweier Verse in der Ausgabe Dombarts dürfte auf Verderbtheit des Textes beruhen. Es begreift sich, wie sehr durch diese Spielereien jede freie Bewegung der Rede gehemmt und der Ausdruck einer peinlichen Geschraubtheit, einer hölzernen Steifheit überantwortet werden mußte. Möglich, ja wahrscheinlich ist es, daß der Dichter seine Mahnworte zum Auswendiglernen empfehlen und dem Gedächtnisse einen Rückhalt bieten wollte. Jedenfalls hat er für die breiten Massen des Volkes geschrieben. In seiner ganzen Sprache, im Wortschatze, in der Flexion, in der Satzverbindung bekundet er ein sehr weites Entgegenkommen gegen die Redeweise des gemeinen Mannes. Besonders merkwürdig ist die Bildung des Verses. Es ist ein Hexameter, aber ein Hexameter ganz eigener Art, ein Zwitterwesen, weil teils von der Quantität, teils vom Akzente beherrscht. Durch die regelmäßige Cäsur nach der dritten Hebung wird der Vers in zwei Hälften geteilt, und in beiden Halbversen pflegen gegen Ende die Silben in schulgerechter Weise gemessen zu werden, während gegen Anfang die Quantität meist völlig außer Acht gelassen wird. Leider ist der Text des Werkes im allgemeinen sehr schlecht überliefert.

---

[1] Instruct. II, 35, 14 begegnet wieder das auch von Cyprian (De dominica oratione c. 31) bezeugte Wort des Priesters susum (sursum) corda!

[2] S. hierüber Ph. Thielmann, Zu Kommodian: Archiv f. lat. Lexikographie u. Grammatik V (1888) 143 f.

Was die Abfassungszeit angeht, so werden im zweiten Buche auch Fragen behandelt, welche in unmittelbarer Beziehung zu Christenverfolgungen stehen (vgl. namentlich II, 21: Martyrium volenti). Dombart dürfte den Nachweis erbracht haben, daß Cyprians sog. Testimonia adv. Iudaeos sowie Cyprians Schrift De habitu virginum benutzt worden sind[1]. Kraus wollte in dem Gedichte über die Zeit des Antichrist (I, 41) einen unverkennbaren Hinweis auf die Zeit Diokletians finden[2] Außer Cyprian scheinen von altkirchlichen Schriftstellern Minucius Felix, Tertullian und Hermas[3] dem Dichter bekannt gewesen zu sein. Auch zeigen sich Spuren der Lektüre verschiedener klassischer Autoren, Virgil, Horaz, Lukrez u. a.[4].

Die Instructiones liegen noch in drei handschriftlichen Exemplaren vor, einem cod. Cheltenhamensis saec. XI, einem cod. Parisinus saec. XVII und einem cod. Leidensis saec. XVII. Ein cod. Andecavensis und ein cod. Patavinus sind verschollen. Der Leidensis ist aus dem Parisinus geflossen; der Parisinus aber scheint die Kopie einer von J. Sirmond S. J. (gest. 1651) gefertigten Abschrift des Andecavensis zu sein. Vgl. Dombart in seiner Ausgabe Praef. VII—XII.

Herausgegeben wurde das Werk zuerst von N. Rigaltius, Toul 1649; wiederholt Toul 1650. Spätere Ausgaben u. a. von H. L. Schurzfleisch, Wittenberg 1704, nebst einem Nachtrage 1709; von Gallandi, Bibl. vet. Patr. III (Venet. 1767); von Migne, PP Lat. V (Paris. 1844); von Fr. Oehler im Anhange seiner Ausgabe des Minucius Felix, Leipzig 1847 (Gersdorfs Bibl. Patr. eccles. lat. sel. XIII). Die neuesten Ausgaben, von Ludwig und Dombart, sind schon Abs. 1 genannt worden. Vgl. Kaelberlah, Curarum in Commodiani Instructiones specimen (Diss. inaug.). 8° Hal. Sax. 1877

Fr. Hanssen, De arte metrica Commodiani (Diss. inaug.). 8° Argentorati 1881. Dieselbe Schrift, etwas erweitert, in den Dissertationes philologicae Argentoratenses selectae V (1881) 1—90. W Meyer, Anfang und Ursprung der lateinischen und griechischen rhythmischen Dichtung (Denkschriften der k. bayer. Akad. d. Wiss., Abhandlungen der philos.-philol. Klasse, XVII Abt. 2, München 1885) 288—307: „Der Versbau Kommodians" (mit Zugrundelegung des Carmen apologeticum). H. Schneider, Die Casus, Tempora und Modi bei Kommodian (Inaug.-Diss.). 8° Nürnberg 1889. L. Vernier, La versification latine populaire en Afrique. Commodien et Verecundus: Revue de philologie etc. XV (1891) 14—33.

3. Carmen apologeticum. — Das zweite Werk Kommodians ist einzig und allein durch einen cod. Cheltenhamensis saec. VIII überliefert. Mehrere der 1060 Verse sind nur zum Teile erhalten oder nur zum Teile leserlich; auch hat das Gedicht keine Aufschrift. Die Bezeichnung Carmen apologeticum, welche von dem ersten Herausgeber, Kardinal Pitra (1852), vorgeschlagen und von allen späteren

---

[1] Siehe Dombart in der Zeitschr. f. wiss. Theol. XXII (1879) 385 ff.

[2] Kraus a. a. O.

[3] Über Anklänge an den Hirten des Hermas s. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 53.

[4] Näheres bei Dombart in seiner Ausgabe Praef. IV—VII.

Herausgebern angenommen wurde[1], ist insofern zutreffend, als das Werk ganz ähnliche Tendenzen verfolgt wie das erste Buch der Instructiones. In Mahn- und Lehrworten ladet es Heiden und Juden zur Bekehrung ein. Seinen Beruf, andern den Weg zum Heile zu weisen, begründet der Dichter in einer längeren Einleitung (v. 1—88) mit seinen persönlichen Lebenserfahrungen; der beste Arzt sei derjenige, welcher die Krankheit am eigenen Leibe kennen gelernt habe (vgl. Instruct. I, 1). Er beginnt sodann mit einer Unterweisung über das Wesen des wahren Gottes, den Sündenfall des Menschen und die Anfänge des Erlösungswerkes (v. 89—276); das auserwählte Volk der Juden lohnte die Güte Gottes mit Undank, und Gott ließ die Heiden an die Stelle der Juden treten. Folgt eine einläßlichere Belehrung über die Person des Erlösers, die Bedeutung des Sohnes- und des Vaternamens, die Beglaubigung des menschgewordenen Gottes durch die Schriften der Propheten und durch seine Auferstehung von den Toten (v. 277—578). Leider, fährt der Dichter fort, erweisen sich die Heiden für die Wahrheit und Gnade des Christentums sehr unempfänglich, weil ihr Sinn ausschließlich auf irdischen Besitz und Genuß gerichtet ist (v. 579—616), und die Juden meinen sich noch immer das auserwählte Volk nennen zu dürfen und sogar den Heiden in den gesetzlichen Waschungen die Quelle des Heiles anbieten zu können, während sie doch von Gott verabscheut werden und enterbt sind (v. 617—790). Für die einen wie die andern ist es nunmehr höchste Zeit, den Hafen aufzusuchen, bevor der schon drohende Sturm losbricht. Damit wendet sich der Verfasser zu einer ausführlichen Schilderung der letzten Dinge (v. 791—1060), welche, wenn nicht dem Inhalte, so doch jedenfalls der Form nach den Glanz und die Krone des ganzen Werkes bildet.

Von der Unterschrift des Gedichtes sind in dem Manuskripte nur die Worte zu lesen: „Explicit tractatus sancti episcopi“ Der Verfasser ist nicht genannt. Gleichwohl kann über die Persönlichkeit des Verfassers kein Zweifel bestehen. Er muß, wie schon der erste Herausgeber erkannt hat, identisch sein mit dem Dichter der Instructiones. Die beiden Werke berühren sich so nahe, daß sie sich gleichsam gegenseitig kommentieren. Der Verfasser des Carmen sagt von sich das nämliche aus, was der Verfasser der Instructiones über seinen Lebenslauf berichtet, die Eigentümlichkeiten der Sprache sowohl wie die Besonderheiten der Lehranschauung sind beiden Dichtungen gemeinsam, und, was allein schon einen ausreichenden Beweis begründen würde, der ganz singuläre, der älteren christlichen Poesie sonst völlig

[1] Über den ursprünglichen Titel gab auch Gennadius (De vir. ill. c. 15) keine Auskunft. Er scheint zwar nicht bloß das eine oder das andere, sondern beide Werke Kommodians gekannt zu haben, begnügt sich jedoch mit der Angabe, Kommodian habe „adversus paganos“ geschrieben.

fremde Versbau der Instructiones kehrt in dem Carmen wieder. Die Verschiedenheiten fallen nicht ins Gewicht. In dem Carmen kommen hin und wieder auch korrekte, d. h. der quantitierenden Regel entsprechende Hexameter vor. In dem Carmen pflegen außerdem fast ausnahmslos je zwei Verse durch die Einheit des Gedankens zu einem Paare enge verbunden zu werden. In dem Carmen ist endlich die Darstellung überhaupt lebendiger und flüssiger, weil nicht eingeschnürt in die Fessel des Akrostrichons.

Einen brauchbaren Wink für die Bestimmung der Abfassungszeit des Gedichtes enthält der Hinweis auf die „siebte" Christenverfolgung und den Einfall der Goten über „den Strom" (v. 808 ff). Unter der siebten Verfolgung ist wohl im Anschluß an eine auch sonst vielfach bezeugte Zählung die Verfolgung unter Decius zu verstehen, und unter Decius, 250, erfolgte auch der weltgeschichtlich wichtige Übergang der Goten über die Donau. Ebert deutet die Schilderung des Dichters, dem Wortlaute entsprechend, auf die nächste Zukunft, welche sich aus Anzeichen der Gegenwart habe erschließen lassen. Die Abfassung des Gedichtes würde unter dieser Voraussetzung etwa in das Jahr 249, in die erste Zeit nach der Thronbesteigung des Generals Decius, zu setzen sein [1], und zu diesem Ansatze würde die Beobachtung Dombarts stimmen, daß in dem Carmen nur die zwei ersten Bücher der Cyprianschen Testimonia adv. Iudaeos verwertet seien, während in den Instructiones auch schon das später veröffentlichte dritte Buch der Testimonia herangezogen werde [2]. Richtiger wird es indessen sein, den Dichter nicht die Zukunft voraussagen, sondern die jüngste Vergangenheit beschreiben zu lassen. In apokalyptischer Weise wird schon Erlebtes als unmittelbar bevorstehend dargestellt. Aubé hat das Gedicht ins Jahr 260, aber noch vor den Erlaß des Toleranzediktes des Gallienus, verlegt [3].

Das Carmen apologeticum ist zuerst herausgegeben worden von J. B. Pitra, Spicilegium Solesmense I, Paris. 1852, 20—49; vgl. Proleg. XVI—XXV; dazu Nachträge 537—543, und ebd. IV, Paris. 1858, 222—224. Eine zweite Ausgabe besorgte H. Rönsch, das Carmen apol. des Kommodian. Revidierter Text mit Erläuterungen: Zeitschr. f. die histor. Theol. XLII (1872) 163—302. Die Ausgaben Ludwigs und Dombarts wurden schon Abs. 1 angeführt. Vgl. Ad. Ebert, Kommodians Carmen apol.: Abhandlungen der k. sächs. Gesellsch. der Wiss., Philol.-hist. Klasse V, Leipzig 1870, 387—420. C. Leimbach, Über Kommodians Carmen apol. adv. Gentes et Iudaeos (Progr.). 4° Schmalkalden 1871. B. Aubé, L'église et l'état dans la seconde moitié du III[e] siècle (249—284), Paris 1885, 517—544: Essai d'interprétation d'un fragment du Carmen apol. de Commodien. M. A. N. Rovers,

---

[1] Siehe Ebert in den Abhandlungen der k. sächs. Gesellsch. der Wissensch., Philol.-hist. Kl. V (1870) 408 ff.

[2] Siehe Dombart in der Zeitschr. f. wiss. Theol. XXII (1879) 383 ff.

[3] B. Aubé, L'église et l'état dans la seconde moitié du III[e] siècle, Paris 1885, 543.

Een apocalypse uit de derde eeuw (Kommodians Carmen apol.): Theol. Tijdschrift 1886, Mei 457—472. Über die formelle Seite des Carmen apol. vgl. die Abs. 2 genannten Schriften.

4. Kommodian als Dichter und als Theologe. — Der erste christlich-lateinische Dichter ist nach dem Gesagten nicht gerade ein Dichter von Gottes Gnaden. Doch wäre es unbillig, übersehen zu wollen, daß bei gewissen Anlässen der meist prosaisch am Boden klebende Ausdruck Kommodians sich doch zu einem gewissen Schwunge erhebt und zu einer gewissen Pracht entfaltet, vor allem in der Darstellung der letzten Dinge. Der letzte Abschnitt des Carmen apol. (v. 791 ff) zeigt wenigstens stellenweise eine wirklich poetische Diktion. Sehr beachtenswert erscheint die so ausgeprägt volkstümliche Haltung und Richtung des Dichters. Sie versöhnt bis zu einem gewissen Grade mit dem oft barbarisch klingenden Latein und sie dürfte auch den Schlüssel bieten zu einer entsprechenden Würdigung des absonderlichen Versbaues. In beiden Werken bekundet sich Kommodian als einen praktischen Kirchenmann, dessen ganzes Streben dahin geht, die Grundsätze des Christentums in Herz und Leben einzuführen. Namentlich in dem zweiten Buche der Instructiones macht sich allenthalben ein verständiger Sinn und ein wohltuender Eifer für die Sache Christi geltend.

Die dogmatische Schulung hingegen erweist sich als sehr lückenhaft. Gennadius fällt über Kommodian ein ganz ähnliches Urteil wie Hieronymus über Laktantius: aus Mangel an theologischer Bildung habe er wohl die heidnischen Irrtümer widerlegen, nicht aber die christliche Wahrheit begründen können (quia parum nostrarum attigerat litterarum, magis illorum destruere potuit quam nostra firmare, Genn., De vir. ill. c. 15). Besondern Anstoß nahm Gennadius an der Eschatologie und dem Chiliasmus Kommodians (de divinis repromissionibus vili satis et crasso ut ita dixerim sensu disseruit, ebd.). Nach Ablauf des sechsten Jahrtausends der Welt, lehrt der Dichter, wird ein tausendjähriges Reich Christi bzw. Gottes auf Erden beginnen. „Ich hoffe", fügt er bei, „daß wir schon an der Küste des Hafens stehen" (Carm. apol. v. 792). Nero wird aus der Hölle zurückkehren (Instr. I, 41, 7; Carm. v. 825), Rom erobern und sich noch zwei Cäsaren zugesellen und nun drei und ein halbes Jahr lang gegen die Christen wüten. Dann wird ein zweiter Antichrist (vgl. Carm. v. 933 ff), ein König aus dem Osten, sich erheben, Nero und seine Cäsaren besiegen und töten und nach Judäa ziehen, wo er sich von den Juden als Gott anbeten läßt. Endlich erscheint Christus bzw Gott mit den verlorenen Stämmen der Juden, welche jenseits Persiens in glücklicher Verborgenheit gelebt haben; sie überwinden den zweiten Antichrist, nehmen Besitz von der heiligen Stadt und begründen ein neues Weltreich von ungeahnter Herrlichkeit. Außer jenen Stämmen der Juden

sind die nunmehr aus den Gräbern erstehenden Gerechten zur Teilnahme an diesem Reiche berufen. Am Ende des siebten Jahrtausends erfolgt die allgemeine Auferstehung, das letzte Gericht und der Untergang dieser Welt.

Mit demselben Rechte wie auf die Eschatologie hätte Gennadius sich auch auf die Gottes- oder Trinitätslehre des Dichters berufen können. In den Instructiones (vgl. namentlich II, 1) nicht recht greifbar, gibt dieselbe sich in dem Carmen (v. 89 ff 277 ff 771 ff) deutlich als Monarchianismus und Patripassianismus zu erkennen. Vater, Sohn und Heiliger Geist seien nur verschiedene Bezeichnungen einer und derselben Person (v. 94). In dem Sohne sei der Vater gekommen (v. 277). Um den Teufel zu täuschen, wie es scheint, soll der Vater sich als den Sohn Gottes ausgegeben haben, wie er sich auch schon durch die Propheten als den Sohn Gottes habe vorherverkündigen lassen (Idcirco nec voluit se manifestare quid esset, Sed filium dixit se missum fuisse a patre. Sic ipse tradiderat semet ipsum dici prophetis, Ut Deus in terris Altissimi filius esset, v. 363 ff).

J. L. Jacobi, Kommodianus und die altkirchliche Trinitätslehre: Deutsche Zeitschr. f. christl. Wissensch. u. christl. Leben IV (1853) 203—209. Vgl. Ebert, Kommodians Carmen apol. (Abs. 3) 411—413. Über die Eschatologie Kommodians und ihre mutmaßlichen Quellen s. Ebert a. a. O. 394—408; W Bousset, Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des Neuen Testamentes und der alten Kirche, Göttingen 1895, 49—52; L. Atzberger, Gesch. der christl. Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit, Freiburg i. Br. 1896, 555—566.

§ 86. Viktorinus von Pettau.

(1. Leben. 2. Schriftstellerische Tätigkeit. 3. Exegetische Schriften. 4. Die Schrift Adversum omnes haereses.)

1. Leben. — Hat Hieronymus den ältesten lateinischen Dichter ganz unerwähnt gelassen, so hat er dem ältesten lateinischen Exegeten eine sehr rege Aufmerksamkeit gewidmet. Seine Angaben bilden nunmehr unsere Hauptquelle. Viktorinus ist Bischof von Petabio oder Petavio in Pannonia Superior, dem heutigen Pettau in Steiermark, gewesen und sehr wahrscheinlich in der Verfolgung unter Diokletian Märtyrer geworden. Hieronymus begnügt sich freilich mit den Worten: ad extremum martyrio coronatus est (De vir. ill. c. 74). Wenn er aber Viktorinus zwischen Anatolius von Laodicea und Pamphilus von Cäsarea stellt (ebd.), wenn er ihn wiederholt als Nachahmer oder Bearbeiter der Kommentare des Origenes bezeichnet (Ep. 61, ad Vigil., c. 2; Ep. 84, ad Pamm. et Oc., c. 7), wenn er ihn endlich zu einem Vorgänger des hl. Hilarius von Poitiers macht (Contra Rufinum III, 14), so muß er von der Voraussetzung ausgehen, daß das Leben und Wirken Viktorins dem Ende des 3. Jahrhunderts angehöre. Das

Martyrium kann also wohl nur in die Tage Diokletians fallen und wird auch von verschiedenen Martyrologien, zum 2. November, ausdrücklich in diese Tage verlegt[1]. Aus der Bemerkung des hl. Hieronymus, Viktorinus habe besser Griechisch als Lateinisch verstanden (non aeque Latine ut Graece noverat, De vir. ill. c. 74), wird geschlossen werden dürfen, daß Viktorinus von Geburt Grieche war. Dagegen beruht die Notiz bei Kassiodor, Viktorinus sei in früheren Jahren Rhetor gewesen (ex oratore episcopus, Instit. I, 5 7), jedenfalls auf einer Verwechslung des Bischofs von Pettau mit C. Marius Viktorinus Afer im 4. Jahrhundert.

J. de Launoy, De Victorino episcopo et martyre dissertatio. 8° Paris. 1653; ed. 2 auctior et correctior 1664. Ein Abdruck in Ioannis Launoii Opera omnia. 2° Coloniae Allobr. 1731, II 1, 634—649. Diese dissertatio ist dem Nachweise gewidmet, daß Viktorinus Bischof von Pettau und nicht Bischof von Poitiers war. An den Stellen bei Optatus von Mileve und bei Hieronymus (Optat., De schism. Donat. I 9; Hier., De vir. ill. c. 18 74 al.), an welchen Viktorinus Petabionensis oder Petavionensis (episcopus) genannt wird, hat man nämlich früher vielfach Pictaviensis gelesen und infolgedessen Viktorinus für einen Bischof von Poitiers gehalten. Jetzt ist die von de Launoy verteidigte Lesart allgemein als die einzig richtige anerkannt. Chamard, S. Victorin, évêque et martyre, et S. Nectaire, évêque de Poitiers. 8° Poitiers 1876 (20 S.). M. Napotnik, Der hl. Viktorinus, Bischof von Pettau, Kirchenschriftsteller und Märtyrer. 8° Wien 1888 (slovenisch).

2. Schriftstellerische Tätigkeit. — Geschriftstellert hat Viktorinus, soviel bekannt, nur in lateinischer Sprache. Aber seinem lateinischen Ausdrucke mangelte es gar sehr an Sicherheit und Gewandtheit: „opera eius grandia sensibus viliora videntur compositione verborum“ (Hier., De vir. ill. c. 74); „quod intelligit eloqui non potest“ (Hier., Ep. 58, ad Paulinum, c. 10); „cum apostolo dicere poterat: etsi imperitus sermone, non tamen scientia“ (Hier., Comm. in Is prol.). Hauptsächlich ist Viktorinus auf exegetischem Gebiete tätig gewesen, und ebendeshalb hat Hieronymus seine Schriften fleißig berücksichtigt. Große Gelehrsamkeit bekundeten dieselben nicht, wohl aber einen guten Willen: „licet desit eruditio, tamen non deest eruditionis voluntas“ (Hier., Ep. 70, ad Magnum, c. 5). Viktorinus schloß sich an Origenes an und machte dessen Werke gewissermaßen zur Grundlage seiner Ausführungen (taceo de Victorino Petabionensi et ceteris, qui Origenem in explanatione dumtaxat scripturarum secuti sunt et expresserunt, Hier., Ep. 61, ad Vigil., c. 2); er war jedoch, ähnlich wie Hilarius von Poitiers, keineswegs bloßer Übersetzer, sondern wahrte sich die Freiheit der Bewegung und die Selbständigkeit des Urteils (nec disertiores sumus Hilario nec fideliores Victorino, qui eius tractatus non ut interpretes, sed ut auctores proprii operis trans-

[1] Siehe Launoii Opera omnia. Colon. Allobr. 1731, II 1, 638 643.

tulerunt, Hier., Ep. 84, ad Pamm. et Oc., c. 7)[1]. Wie es scheint, pflegte Viktorinus in seinen exegetischen Schriften nicht eine fortlaufende Erklärung des gesamten Wortlautes, sondern eine freiere Bearbeitung einzelner Abschnitte der biblischen Vorlage zu geben. Hieronymus redet allerdings von „Kommentaren“ zum Prediger, zu Matthäus, zur Apokalypse (De vir. ill. c. 74; Transl. hom. Orig. in Lc praef.). Kassiodor dürfte sich genauer ausdrücken, wenn er sagt, Viktorinus habe über den Prediger und über Matthäus einige Erörterungen angestellt (nonnulla disseruit, Instit. I, 5 7) und von der Apokalypse einige besonders schwierige Stellen kurz behandelt (difficillima quaedam loca breviter tractavit, ebd. I, 9). Die sog. Gelasianische Dekretale De recip. et non recip. libris hat die opuscula Victorini Petabionensis für „apokryph“ erklärt[2] Heute liegen nur noch dürftige Reste derselben vor.

Eine Sammelausgabe von Schriften unter dem Namen des hl. Viktorinus veranstaltete zuerst A. Rivinus, Sanctae Reliquiae duum Victorinorum, Pictaviensis unius episcopi martyris, Afri alterius Caii Marii. 8° Gothae 1652. Unter Victorinus Pictaviensis ist Viktorinus von Pettau gemeint (vgl. Abs. 1). Neuere Sammlungen bei Gallandi, Bibl. vet. Patr. IV, Venet. 1768, 49—64; vgl. Proleg. v—vi; bei Migne, PP Lat. V, Paris. 1844, 281—344. Eine kritische Ausgabe bereitet J. Haußleiter für das Wiener Corpus script. eccles. lat. vor.

Vgl. Schoenemann, Bibl. hist.-lit. Patrum lat. I (1792) 144—147. H. A. Wilson bei Smith and Wace, A Dict. of Christ. Biography IV (1887) 1128 f. Preuschen bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 731—735.

Rivinus a. a. O. bietet unter dem Namen unseres Viktorinus außer dem „commentarius in Apocalypsin Iohannis“ noch „tria elegantissima de Iesu Christo deo et homine eiusque pascha seu cruce nec non de VII Maccabaeis fratribus martyribus carmina“ Diese drei Gedichte, deren Unechtheit zu Tage liegt und allerseits zugestanden wird, bleiben einer späteren Besprechung vorbehalten. Vgl. vorläufig etwa M. Manitius, Gesch. der christlich-lateinischen Poesie, Stuttgart 1891, 113 ff. — Der Vermutung, Viktorinus sei der Verfasser des pseudotertullianischen Gedichtes Adversus Marcionem, ist schon § 77, 10, d gedacht worden.

---

[1] Mit Recht hat Preuschen bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 732 hervorgehoben, daß Hieronymus in den angeführten Sätzen Viktorinus und Hilarius nicht als Übersetzer, sondern als Nachahmer oder Bearbeiter von Schriften des Origenes bezeichnen will. Mit Unrecht aber hat Preuschen ebd. I 337 f auf Grund derselben und noch einiger andern Äußerungen des hl. Hieronymus sowohl Viktorinus als Hilarius als auch Ambrosius zu den „Übersetzern von Schriften des Origenes“ gerechnet. Die anderweitigen Angaben des hl. Hieronymus sind in demselben Sinne zu verstehen wie die im Texte zitierten, auch die Stelle C. Ruf. III 14: Ego non accusavi quare Origenem pro voluntate transtuleris; hoc enim et ipse feci et ante me Victorinus, Hilarius Ambrosiusque fecerunt (vgl. C. Ruf. I, 2; Ep. 112, ad August., c. 20). — Wie wenig Viktorinus in dogmatischen Fragen die Wege des Origenes gewandelt ist, erhellt daraus, daß er mit derselben Entschiedenheit für den Chiliasmus eintrat, mit welcher Origenes denselben bekämpft hatte; vgl. Abs. 3.

[2] A. Thiel, Epist. Rom. Pontif. genuinae I, Brunsbergae 1868, 468.

3. Exegetische Schriften. — Hieronymus hat folgende exegetische Schriften Viktorins gekannt: commentarii in Genesim, in Exodum, in Leviticum, in Isaiam, in Ezechiel, in Abacuc, in Ecclesiasten, in Cantica canticorum, in Apocalypsim Iohannis (De vir. ill. c. 74) und commentarii in Matthaeum (Transl. hom. Orig. in Lc praef.).

Auf den Kommentar zur Genesis wird sich die Angabe beziehen, Viktorinus habe den Segen Isaaks (Gn 27) allegorisch ausgelegt, ähnlich wie Hippolytus von Rom (Hier., Ep. 36, ad Damasum, c. 16). Ein Überbleibsel des Kommentares zur Genesis oder aber des Kommentares zur Apokalypse glaubte W. Cave (1688) in einem „tractatus Victorini de fabrica mundi" vorlegen zu können, welcher über die symbolische Bedeutung der sechs bzw. sieben Tage des Schöpfungswerkes handelt. Nach der Absicht des Schöpfers, behauptet der Verfasser, sollen den sieben Tagen sieben Jahrtausende der Weltdauer entsprechen. Der siebte Tag sinnbilde das tausendjährige Reich Christi auf Erden, den wahren Sabbat, an welchem Christus mit seinen Auserwählten herrschen werde. Daß Viktorinus von Pettau chiliastische Anschauungen verfochten hat, bezeugt Hieronymus (De vir. ill. c. 18; Comm. in Ez ad 36, 1 ff) und bestätigt der noch zu besprechende Apokalypse-Kommentar. Überhaupt gibt der Inhalt des Traktates zur Beanstandung der Echtheit keinen Anlaß. Dagegen macht derselbe seiner Form und Anlage nach durchaus nicht den Eindruck des Fragmentes eines Kommentares; daß er einem Genesis-Kommentare entnommen sei, lassen schon die auf die Genesis verweisenden Eingangsworte als kaum glaublich erscheinen, und der Gedanke an den Apokalypse-Kommentar Viktorins wird durch den noch erhaltenen Text dieses Kommentares gänzlich ausgeschlossen. Es mangelt infolgedessen dem Traktate die erforderliche äußere Bezeugung.

Das Wort des Predigers (4, 13), daß ein armer und kluger Knabe besser sei als ein greiser und törichter König, deutete Viktorinus, ähnlich wie Origenes, von Christus und dem Teufel (Hier., Comm. in Eccle ad 4, 13 ff).

Auf den Isaias-Kommentar wird die Notiz zurückgehen, daß Viktorinus bei den Worten Sex alae uni et sex alae alteri (Is 6, 2) an die zwölf Apostel gedacht habe (Hier., Ep. 18, ad Damasum, c. 6).

Der Matthäus-Kommentar mag Hieronymus vor Augen schweben, wenn er Helvidius gegenüber betont, Viktorinus habe unter den „Brüdern des Herrn" nicht Söhne Mariens, sondern entferntere Verwandte Jesu verstanden (Hier., Adv. Helvidium c. 17).

Von dem Apokalypse-Kommentare haben sich, wie schon angedeutet, noch reiche Bruchstücke erhalten, ja vielleicht wird es den Bemühungen Haußleiters gelingen, diesen Kommentar seinem ganzen Umfange nach wiederherzustellen. Seit dem 16. Jahrhundert

waren zwei Rezensionen des Kommentares bekannt, eine kürzere und eine längere, welch letztere indessen augenscheinlich nur eine spätere Erweiterung der kürzeren Fassung darstellt. Die kürzere Fassung bietet aber auch nicht den ursprünglichen Text, sondern, wie der in den Handschriften voraufgehende Prolog besagt, eine Überarbeitung von der Hand des hl. Hieronymus. Auf Bitten eines gewissen Anatolius hat Hieronymus das Werk Viktorins einer Durchsicht und Prüfung unterzogen, anstößige, insbesondere chiliastische, Stellen gestrichen und durch Einschiebsel, welche hauptsächlich dem Apokalypse-Kommentare des Donatisten Tichonius entlehnt sind, ersetzt. Den besonders stark von chiliastischen Voraussetzungen durchtränkten Schluß des Kommentares, welchen Hieronymus wegschnitt, hat erst Haußleiter in einer Handschrift des 15. Jahrhunderts wieder aufgefunden, und manche Anzeichen deuten darauf hin, daß diese leider von Fehlern aller Art wimmelnde Handschrift überhaupt den echten Kommentar Viktorins in mehr oder weniger unversehrter Gestalt enthält. Der Veröffentlichung des Textes sieht man mit um so größerem Interesse entgegen, als die bisher zugänglich gemachten Rezensionen ihrer Unzuverlässigkeit halber eine Würdigung der Eigenart des Kommentares nicht gestatten. Sehr einläßlich hat sich Viktorinus in diesem Kommentare mit den letzten Dingen befaßt. Elias und Jeremias, lehrt er, werden wieder erscheinen und drei und ein halbes Jahr lang predigen. Dann tritt der Antichrist auf, der aus der Hölle zurückkehrende Nero, und seiner Herrschaft ist gleichfalls eine Dauer von drei Jahren und sechs Monaten zubemessen. Das Ende seines Reiches bezeichnet zugleich den Anfang des tausendjährigen Reiches Christi auf Erden.

Der tractatus Victorini de fabrica mundi ward nach einem cod. Lambethanus, welcher inzwischen zu Grunde gegangen zu sein scheint, zuerst herausgegeben von G. Cave, Scriptorum ecclesiasticorum historia literaria, 2⁰ Londini 1688, 103—104. In Verbindung mit reichen annotationes findet sich der Text auch bei M. I. Routh, Reliquiae Sacrae III² (1846) 451—483. Ein Abdruck dessen, was Routh (ed. 1) bietet, bei Migne, PP Lat. V 301—316.

Die kürzere Rezension des Apokalypse-Kommentares ist zuerst 1543 zu Paris gedruckt worden, als Beigabe zu Theophylakts Enarrationes in Pauli epistolas et in aliquot prophetas minores, ed. I. Lonicerus, fol. 252—258, und sie hat auch in die älteren Bibliothecae Patrum Aufnahme gefunden, z. B. bei M. de la Bigne, Bibl. SS. Patrum, Paris. 1575, VI 713—730; in der Max. Bibl. vet. Patrum, Lugd. 1677, III 414—421. Die längere und jüngere Rezension des Kommentares edierte zuerst B. Millanius, 8⁰ Bologna 1558. Abdrucke dieser Ausgabe bei Gallandi, Bibl. vet. Patr. IV 52—64; Migne a. a. O. V 317—344. Eine neue Ausgabe der längeren Rezension, nach einer Handschrift des 11. und 12. Jahrh., in der Bibliotheca Casinensis V 1, Monte Cassino 1894, Florilegium 1—21.

Über das Verhältnis der beiden Rezensionen zueinander und zu dem ursprünglichen Texte des Kommentares s. J. Haußleiter, Die Kommentare

des Viktorinus, Tichonius und Hieronymus zur Apokalypse. Eine literargeschichtl. Untersuchung: Zeitschr. f. kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben VII (1886) 239—257 Den chiliastischen Schlußabschnitt des Kommentares veröffentlichte Haußleiter nach einem cod. Ottobonianus saec. XV im Theol. Literaturblatt XVI (1895) 193—199. Vgl. J. R. Harris, A new patristic fragment: The Expositor 1895, 448—455. Im Anschluß an Beobachtungen F. Kattenbuschs konstatierte Haußleiter, daß der Irenapostel Patricius bzw. der Verfasser der Confessio S. Patricii den Apokalypsekommentar Viktorins gekannt und benutzt hat; s. Haußleiter, Der Aufbau der altchristl. Literatur, Berlin 1898, 25—37. Vgl. noch J. Haußleiter, Beiträge zur Würdigung der Offenbarung des Johannes und ihres ältesten lateinischen Auslegers, Viktorinus von Pettau. Rektorats-Rede (Festreden der Universität Greifswald, Nr 9). 8° Greifswald 1901. Über die Eschatologie des Apokalypse-Kommentares handelte L. Atzberger, Gesch. der christl. Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit, Freiburg i. Br. 1896, 566—573.

4. Die Schrift Adversum omnes haereses. — Hieronymus gedenkt auch einer Schrift Viktorins Adversum omnes haereses (De vir. ill. c. 74), und schon Optatus von Mileve zählt Viktorinus zu den siegreichen Verteidigern des katholischen Glaubens gegenüber den Häresien (De schism. Donat. I, 9). Nach manchen Forschern wäre der unter den Werken Tertullians stehende Libellus adversus omnes haereses das Eigentum Viktorins. Wie früher bemerkt (§ 77, 10, a), hat der Verfasser dieses libellus hauptsächlich aus dem nicht mehr erhaltenen Syntagma des hl. Hippolytus geschöpft, und nach einer allerdings nicht unzweideutigen Äußerung des hl. Hieronymus (Ep. 36, ad Damasum, c. 16) scheint auch Viktorinus mit den Schriften des hl. Hippolytus bekannt gewesen zu sein. Ein mehr oder weniger entscheidender Grund für die Identität der Schrift Viktorins mit dem pseudotertullianischen libellus läßt sich indessen nicht anführen, und die verhältnismäßige Korrektheit der Sprache und des Stiles des libellus sowie die allem Anscheine nach noch in die erste Hälfte des 3. Jahrhunderts fallende Entstehungszeit desselben dürften nicht zu unterschätzende Gegeninstanzen bilden.

Argumente für die Abfassung des Libellus adversus omnes haereses durch Viktorinus hat Harnack in der Zeitschr. f. wiss. Theol. XIX (1876) 114 A. 4 geltend gemacht.

§ 87. Reticius von Autun.

Über Reticius darf oder muß der Literarhistoriker sich kurz fassen. Er war zur Zeit Konstantins Bischof der Äduerstadt Augustodunum, jetzt Autun, und genoß in ganz Gallien das höchste Ansehen. Konstantin selbst sandte Reticius nebst zwei andern gallischen Bischöfen nach Rom, um der dort im Oktober 313 unter Papst Miltiades zusammengetretenen Synode in Sachen der Donatisten beizuwohnen (Eus., Hist. eccl. X, 5, 19 21). Auch an der im August 314 zu Arles in derselben Angelegenheit abgehaltenen Synode hat Reticius

teilgenommen. Noch Gregor von Tours widmete ihm einen schwungvollen Nachruf (In gloria confessorum c. 74).

Soviel Hieronymus weiß, hat Reticius zwei Schriften hinterlassen: commentarii in Canticum canticorum et aliud grande volumen adversus Novatianum (De vir. ill. c. 82). Den Kommentar zum Hohenliede kennzeichnet Hieronymus in einem Briefe an seine Freundin Marzella, welche um Übersendung des Werkes gebeten hatte (Ep. 37), in sehr abfälliger Weise (vgl. auch Ep. 5, ad Florent., c. 2); Reticius rede eine schöne und gewählte Sprache, trage aber eine Fülle unbegreiflicher Albernheiten (ineptias sensuum) vor, identifiziere die Stadt Tharsis mit Tarsus, der Vaterstadt des hl. Paulus, deute das Gold Ophaz (χρυσίον κεφάζ LXX Hl 5, 11), wegen der Ähnlichkeit des Namens mit Kephas, auf den Apostel Petrus usw. (innumerabilia sunt quae in illius mihi commentariis sordere visa sunt). Inzwischen scheint der Kommentar zu Grunde gegangen zu sein, während er im 12. Jahrhundert noch bekannt war. Peter Berengar von Poitiers hat seiner „Apologie Abälards" gegen Bernhard von Clairvaux ein Zitat aus der Einleitung des Kommentares eingeflochten[1].

Augustinus hat dem Pelagianer Julianus von Eklanum als beachtenswertes Zeugnis für die kirchliche Lehre von der Erbsünde zweimal einen Ausspruch des hl. Reticius über die Taufe vorgehalten, lautend: Hanc igitur principalem esse in ecclesia indulgentiam, neminem praeterit, in qua antiqui criminis omne pondus exponimus et ignorantiae nostrae facinora prisca delemus, ubi et veterem hominem cum ingenitis sceleribus exuimus (Aug., C. Iulianum I, 3, 7; Opus imperf. c. Iul. I, 55). Vermutlich stammt dieser Satz aus dem von Hieronymus erwähnten großen Werke gegen Novatian. Sonstige Spuren oder Reste dieses Werkes sind nicht vorhanden (vgl. § 78, 8, g).

Histoire litéraire de la France I 2, Paris 1733, 59—63. G. Cuperus, De S. Ritico vel Rethicio: Acta SS. Iul. IV, Venet. 1748, 587—589. H. Wright Phillot bei Smith and Wace, A Dict. of Christ. Biography IV (1887) 544 f. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 751 f.

§ 88. Rückblick auf die Schriftsteller des Okzidents.

(1. Die Selbständigkeit der Okzidentalen gegenüber den Orientalen. 2. Apologetik. 3. Polemik. 4. Biblische Theologie. 5. Geschichtsliteratur. 6. Praktische Theologie. Tagesfragen. Kirchenrechtliches. 7. Dogmatische Literatur. 8. Poesie.)

1. Die Selbständigkeit der Okzidentalen gegenüber den Orientalen. — Schnell ist die Literatur des Okzidents aufgesproßt und reich hat sie sich verzweigt, genährt von den Säften des heimatlichen Bodens. Männer wie Tertullian und Hippolytus um-

[1] Bei Migne, PP Lat. CLXXVIII 1864; auch bei Pitra, Spicil. Solesm. I, Paris. 1852, 170; vgl. LXXXV; sowie bei G. Morin, Reticius d'Autun et „Beringer": Revue Béned. XIII (1896) 340 f.

spannten die entlegensten Gebiete. Daß gleichwohl der Okzident nicht gleichen Schritt hielt mit dem Orient, eine geringere Anzahl von theologischen Disziplinen bearbeitete und mit einer bescheideneren Auswahl von literarischen Kunstformen sich begnügte, liegt zu Tage, darf aber auch nicht wundernehmen, weil ja der Orient im 3. Jahrhundert bereits auf eine Vergangenheit zurückblickte und an Gegebenes anknüpfen konnte. Überdies ist die Ziffer der Autoren im Okzident weniger hoch gestiegen als im Orient, ja sie hat sogar aus bisher nicht ermittelten Gründen mit der Mitte des 3. Jahrhunderts, anstatt zu wachsen, vielmehr abzunehmen begonnen (§ 75, 1; 76, 4). Sehr beachtenswert aber ist die Selbständigkeit, mit welcher der Okzident von Anfang an dem Orient gegenübertritt und sofort sich anschickt, seine eigenen Wege zu gehen. Die nationale Eigenart, der römische Volkscharakter hat diese Wege vorgezeichnet. Im Gegensatze zum Hellenen bewährt sich der Römer als nüchternen Realisten, dessen Interesse daher vor allem den Fragen der praktischen Theologie angehört (§ 76, 2).

Bei den meisten Okzidentalen begegneten wir Spuren der Benutzung älterer Schriften des Orients bzw. der griechischen Literatur. Tertullian bezeichnete ausdrücklich Justinus Martyr, Miltiades, Irenäus und Proklus als seine Vorgänger im Kampfe gegen den Valentinianismus (Adv. Valent. c. 5), und das große Werk des hl. Irenäus machte er gewissermaßen zur Grundlage seiner eigenen Ausführungen. Eben dieses Werk hat ihm vielleicht auch schon bei Abfassung seiner Schrift De praescriptione haereticorum Dienste geleistet, und in seiner Streitschrift Adversus Hermogenem hat er vielleicht die Abhandlung des Bischofs Theophilus von Antiochien gegen Hermogenes als Quelle benutzt. Der unbekannte Verfasser des pseudotertullianischen Gedichtes Adversus Marcionem hat nicht bloß von dem Werke des hl. Irenäus Gebrauch gemacht, sondern, wenn anders Waitz richtig vermutet, auch mit vollen Händen aus der Schrift des Theophilus von Antiochien gegen Marzion geschöpft. Arnobius verwertete für seine Apologie in ausgedehntem Maße den Protrepticus des alexandrinischen Klemens. Laktantius bekundet eine umfassende Vertrautheit mit der griechischen Profanliteratur und zieht aus der älteren kirchlichen Literatur wenigstens die Bücher des Theophilus von Antiochien an Autolykus zu Rate. Die beiden Römer Hippolytus und Novatian knüpfen wiederum an Irenäus an, und Hippolytus, welcher ja auch selbst noch griechisch schreibt, benutzt für seine Chronik bereits die Chronographie des Julius Afrikanus und die sog. Chronographie des alexandrinischen Klemens (Strom. 1, 21).

Von den hervorragenderen Lateinern des 3. Jahrhunderts fehlt in dieser Liste nur Cyprian, welcher freilich auch des Griechischen mächtig war, aber für seine Hirtenbriefe griechischer Anleihen um so

weniger bedurfte, als er seinen lateinischen „Meister“ hatte. In allen den genannten Fällen jedoch handelt es sich um Ausbeutung passender Vorarbeiten, Entlehnungen und Nachahmungen, wie sie allenthalben gang und gäbe sind. Eine weiter reichende oder tiefer gehende Abhängigkeit der Okzidentalen von den Orientalen ist nicht wahrzunehmen. Nur ein Okzidentale des 3. Jahrhunderts, der geborene Grieche Viktorinus von Pettau, läßt sich als Vorläufer jener „gräzisierenden Lateiner“ des 4. Jahrhunderts betrachten, welche sich die Aufgabe stellten, dem Okzident die Errungenschaften des Orients zu vermitteln. Nach den allerdings nicht mehr kontrollierbaren Angaben des hl. Hieronymus hat Viktorinus in seinen exegetischen Schriften zunächst und hauptsächlich die Leistungen des Origenes den Lateinern zugänglich machen wollen. Er inaugurierte damit jene Popularisierung der Exegese des großen Alexandriners, wie sie von Hilarius von Poitiers und Ambrosius von Mailand wieder aufgenommen und von Hieronymus und Rufinus zu einem gewissen Abschluß gebracht wurde.

2. Apologetik. — Auf keinem Literaturgebiete hat der Orient im 3. Jahrhundert einen so großen Mangel an Arbeitslust und Schaffensfreude bekundet wie auf dem Felde der Apologie (§ 75, 2). Und gerade auf diesem Felde hat der Okzident einen so regen und ausdauernden Eifer entfaltet wie sonst nirgendwo. Es ist als ob der Okzident im 3. Jahrhundert den Vorsprung einholen wollte, welchen der Orient im 2. Jahrhundert gewonnen hatte, wenn es nicht vielmehr richtiger sein würde, zu sagen, daß der Okzident erst im 3. Jahrhundert in der Lage war, eine Aufgabe in Angriff zu nehmen, welcher der Orient sich bereits im 2. Jahrhundert unterzogen hatte.

Was zunächst die antiheidnische Apologie angeht, so haben die Afrikaner ohne jede Ausnahme Beiträge zu derselben gesteuert, und zwar zum guten Teile Beiträge von unvergänglichem Werte. Ob Tertullian im Kampfe mit dem Heidentume oder im Ringen mit der Häresie sich größer gezeigt habe, ist eine der Fragen, welche stets verschiedene Beantwortungen finden werden. In den zwei Büchern Ad nationes wandte sich der geniale Presbyter an das große heidnische Publikum, in dem bald darauf geschriebenen Apologeticum näherte er sich den Provinzialstatthaltern des Römerreiches, aber nicht als ein Bittsteller, welcher um Gnade fleht, sondern als ein selbstbewußter Staatsbürger, welcher auf Grund unveräußerlicher Rechtstitel Freiheit und Gleichheit für alle fordert, auch für die schmählich verleumdeten Christen. Ein besonders packendes Argument, „das Zeugnis der Seele, welche von Natur aus Christin ist“ (Apol. c. 17), ward in dem einzigartigen Schriftchen De testimonio animae ausführlicher entwickelt. Andere Sätze des Apologeticums wurden in dem offenen Briefe Ad Scapulam dem grausamen Prokonsul noch

einmal vor Augen gehalten. Daß gerade dem Apologeticum die seltene Ehre zu teil wurde, schon im 3. Jahrhundert ins Griechische übersetzt zu werden, war vermutlich durch äußere und zufällige Umstände bedingt. Jedenfalls aber hätte der Orient eine bessere Wahl unter den Apologien des Okzidents nimmer treffen können. In der verloren gegangenen Schrift De fato endlich scheint Tertullian den gelehrten Gegnern des Christentums den Fehdehandschuh hingeworfen und hauptsächlich den heidnischen Fatalismus bekämpft zu haben. Auch Cyprian, der vielbeanspruchte Kirchenfürst, hat das Gebiet der Apologie wenigstens häufiger gestreift. Ja, sein Traktat Ad Donatum, auch der schriftstellerischen Form nach, als Monolog, beachtenswert, seine Abhandlung Ad Demetrianum und seine Sammlung von Bibelzitaten unter dem Titel Ad Fortunatum sowie endlich der freilich nur ein Entwurf gebliebene Aufsatz Quod idola dii non sint verfolgen mehr oder weniger ausschließlich antiheidnische Tendenzen. Alle diese Schriften kämpfen indessen unter dem Schilde des Bibelwortes und wollen nicht sowohl Ungläubige für den Glauben gewinnen als vielmehr Gläubige im Glauben bestärken. Arnobius und sein Schüler Laktantius sind beide Apologeten im eminenten Sinne gewesen, wenngleich beide stärker in der Widerlegung des Heidentums als in der Verteidigung des Christentums. Das große Werk des Rhetors von Sicca verdankt allerdings, insofern es die aufrichtige Sinnesänderung des früheren Christenfeindes verbürgen soll, einem sehr persönlichen Anlasse seine Entstehung. Die Schriftstellerei des Laktantius hingegen ist sozusagen ihrem ganzen Umfange nach von apologetischen Motiven beherrscht. In der Mitte seines reichen Nachlasses stehen die sieben Bücher der Divinae Institutiones, eine Apologie und ein Lehrbuch zugleich. Die Schrift De opificio Dei kann als Vorläuferin dieses Hauptwerkes betrachtet werden, während die Epitome divinarum institutionum und die Abhandlung De ira Dei gewissermaßen Nachträge darstellen. Das Buch De mortibus persecutorum, an dessen Abfassung durch Laktantius nicht mehr zu zweifeln sein dürfte, dient wiederum apologetischen Zwecken, und von der poetischen Bearbeitung der Phönixsage, deren Echtheit gleichfalls ausreichend gesichert erscheint, wird dasselbe behauptet werden dürfen. Vielleicht ist auch das nur aus einer Bemerkung bei Laktantius bekannte Buch des Asklepiades eine Art Apologie gewesen. weil es „de providentia summi Dei“ handelte (Lact., Div. Inst. VII, 4, 17). Die Römer und die übrigen Okzidentalen haben, soviel wir wissen, keine größere Apologie hinterlassen. Ein verloren gegangenes Werk des hl. Hippolytus indessen trug die Aufschrift „Gegen die Hellenen und gegen Plato oder über das Wesen des Universums“, und der einen der beiden Dichtungen Kommodians ist nicht mit Unrecht der Titel „Carmen apologeticum“ gegeben worden.

Ganz ähnlich wie mit der antiheidnischen verhält es sich — und dieser Umstand läßt ein besonders interessantes Schlaglicht auf die Verhältnisse des Okzidents fallen — mit der antijüdischen Apologie. Der Orient hat im 3. Jahrhundert auch nicht eine einzige Schrift „gegen die Juden“ hervorgebracht; nur Origenes hat einmal mit gelehrten Juden disputiert. Der Okzident hat in einem ununterbrochenen Kampfe mit den Einwürfen oder Ansprüchen des Judentums gestanden; Schriften „adversus Iudaeos“ begegnen uns auf Schritt und Tritt. Die unter Hippolyts Namen überlieferte „Beweisführung gegen die Juden“, augenscheinlich nur der Rest eines größeren Ganzen, ist zweifelhafter Echtheit und Herkunft. Novatian hat in seinen Hirtenbriefen an die schismatische Gemeinde zu Rom der Polemik gegen die jüdisch-fleischliche Auffassung des mosaischen Gesetzes einen ganz auffallend breiten Raum gewidmet. Die pseudocyprianische Schrift oder Predigt Adversus Iudaeos mag gleichfalls aus römischen Kreisen hervorgegangen sein. Der inhaltlich nahe verwandte pseudocyprianische Traktat De montibus Sina et Sion gehört allem Anscheine nach einem Afrikaner an, einem Manne aus dem Volke, aber einem originellen Kopf. Tertullians Schrift Adversus Iudaeos ward durch Streitverhandlungen zwischen einem Christen und einem jüdischen Proselyten veranlaßt. Cyprian wollte in seinen beiden ersten Büchern Ad Quirinum, welche in den früheren Ausgaben Testimoniorum libri adversus Iudaeos überschrieben waren, biblisches Waffenmaterial zu derartigen Verhandlungen darbieten. Die nicht mehr vorhandene Schrift Tertullians De spe fidelium würde sehr wahrscheinlich auch in diesen Zusammenhang einzureihen sein, weil sie sich gegen die jüdische Deutung der Weissagungen der Propheten richtete. Laktantius hat sich wenigstens mit dem Gedanken getragen, seinen vorhin genannten Institutionen noch eine besondere Schrift gegen die Juden folgen zu lassen (Lact. a. a. O. VII, 1, 26). Kommodian endlich hat in beiden Dichtungen das Judentum und seine Traditionen so anhaltend und einläßlich berücksichtigt, daß man sich der Folgerung kaum erwehren kann, er habe selbst, bevor er zum Christentum übertrat, wenn auch nur als Proselyt dem Judentum angehört. Jedenfalls müssen nach dem Gesagten Disputationen zwischen Christen und Juden im Okzident, soweit derselbe anders literarisch vertreten ist, an der Tagesordnung gewesen sein. Die literarischen Auseinandersetzungen beruhen nicht auf Fiktion, geben nicht etwa nur Gedankengänge oder Erörterungen christlicher Theologen wieder, sondern sind im großen und ganzen wenigstens, wie die Texte selbst zeigen, dem Leben und der Wirklichkeit entnommen. Der Schluß, daß die Juden im 3. Jahrhundert im Okzident ungleich stärker an Zahl und reicher an Einfluß waren als im Orient, mag überraschen, wird aber unabweisbar sein.

3. Polemik. — An der Spitze der Polemiker steht natürlich wieder Tertullian. Er ist insbesondere der Wortführer der abendländischen Kirche gegenüber dem Gnostizismus gewesen. In dem Werke De praescriptione haereticorum hat er der Häresie als solcher den Boden entziehen wollen und zu dem Ende dem katholischen Traditionsprinzip eine in ihrer Art geradezu klassische, in vornicänischer Zeit völlig einzig dastehende Beleuchtung und Verteidigung angedeihen lassen. Es folgten Streitschriften gegen einzelne gnostische Systeme: Adversus Marcionem I—V, Adversus Hermogenem, Adversus Valentinianos sowie die nicht auf uns gekommene Schrift Adversus Apelleiacos (?). Andere Schriften suchten einzelne kirchliche Lehrsätze gegen häretische, und zwar wenigstens vorwiegend gnostische Entstellung und Verflüchtigung in Schutz zu nehmen: De baptismo, Scorpiace, De carne Christi, De resurrectione carnis, De censu animae adversus Hermogenem, diese letzte nur mehr aus Zitaten bekannt. Den Abschluß des langen, antihäretischen Schriftenzyklus bildete, wie es scheint, die „Adversus Praxean“ betitelte Bekämpfung des patripassianischen Monarchianismus.

Damit hatte Tertullian auch schon zu der großen Frage Stellung genommen, welche nach Überwindung des Gnostizismus den Siegern entgegentreten und ihre Reihen spalten sollte. Wie ließ sich die dem gnostischen Dualismus gegenüber so energisch betonte Einheit Gottes in Übereinstimmung bringen mit der in der überlieferten Glaubensregel nicht minder klar und bestimmt ausgesprochenen Gottheit des historischen Christus? Die Antwort des Monarchianismus, mochte er nun den persönlichen Unterschied zwischen Vater und Sohn aufheben oder die Gottheit Christi einfach leugnen, enthielt einen Angriff gegen das kirchliche Glaubensbewußtsein, welcher den Orient wie den Okzident zu Protesten aufrufen mußte. Aber die Zahl der literarischen Bestreiter des Monarchianismus duldet keinen Vergleich mit der Schar der Antignostiker. Nicht sowohl durch die Waffen theologischer Wissenschaft als vielmehr durch das Eingreifen der kirchlichen Lehrautorität ist der neue Feind aus dem Felde geschlagen worden. Am heißesten ist der Kampf, soviel wir wissen, zu Rom entbrannt. Hippolytus schrieb sowohl gegen den Patripassianer oder Modalisten Noetus wie gegen den Ebioniten oder Dynamisten Artemon. Novatians Darlegung der orthodoxen Trinitätslehre richtete ihre Pfeile auf Sabellius. Hippolytus ist der zweite große Häreseologe des Abendlandes, welcher in bemerkenswertem Unterschiede von Tertullian den gefährlichsten Gegner der Kirche im Monarchianismus erblickt, die Gnostiker fast schon der Ketzergeschichte überlassend. Unter seinen Werken stehen auch zwei umfassendere Schriften gegen die Häresien im allgemeinen, das kleinere Syntagma und die größeren Philosophumena, und außerdem noch

besondere Streitschriften gegen die Lehre Marzions, gegen den Montanismus und gegen die Verwerfung der johanneischen Schriften des Neuen Testamentes durch die Aloger und den Antimontanisten Kajus.

Als Antignostiker ist auch noch der unbekannte Verfasser des pseudotertullianischen Gedichtes Adversus Marcionem zu nennen, dessen Lebenszeit freilich verschieden bestimmt wird. Der Umstand, daß er sich gerade gegen Marzion oder die Marzioniten kehrte, und zwar in ungelenken Hexametern, welche augenscheinlich auf die Masse des Volkes berechnet sind und damit eine weite Verbreitung der Lehre Marzions voraussetzen, steht in vollstem Einklang mit der Tatsache, daß Tertullian und Hippolytus gleichfalls besondere Streitschriften gegen Marzion ausgehen ließen, Tertullian eine Schrift, welche nicht weniger als fünf Bücher zählt und welche dreimal durch die Hand des Verfassers gegangen ist. Wie im Orient, so hat auch im Okzident kein anderer Gnostiker so viele Federn in Bewegung gesetzt wie der pontische Schiffsherr. Hippolyts Schrift gegen den Montanismus steht allein, abgesehen davon, daß in den montanistischen Abhandlungen Tertullians De monogamia und De ieiunio noch mehr oder weniger deutliche Spuren verloren gegangener antimontanistischer Streitschriften zu erkennen sind. Tertullian bot, ohne mit dem Glauben der Katholiken in Widerspruch geraten zu wollen, seine ganze Kraft auf, um dem Montanismus noch einmal ein neues Leben einzuhauchen. Aber mit dem Presbyter von Karthago hatte zugleich auch die phrygische Prophetie ihren Lauf vollendet.

In größere Aufregung ward das Abendland durch einige kirchliche Tagesfragen versetzt, die Gefallenenfrage, das aus ihr geborene Novatianische Schisma und den Ketzertaufstreit. Das sind die drei Angelegenheiten, welche wie rote Fäden die ganze Cyprianische Briefsammlung durchziehen. Gestützt auf Tertullian trat Cyprian und mit ihm die große Mehrzahl der Bischöfe Afrikas für die Ungültigkeit der Ketzertaufe ein und sah sich infolgedessen vor ein Ultimatum des Papstes Stephanus gestellt. Der Liber de rebaptismate, eine Streitschrift gegen Cyprian, scheint einem mauretanischen Bischofe anzugehören, war aber nicht geeignet, das verwickelte Problem einer sachgemäßen Lösung entgegenzuführen. Novatian ward schon sehr bald in die Liste der Häretiker eingerückt und in besondern Monographien bekämpft, zuerst von Pseudo-Cyprian Ad Novatianum, später, in einem umfangreichen Werke, von Reticius von Autun.

Ketzerkataloge oder Schriften gegen alle Häresien veröffentlichten außer Hippolytus auch Pseudo-Tertullian Libellus adversus omnes haereses und Viktorinus von Pettau. Der erstere schloß sich enge an Hippolytus an, des letzteren Schrift ist leider spurlos zu Grunde gegangen. Laktantius hat seinen Plan gegen sämtliche

Häresien in die Schranken zu treten, wohl nicht mehr ausgeführt, und im Hinblick auf die Lückenhaftigkeit seiner theologischen Schulung darf sein Beruf zum Ketzerbestreiter billig bezweifelt werden.

4. Biblische Theologie. — Schon deshalb weil Heidentum und Judentum, Häresie und Schisma seine literarische Leistungsfähigkeit so sehr in Anspruch nahmen, mußte der Okzident in dem friedlichen Anbau einer theologischen Wissenschaft hinter dem Orient zurückbleiben. Um die älteste aller theologischen Disziplinen, die Exegese, hat Hippolytus sich die größten Verdienste erworben. Er war gewissermaßen der Origenes des Abendlandes. Ohne daß es nötig schiene, die Leistungen der beiden Männer noch einmal einander gegenüberzustellen (§ 76, 4; 81, 9), kann doch nicht darauf verzichtet werden, zwei Beobachtungen von allgemeinerem Interesse auch an dieser Stelle Raum zu gewähren. Stehen dem etwas jüngeren Alexandriner zur Einkleidung seiner exegetischen Arbeiten schon drei verschiedene und bestimmt umrissene und ausgeprägte schriftstellerische Formen zu Gebote, Scholien, Homilien und Kommentare, so sieht sich Hippolytus eigentlich auf eine einzige Form, die Homilie, das Kindheitsgewand exegetischer Darlegungen, angewiesen, insofern nämlich seine Kommentare sich entweder geradezu aus einer Reihe von Homilien zusammensetzen oder doch in der ganzen Haltung des Vortrages homiletisches Gepräge aufweisen. Bei dem traurigen Zustande der Überlieferung der Schriften Hippolyts muß freilich manche Einzelfrage vorläufig wenigstens unentschieden bleiben. Aber zur Illustrierung des Gegensatzes reicht es hin, zu konstatieren, daß zwischen exegetischen und homiletischen Schriften Hippolyts keine scharfe Grenze zu ziehen ist. In dem Inhalt der Werke kommt natürlich immer wieder die Verschiedenheit der persönlichen Veranlagung der Autoren zur Geltung. In den grundlegenden Prinzipien und Voraussetzungen jedoch dürfte sich zugleich auch der oft betonte allgemeinere Unterschied oder Gegensatz zwischen hellenischer und römischer Geistesrichtung bemerkbar machen. Mag Hippolytus auch noch so gerne in den freien Gefilden der Allegorese und Typologie sich ergehen, Origenes gegenüber bekundet er doch stets auch wieder eine gewisse abendländische Nüchternheit und Besonnenheit, einen gewissen römischen Sinn für das Tatsächliche. Den Schwierigkeiten geschichtlicher Texte sucht er, so gut es gehen will, durch geschichtliche Kombinationen gerecht zu werden. Das historisch-grammatische Verständnis des Schriftwortes gilt ihm als die selbstverständliche Norm und Grundlage jeder anderweitigen Auslegungsweise.

An Einfluß auf die Folgezeit hat Hippolytus sich in keiner Weise messen können mit Origenes. Das beweist, wenn es überhaupt noch eines Beweises bedarf, am deutlichsten der zweite Exeget des Abendlandes, Viktorinus von Pettau, welcher nicht auf Hippolytus.

sondern auf Origenes zurückgreift und des letzteren Schriften gleichsam in neue Formen gießt (vgl. Abs. 1). Die dürftigen Proben seiner Tätigkeit, welche uns noch vorliegen, geben von einer stark allegorisierenden Richtung Zeugnis, berechtigen aber durchaus nicht zu dem Schlusse, daß Viktorinus sich auch die hermeneutischen Grundsätze des Alexandriners angeeignet habe.

Einen dritten Exegeten hat der Okzident nicht mehr hervorgebracht. Die Afrikaner haben das Feld der Schrifterklärung sozusagen völlig brach liegen lassen. Tertullian und Cyprian behandelten das Gebet des Herrn. Tertullian und Novatian befaßten sich mit dem symbolisch-typischen Sinne einiger alttestamentlichen Texte. Reticius von Autun schrieb einen wunderlichen Kommentar zum Hohenliede.

Arbeiten aus dem Fache der biblischen Textkritik sind überhaupt nicht anzuführen, man müßte denn etwa auf die zwei letzten Bücher des Werkes Tertullians Adversus Marcionem und ihre Kritik des Neuen Testamentes Marzions verweisen wollen. Das Hebräische ist den Okzidentalen des 3. Jahrhunderts eine terra incognita geblieben. Historisch wertvolle Aktenstücke zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons aus der römischen Kirche haben sich in dem Muratorischen Fragmente und in den alten Evangelienprologen erhalten.

5. Geschichtsliteratur. — Den Wert der Kenntnis des Geschehenen haben die alten Römer schon sehr früh zu würdigen gewußt. Seit jeher pflegte der Pontifex Maximus die denkwürdigen Ereignisse des Jahres aufzuzeichnen, zum Ruhme der Vergangenheit und zur Nachachtung für Gegenwart und Zukunft. Ähnliche Rücksichten leiteten die Christenheit bei der schriftlichen Aufbewahrung der letzten Kämpfe und Siege der Glaubenszeugen oder bei der Abfassung der sog. Märtyrerakten, wie sie bereits im 2. Jahrhundert auftreten, und zwar im Okzident in größerer Anzahl als im Orient: Acta SS. Iustini et sociorum, Epistola ecclesiarum Viennensis et Lugdunensis, Acta martyrum Scilitanorum usw. (s. § 89). Im 3. Jahrhundert hat der Okzident aber auch schon eine Biographie vorzuweisen, das Lebensbild Cyprians von der Hand seines Diakon Pontius, ein sprechendes Zeugnis für die Hochachtung und Dankbarkeit, welche die Kirche von Karthago ihrem dahingegangenen großen Bischof zollte.

Ist diese Vita Caecilii Cypriani, welcher der Orient im 3. Jahrhundert noch keine vollgültige Parallele entgegenhalten kann, das früheste Denkmal der hagiographischen Literatur, so war kurz vorher, allerdings angeregt durch ein größeres orientalisches Vorbild, eine okzidentalische Chronographie ans Licht getreten. Die Chronik Hippolyts, welche auf die Chronographie des Julius Afrikanus zurückblickt, war ein chronologisches Kompendium vom

Anbeginn der Welt bis zum Jahre 234. Wie sehr die Schrift, um modern zu sprechen, einem Bedürfnisse entgegenkam, zeigt die Tatsache, daß drei verschiedene lateinische Übersetzungen oder Bearbeitungen des untergegangenen Originals erhalten geblieben sind.

Kirchenhistorische Versuche hat der Okzident im 3. Jahrhundert ebensowenig gezeitigt als der Orient. Des Laktantius Buch De mortibus persecutorum aber vom Jahre 314, welches vorhin bereits erwähnt wurde, weil es im Dienste apologetischer Tendenzen steht, muß auch hier namhaft gemacht werden, weil es durchaus geschichtlich gehalten ist und einen hervorragenden geschichtlichen Wert besitzt.

6. Praktische Theologie. Tagesfragen. Kirchenrechtliches. — Die didaktische Literatur des Okzidents dient zum weitaus größeren Teile der Empfehlung christlicher Zucht und Sitte oder der Ausbildung der Kirchendisziplin. Die dogmatische Spekulation tritt sehr in den Hintergrund. Die schriftstellerischen Formen zeigen eine große Mannigfaltigkeit. Mehrere der praktisch-aszetischen Schriften Tertullians sind Ansprachen an die Katechumenen. Die meisten Abhandlungen Cyprians sind Hirtenbriefe an Klerus und Volk. Auch die Schriften Novatians scheinen der Mehrzahl nach briefliche Lehr- und Mahnworte an die schismatische Gemeinde zu Rom gewesen zu sein. Kommodian hat seine „Instructiones“ in Hexameter gezwängt.

Merkwürdig ist der empfindliche Mangel an Homilien im gewöhnlichen Sinne des Wortes. Einzig und allein Hippolytus kann den Namen eines Homileten beanspruchen. Manche seiner zahlreichen exegetischen Homilien (vgl. Abs. 4), z. B. die am besten erhaltenen Homilien über das Hohelied, zeugen von der Gabe eines kraft- und schwungvollen Ausdrucks. Nicht-exegetische Homilien Hippolyts sind bedauerlicherweise fast nur dem Namen nach bekannt.

Eine besonders ehrenvolle Erwähnung gebührt hier Laktantius, insofern er, der erste Abendländer, in seinen „Religiösen Unterweisungen“ ein zusammenhängendes System der Moraltheologie aufzuführen versuchte. An die Bekämpfung des Irrtums wollte er eine Darlegung der Wahrheit anschließen, einen Abriß der ganzen christlichen Lehre oder ein Religionshandbuch, welches natürlich auch die wichtigsten Fragen der Dogmatik in den Kreis der Behandlung ziehen mußte, im übrigen aber ganz und gar, in viel höherem Grade noch als die Trilogie des alexandrinischen Klemens, von ethischen Gesichtspunkten beherrscht und getragen ist. Der Titel „Institutiones“, den Lehrbüchern der Rechtswissenschaft entlehnt, ist im Umkreis der kirchlich-theologischen Literatur von Laktantius zum ersten Male gebraucht worden.

Da der Gefallenenfrage, des Novatianischen Schismas und des Ketzertaufstreites vorhin bereits gedacht wurde (Abs. 3), so ist als

kirchliche Tagesfrage, welche weitere Kreise beschäftigte und zu literarischer Erörterung gelangte, nur noch die Datierung des Osterfestes zu nennen. Hippolytus stellte in seiner *ἀπόδειξις χρόνων τοῦ πάσχα*, unter Zugrundelegung eines sechzehnjährigen Osterzyklus, Berechnungen über das Osterdatum an, aus welchen die für die Jahre 222—233 aufgestellten Tabellen auf den Seitenflächen der Hippolytusstatue noch in Stein erhalten sind. Der Verfasser der pseudocyprianischen Schrift De pascha computus, wahrscheinlich ein afrikanischer Kleriker, unterzog Hippolyts Arbeit einer Korrektur, ohne indessen die Voraussetzung eines sechzehnjährigen Zyklus zu beanstanden. Über Zweck und Gegenstand der Schrift Novatians De pascha hat Hieronymus, welcher den Titel überlieferte, keine Mitteilungen gemacht.

Hieronymus ist es auch, welcher berichtet, daß Hippolytus über Kirchengesetze oder Kirchengebräuche geschrieben hat. Es kamen die Fragen zur Besprechung, ob am Samstag zu fasten und ob die heilige Eucharistie täglich zu empfangen sei. Einige Sendschreiben orientalischer Bischöfe des 3. Jahrhunderts haben, wie früher bemerkt, späteren Geschlechtern als „kanonische Briefe“ gegolten (§ 75, 6). In analoger Weise ist die Briefsammlung Cyprians, welche ein einigermaßen vollständiges Bild der Kirchenverwaltung um die Mitte des 3. Jahrhunderts darbot, von den kommenden Jahrhunderten vielerorts als Quelle und Grundlage kirchlicher Rechtssammlungen benutzt worden.

7 Dogmatische Literatur. — Die dogmatische Literatur besteht aus Monographien über einzelne kirchliche Glaubenssätze, welche durch Häretiker in Frage gestellt oder durch die zeitgeschichtliche Konstellation in den Vordergrund des Interesses geschoben wurden. Zu einem zusammenfassenden Werke, welches dem moraltheologischen Lehrbuche des Laktantius ergänzend an die Seite getreten wäre und etwa ein Gegenstück zu Origenes De principiis gebildet hätte, hat der Okzident sich noch nicht aufzuschwingen vermocht. Tertullian schuf, um von den schon angeführten dogmatisch-polemischen Abhandlungen zu schweigen, eine systematisch angelegte christliche Psychologie, De anima, ausgezeichnet durch Selbständigkeit des Gedankens und Gründlichkeit der Untersuchung. Cyprian, welcher zu dogmatischer Polemik weder Zeit noch Neigung besaß, hat doch wenigstens das Dogma von der alleinseligmachenden Kirche den Schismen zu Rom und zu Karthago gegenüber in glänzender und eigenartiger Weise verteidigt, De catholicae ecclesiae unitate. Hippolytus hinterließ außer seinen antihäretischen Schriften noch mehrere dogmatische Versuche, über den Antichrist, über die Menschwerdung, über die Auferstehung und vielleicht auch über den Glauben und über das Gelübde. Die beiden letzten Abhandlungen liegen noch in

einem georgischen Codex begraben, und die Schriften über die Menschwerdung und die Auferstehung sind abhanden gekommen. Das umfangreiche Werk über den Antichrist aber, ausnahmsweise im Urtexte selbst erhalten, ist die ausführlichste systematische Erörterung über die Person und das Wirken des Antichrist in der gesamten Literatur der alten Kirche. Novatian endlich lieferte eine Darstellung der kirchlichen Trinitätslehre mit antisabellianischem Einschlag.

8. Poesie. — Die lyrische Poesie hat im Okzident bei weitem nicht so eifrige Pflege gefunden wie im Orient. Unter allen Gattungen der Dichtkunst war die subjektive Lyrik diejenige, welche im römischen Volkscharakter die wenigsten Anknüpfungspunkte hatte. Hippolyts „Oden“, nur dem Namen nach bekannt, müssen wohl Kultuslieder gewesen sein, ohne Zweifel in griechischer Sprache verfaßt. Von den Lateinern, welche in den voraufgehenden Paragraphen zur Behandlung gekommen sind, haben drei in gebundener Rede zu der Öffentlichkeit gesprochen: Kommodian, Pseudo-Tertullian (Adversus Marcionem) und Laktantius. Das Hodoeporicum des Laktantius, eine Beschreibung seiner Reise von Afrika nach Nikomedien in Hexametern, ist zu Grunde gegangen und darf hier auch nur mit Vorbehalt erwähnt werden, weil es vielleicht noch der heidnischen Lebensperiode des Verfassers angehört. Die Bearbeitung der Phönixsage aber, in hübsche Distichen gekleidet, ist sehr wahrscheinlich sowohl Laktantius zuzuerkennen wie auch in die Tage nach seinem Übertritt zum Christentum zu verweisen, eine Probe des christlichen Epos, und zwar des didaktischen Epos. Die Werke Pseudo-Tertullians und Kommodians, deren Lebenszeit übrigens, wie wir hörten, noch bestritten ist, sind ausgesprochene Lehrgedichte. Beide Dichter bedienen sich des Hexameters, aber freilich eines Hexameters, welcher mit den Gesetzen der Quantität oft genug in Konflikt gerät und namentlich bei Kommodian die volkstümliche Tendenz zeigt, den Akzent zu dem alleinherrschenden Prinzip des Verses zu machen. In den Instructiones hat Kommodian seinen Hexameter überdies auch noch in die Fesseln des Akrostichons und Telestichons geschnürt. Er sowohl wie Pseudo-Tertullian dürfte die gebundene Form vornehmlich deshalb gewählt haben, weil dieselbe das Behalten und Weitergeben des Textes erleichterte. Der Kritiker, welcher den ästhetischen Wert der beiderseitigen Leistungen nicht hoch anzuschlagen vermag, würde durch diese Annahme bis zu einem gewissen Grade entwaffnet werden, und wenn er billig sein will, wird er auch nicht leugnen können, daß wenigstens der Schöpfer des Carmen apologeticum jedenfalls mit einem Tropfen dichterischen Öles gesalbt war.

Nachtrag.

§ 89. Die ältesten Märtyrerakten, von der Mitte des 2. Jahrhunderts bis zum Beginn des 4. Jahrhunderts.

(1. Vorbemerkung. 2. Martyrium S. Polycarpi. 3. Acta SS. Carpi, Papyli et Agathonices. 4. Acta SS. Iustini et sociorum. 5. Epistola ecclesiarum Viennensis et Lugdunensis. 6. Acta martyrum Scilitanorum [Scillitanorum]. 7. Acta S. Apollonii. 8. Acta SS. Perpetuae et Felicitatis. 9. Acta S. Pionii. 10. Acta disputationis S. Achatii. 11. Acta S. Maximi. 12. Acta SS. Petri, Andreae, Pauli et Dionysiae. 13. Acta proconsularia S. Cypriani. 14. Acta SS. Mariani, Iacobi et aliorum plurimorum. 15. Acta SS. Montani, Lucii et aliorum. 16. Acta SS. Fructuosi, Augurii et Eulogii. 17. Martyrium S. Nicephori. 18. Acta S. Maximiliani. 19. Acta SS. Marcelli et Cassiani. 20. Eusebs Beschreibung der palästinensischen Martyrien seiner Zeit. 21. Acta SS. Rogatiani et Donatiani. 22. Acta SS. Claudii, Asterii et aliorum. 23. Acta S. Felicis. 24. Acta S. Dasii. 25. Acta SS. Saturnini, Dativi et aliorum plurimorum. 26. Acta S. Crispinae. 27. Acta SS. Didymi et Theodorae. 28. Acta SS. Tarachi, Probi et Andronici. 29. Acta SS. Agapes, Chioniae, Irenes et aliorum. 30. Acta SS. Philippi et aliorum. 31. Acta S. Irenaei. 32. Acta S. Pollionis. 33. Acta S. Eupli. 34. Acta S. Sereni. 35. Acta SS. Phileae et Philoromi. 36. Acta S. Quirini. 37. Acta SS. Sergii et Bacchi. 38. Acta S. Petri Balsami. 39. Acta S. Theodoti. 40. Acta SS. quadraginta martyrum.)

1. Vorbemerkung. — Es erübrigt noch, auf einen ganz eigenartigen Zweig der altkirchlichen Literatur einen Blick zu werfen, auf die Märtyrerakten oder die Berichte über das Ende der Christen, welche für ihren Glauben in den Tod gegangen waren. Namentlich in Zeiten, da die überlebenden Brüder selbst jeden Augenblick vor dieselbe Entscheidung gestellt werden konnten, mußten solche Berichte auf das gläubige Herz einen besondern Zauber ausüben. In dem himmelentstammten Mut der Märtyrer spiegelte sich die übernatürliche Hoheit ihres Glaubens; in ihren letzten Worten tönte, greifbar und lebendig, die Stimme des Heiligen Geistes. Hatte ja der Herr gesagt: „Es wird euch gegeben werden in jener Stunde, was ihr reden sollt; denn nicht ihr seid es, die da reden, sondern der Geist des Vaters ist es, welcher in euch redet“ (Mt 10, 19 f; Mk 13, 11). Schon sehr frühe pflegte man die Jahrestage des Hinganges der Märtyrer durch eine gottesdienstliche Feier zu begehen (Mart. S. Polyc. c. 18, 3), und vielfach wurde bei solchen Anlässen eine Darstellung des Martyriums vorgelesen (Acta SS. Perpet. et Felic. c. 1 21).

Es begreift sich demnach, daß bereits bei den ältesten Christen ein sehr reges Interesse für Märtyrerakten herrschte. Die Gemeinde zu Philomelium in Phrygien beeilt sich, die Christen zu Smyrna um genauere Mitteilungen über das Martyrium des hl. Polykarpus zu ersuchen, und die Christen zu Smyrna fügen ihrem Antwortschreiben die Bitte bei: „Wenn ihr davon Kenntnis genommen habt, so sendet den Brief auch den ferner wohnenden Brüdern zu, damit auch sie

den Herrn preisen, welcher Auslese unter seinen Knechten hält" (Mart. S. Polyc. c. 20, 1). Um 259 bezeugt Diakon Pontius von Karthago, der Verfasser der Vita Caecilii Cypriani (c. 1): „Unsere Vorfahren haben ganz gewöhnlichen Leuten und Katechumenen, welche das Martyrium erlangten, aus Hochachtung vor dem Martyrium selbst, so viel Ehre erwiesen, daß sie gar manches, um nicht zu sagen fast alles über das Leiden solcher Märtyrer aufzeichneten." [1] Eusebius hat schon eine umfassende Sammlung alter Märtyrerakten veranstaltet, auf welche er den Leser seiner Kirchengeschichte wiederholt zurückverweist (Eus., Hist. eccl. IV, 15, 47; V, prooem., 2; V, 4, 3; V, 21, 5). Das Werk ist indessen zu Grunde gegangen [2]; nur das kleine Schriftchen Eusebs über die zeitgenössischen Märtyrer Palästinas ist erhalten geblieben, und zwar in zwei verschiedenen Rezensionen. Seit dem 4. Jahrhundert hat man auch bereits Verzeichnisse der Gedenktage hervorragender Märtyrer, Märtyrerkalender oder Martyrologien, angefertigt. Die ältesten noch vorhandenen Schriftstücke dieser Art sind die Depositiones martyrum des römischen Chronographen vom Jahre 354, das durch eine Handschrift vom Jahre 412 überlieferte syrische Martyrologium, das sog. martyrologium Hieronymianum, welches zur Zeit des Papstes Sixtus III. (432—440) auf Grund von Kalendern verschiedener Kirchen zusammengestellt wurde, und ein karthagischer Kalender aus dem Anfange des 6. Jahrhunderts.

Die heute noch vorliegenden Berichte über Martyrien der ersten Jahrhunderte lassen sich im allgemeinen in drei Gruppen gliedern. Eine Gruppe darf den Namen Märtyrerakten im ursprünglichen Sinne des Wortes beanspruchen. Acta, später auch gesta, hießen die bei Kriminal- wie bei Zivilprozessen von den Gerichtsschreibern (notarii publici) aufgenommenen, für das Archiv des Prokonsuls bestimmten Protokolle. Solche amtliche Urkunden sind teils in ihrer ursprünglichen Form, teils in einer für die erbauliche Lektüre geeignet erschienenen Einkleidung oder Umrahmung überliefert worden. Die Abschrift eines Protokolles bietet ein Brief des hl. Dionysius von Alexandrien (Eus., Hist. eccl. VII, 11, 6—11); die Acta SS. Iustini et sociorum, die Acta martyrum Scilitanorum u. a. sind Protokolle mit

---

[1] S. Cypr. opp., ed. Hartel, III Praef. xc. — Die Angabe des Liber Pontificalis, Papst Klemens I. habe die Stadt Rom in sieben Regionen abgeteilt und die einzelnen Regionen „notariis fidelibus ecclesiae" zugewiesen, „qui gestas martyrum sollicite et curiose, unusquisque per regionem suam diligenter perquireret" (Lib. Pontif., ed. Duchesne, I 123), verdient keinen Glauben. Ähnliches weiß dieselbe Quelle von den Päpsten Anterus und Fabianus zu berichten (I 147 148); auch hier jedoch erheben anderweitige Zeugnisse und Tatsachen Widerspruch.

[2] Über den Umfang und die mutmaßlichen Quellen vgl. Preuschen bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 808 ff.

späteren Zusätzen, einer Einleitung oder einer Schlußformel[1]. Eine zweite Gruppe von Berichten entbehrt der amtlichen Gewähr, verdient aber gleichwohl die volle Wertschätzung des Historikers. Es sind die ursprünglich passiones genannten, von christlichen Augen- und Ohrenzeugen gleich nach den Ereignissen selbst verfaßten Schilderungen. Dahin gehören z. B. das Schreiben der Gemeinde von Smyrna über den Tod des hl. Polykarpus, das Schreiben der Gemeinden von Vienne und Lyon über die dortige Christenverfolgung unter Mark Aurel. Die dritte Gruppe bilden Erzählungen späteren Datums, welche teils eine ältere Vorlage erweitern und ausschmücken oder nach getrübten und entstellten Überlieferungen umarbeiten, teils mehr oder weniger vollständig auf freier Erfindung beruhen und kaum noch geschichtliche Elemente in sich bergen. Als Beispiele können die an früherer Stelle besprochenen apokryphen Apostelgeschichten oder die gleichfalls schon erwähnten fünf Erzählungen über das Leiden des hl. Ignatius von Antiochien dienen.

Eine gewaltige Masse von Märtyrerakten und Heiligenleben veröffentlichte schon B. Mombritius um 1476 zu Mailand in zwei Foliobänden (ohne Titelblatt, ohne Jahreszahl, ohne Paginierung). Nach ihren Namen werden die Heiligen in alphabetischer Reihenfolge vorgeführt. Die Treue des Herausgebers in der Wiedergabe des Textes der Handschriften hat in der Folge stets Anerkennung gefunden. In den Jahren 1551—1560 erschienen zu Venedig und Rom die Historiae de vitis Sanctorum von Al. Lipomanus in 8 Foliobänden, und auf dieser Grundlage baute der Karthäuser L. Surius sein Werk De probatis Sanctorum vitis, zuerst Köln 1570—1575 in 6 Foliobänden, auf. Surius ordnete die Heiligen nach den Monaten und Tagen des Kalenders. Den Text der Handschriften hat er oft willkürlich abgeändert. Die umfassendste aller Sammlungen von Heiligenlegenden sind die Acta Sanctorum, welche von dem Jesuiten J. Bolland (gest. 1665) begonnen, von Ordensgenossen, den sog. Bollandisten, fortgesetzt, aber noch immer nicht zum Abschluß gebracht wurden. Das großartige Werk schließt sich gleichfalls an den Kalender an, indem es jedesmal die Heiligen eines bestimmten Tages zusammen behandelt. 1643 erschien der erste Januar-Band, 1894 der zweite November-Band[2]; zwischen ihnen liegen mehr als 60 Foliobände. Zur Geschichte des Werkes vgl. etwa A. Schmid in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon II² (1883) 987—991. Seit 1882 geht dem Werke die Zeitschrift Analecta Bollandiana zur Seite, teils die noch ausstehenden Bände vorbereitend, teils die früheren Bände ergänzend.

In jüngster Zeit haben die Bollandisten die Handschriften wie die Druckausgaben griechischer und lateinischer Heiligenleben und Märtyrerakten in besondern Verzeichnissen zusammenzustellen unternommen: Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis. Pars I: Codices latini membranei, tom. 1—2. Ediderunt Hagiographi Bollandiani. 8° Bruxellis

[1] Die kurzen Acta martyrum Scilitanorum sollen weiter unten (Abs. 6) als typisches Beispiel echter Akten in wörtlicher Übersetzung mitgeteilt werden.

[2] 1902 erschien ein weiterer Band, welcher als „Propylaeum ad Acta SS. Novembris“ bezeichnet ist und eine von H. Delahaye besorgte Ausgabe des Synaxariums der Kirche von Konstantinopel enthält.

1886—1889. Catalogus codd. hagiograph. latinorum antiquiorum saeculo XVI qui asservantur in bibliotheca nationali Parisiensi. Edd. Hagiogr. Bolland. 8° Bruxellis 1889—1893 (3 tomi und indices). Catalogus codd. hagiograph. graecorum bibliothecae nationalis Parisiensis. Edd. Hagiogr. Bolland. et H. Omont, 8° Bruxellis 1896. Catalogus codd. hagiograph. graecorum bibliothecae Vaticanae. Edd. Hagiogr. Bolland. et P Franchi de' Cavalieri, 8° Bruxellis 1899. Kataloge der hagiographischen Handschriften zahlreicher kleinerer Bibliotheken enthalten die Analecta Bollandiana. — Bibliotheca hagiographica graeca seu elenchus vitarum sanctorum graece typis impressarum. Edd. Hagiogr. Bolland., 8° Bruxellis 1895. Bibliotheca hagiograph. latina antiquae et mediae aetatis. Edd. Socii Bolland., Bruxellis 1898—1901 (2 tomi und supplementum).

Eine kritisch gesichtete Ausgabe der Märtyrerakten aus den ersten vier Jahrhunderten unternahm der Mauriner Th. Ruinart: Acta primorum martyrum sincera et selecta, 4° Parisiis 1689; ed. 2 ab auctore ipso recognita, emendata et aucta, 2° Amstelaedami 1713. In der Folge ist das Werk öfters von neuem aufgelegt worden; ein handlicher Abdruck erschien noch 1859 zu Regensburg in 8°. In der Tat ist Ruinarts Leistung nichts weniger als veraltet; ein jüngeres Seitenstück liegt überhaupt nicht vor. Einige von Ruinart für echt gehaltene Akten sind inzwischen als Machwerke späterer Jahrhunderte entlarvt, einige Ruinart unbekannt gebliebene Stücke aus ältester Zeit sind erst in den letzten Jahrzehnten ans Licht gefördert worden. — Kleinere Sammlungen von Märtyrerakten der ältesten Zeit, in erster Linie für Studenten und Seminarübungen bestimmt, verdanken wir Knopf und v. Gebhardt: Ausgewählte Märtyrerakten, herausgeg. von R. Knopf, Tübingen und Leipzig 1901 (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtl. Quellenschriften II, 2). Acta martyrum selecta. Ausgewählte Märtyrerakten und andere Urkunden aus der Verfolgungszeit der christl. Kirche, herausgeg. von O. v. Gebhardt, 8° Berlin 1902. — Armenische Märtyrerakten wurden 1874 zu Venedig von den Mechitaristen San Lazzaros in zwei Oktavbänden herausgegeben. — Syrische Texte sammelte P. Bedjan, Acta martyrum et sanctorum, 7 Bde, 8° Paris. 1890—1897 — Koptische Texte edierte H. Hyvernat, Les actes des martyrs de l'Égypte tirés des manuscrits coptes de la bibliothèque Vaticane et du musée Borgia. Texte copte et traduction française avec introduction et commentaires I, 4° Paris et Rome 1886—1887 — Eine französische Übersetzung von Märtyrerakten hat H. Leclerq herauszugeben begonnen: Les martyrs. Recueil de pièces authentiques sur les martyrs depuis les origines du christianisme jusqu'au XX siècle. I: Les temps Néroniens et le deuxième siècle, 8° Paris 1902.

Gründliche Untersuchungen über die Entstehung und den geschichtlichen Wert der Märtyrerakten im allgemeinen veröffentlichte E. Le Blant, Les Actes des martyrs. Supplément aux „Acta sincera“ de Dom Ruinart: Mémoires de l'Institut Nat. de France, Académie des inscriptions et belles-lettres XXX, 2e partie, Paris 1883, 57—347 Zur Kritik dieser Untersuchungen, welche Ruinart ein hyperkritisches Verfahren bei Auswahl der Acta sincera vorwerfen, vgl. K. J. Neumann, Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diokletian I, Leipzig 1890, 279. Neumann handelt hier, S. 274—331: „Zur Kritik der Acta Sanctorum“, an der Hand der Märtyrerakten und Martyrologien, über sämtliche Martyrien aus der Zeit von Commodus bis Philippus Arabs. Zur Kritik der Martyriumsberichte aus der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts hat B. Aubé in seinem Werke L'église et l'état dans la seconde moitié du IIIe siècle (249—284), 8° Paris 1885, immerhin beachtenswerte Beiträge geliefert. Von umfassenderen,

historisch-kritischen Schriften über Martyrien, Märtyrerakten und Martyrologien wären namentlich zu nennen E. Egli, Altchristliche Studien. Martyrien und Martyrologien ältester Zeit. Mit Textausgaben im Anhang, 8° Zürich 1887. H. Achelis, Die Martyrologien, ihre Geschichte und ihr Wert, untersucht, 4° Berlin 1900 (Abhandlungen der kgl. Ges. der Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl., N. F. III, Nr 3). A. Dufourcq, Étude sur les gesta martyrum romains, 8° Paris 1900 (Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 83). A. Urbain, Ein Martyrologium der christlichen Gemeinde zu Rom am Anfang des 5. Jahrhunderts. Quellenstudien zur Geschichte der römischen Märtyrer, Leipzig 1901 (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. XXI, N. F. VI 3).

Übersichten bieten Preuschen bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I (1893) 807—834: „Märtyrerakten aus den drei ersten Jahrhunderten sowie dem ersten Viertel des vierten" Ehrhard, Die altchristl. Lit. und ihre Erforschung von 1884—1900, Abt. I (1900), 539—565: „Die Märtyrerakten. Der Stand der Forschung" Vgl. auch Knopf, Ausgewählte Märtyrerakten VII—IX: „Literatur zur Geschichte der Verfolgungen und der Märtyrer"

2. Martyrium S. Polycarpi. — Die ältesten noch erhaltenen Märtyrerakten liegen in dem Schreiben der Christengemeinde zu Smyrna über den Tod ihres greisen Bischofs Polykarpus und einiger andern Christen zu Smyrna vor. Dieses Schreiben wendet sich an die Christen zu Philomelium in Phrygien, welche um nähere Nachrichten über das Martyrium des hl. Polykarpus gebeten hatten, ist aber, wie ausdrücklich hervorgehoben wird, auch für „die ferner wohnenden Brüder" bestimmt (c. 20, 1). Die Aufschrift lautet in den Manuskripten und auch schon bei Eusebius (Hist. eccl. IV, 15, 3): „Die Kirche Gottes, welche zu Smyrna weilt, an die Kirche Gottes, welche in Philomelium weilt, und an sämtliche Gemeinden der heiligen und katholischen Kirche an allen Orten." An früherer Stelle ist die ehrwürdige Urkunde als Quelle für die Biographie des hl. Polykarpus verwertet, und das Martyrium des Heiligen ist bei dieser Gelegenheit auf den 23. Februar 155 datiert worden[1]. Bald nachher, jedenfalls vor dem ersten Jahrestage des Martyriums (c. 18, 3), wurde der Bericht von berufener Hand, wie es scheint von einem gewissen Marzion (c. 20, 1), niedergeschrieben, ein kostbares Denkmal altchristlichen Glaubens und Lebens, welches eine über biographische Interessen weit hinausreichende kirchen- und dogmengeschichtliche Bedeutung beanspruchen darf. Die Echtheit und Unversehrtheit des Textes (c. 1—21) ist nur ganz vorübergehend und völlig erfolglos in Abrede gezogen worden. Der Gedanke an eine Fälschung wird schon durch die Unmittelbarkeit, Frische und Wärme der Darstellung ausgeschlossen, und Eusebius hat den größten Teil des Schreibens (c. 8 bis 19, 1) seiner Kirchengeschichte (IV, 15) einverleibt. In den Handschriften sind einige Nachträge von späteren Händen beigefügt (c. 22).

---

[1] S. Bd I 148 f.

Außer dem griechischen Originale ist auch eine alte, aber sehr freie und sorglose lateinische Übersetzung auf uns gekommen.

Den griechischen Text des Schreibens veröffentlichte zuerst J. Ussher, London 1647 Kurz vorher hatte J. Bolland die alte lateinische Übersetzung herausgegeben (Acta SS. Ian. II, Antverp. 1643, 705—707). Neue Ausgaben des griechischen Textes (Migne, PP Gr. V, 1029—1046) bei Th. Zahn, Ignatii et Polycarpi epistulae, martyria, fragmenta, Lips. 1876, 132—168; bei J. B. Lightfoot, The Apostolic Fathers. Part II (London 1885; ed. 2 1889), II 935—998; bei Fr. X. Funk, Patres Apostolici I[2] (Tub. 1901) 314—345; bei Ad. Hilgenfeld, Ignatii Antiocheni et Polycarpi Smyrnaei epistulae et martyria, 8° Berol. 1902. Zahn hat a. a. O. zugleich auch die alte lateinische Übersetzung von neuem rezensiert. Vgl. zu dieser Übersetzung A. Harnack, Die Zeit des Ignatius, Leipzig 1878, 75—90: „Zur Geschichte der Verbreitung der Passio S. Polycarpi im Abendlande“ In der abgekürzten Form, wie sie Eusebius in seine Kirchengeschichte aufnahm, ist das Schreiben (aus Eusebs Kirchengeschichte) ins Syrische und ins Nordägyptische (Memphitische) übersetzt worden. Die letztere Übersetzung veröffentlichte E. Amélineau, Les Actes coptes du martyre de St Polycarpe: Proceedings of the Society of Biblical Archaeology X 7 (1888), 391—417. Vgl. zu dieser seltsamen Publikation A. Harnack in der Theol. Literaturzeitung 1889, 30 f. Neuere Übersetzungen des Schreibens sind den meisten Übersetzungen des Philipperbriefes des hl. Polykarpus beigegeben, z. B. der deutschen Übersetzung von J. Chr. Mayer, Kempten 1869 (Bibl. der Kirchenväter). Über die Glaubwürdigkeit und Zuverlässigkeit des Schreibens s. E. Egli, Altchristl. Studien. Martyrien und Martyrologien ältester Zeit, Zürich 1887, 61—79; namentlich aber Lightfoot a. a. O. I 588—628.

Dem Martyrium S. Polycarpi sind, wie bemerkt, in den Handschriften und dementsprechend auch in den Ausgaben einige Nachträge von späteren Händen beigefügt (c. 22; c. 21, die Datierung des Todes des Märtyrers, dürfte nach den Darlegungen Lightfoots mit Sicherheit zu dem ursprünglichen Texte zu ziehen sein). Die letzten Sätze (c. 22, 3) schrieb ein gewisser Pionius, welcher durch eine Offenbarung des hl. Polykarpus selbst von dem Mart. S. Polyc. Kenntnis erhalten haben will. Dieser Pionius wird vielfach und mit Grund für den ungenannten Verfasser einer umfangreichen Biographie des hl. Polykarpus gehalten, welche aus der Mitte des 4. Jahrhunderts zu stammen scheint, aber nur in sehr verstümmeltem Zustande überliefert ist. Daß dieselbe keinen geschichtlichen Wert beanspruchen, wenigstens nicht als Quelle für das Leben des hl. Polykarpus in Betracht kommen kann, wird allgemein anerkannt. In moderner lateinischer Übersetzung ward diese Vita S. Polycarpi von J. Bolland herausgegeben (Acta SS. Ian. II, Antverp. 1643, 695—705). Das griechische Original veröffentlichte zuerst L. Duchesne, Paris 1881; später auch Lightfoot a. a. O. II 1005—1047 1068—1086; neuestens wieder Funk a. a. O. II (1901) 291—336. Ein Beitrag zur Kritik der Vita bei Reinach, St Polycarpe et les juifs de Smyrne: Rev. des études juives XI (1885) 235—238.

Der unechten und unglaubwürdigen Berichte über das Martyrium des hl. Ignatius von Antiochien (gest. unter Trajan, 98—117) ist bereits Bd I 143 ff gedacht worden.

3. Acta SS. Carpi, Papyli et Agathonices. — Auf kleinasiatischem Boden bewegen sich auch die der Zeit Mark Aurels angehörigen, gleichfalls schon von Eusebius (Hist. eccl. IV, 15, 48) er-

wähnten Acta SS. Carpi, Papyli et Agathonices. Jahrhundertelang sind sie nur in einer auf Simeon Metaphrastes, in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts, zurückgehenden, ebenso umfangreichen wie wenig glaubwürdigen Überarbeitung bekannt gewesen. Den verhältnismäßig kurzen ursprünglichen Text, wie er Eusebius vorlag, hat erst Aubé (1881) aus einem cod. Parisinus saec. XII (?) ans Licht gezogen. Das Martyrium spielt sich zu Pergamum vor dem dorthin gekommenen Prokonsul ab. Die Angaben der späteren Rezension der Akten, Karpus sei Bischof von Thyatira und Papylus sei Diakon gewesen, sind zwar dem echten Texte fremd, scheinen aber doch auf zuverlässiger Überlieferung zu beruhen. In dem echten Texte nennt Papylus sich selbst „Bürger von Thyatira“ (v. 27) und kennzeichnet sich zugleich in indirekter Weise als christlichen Wanderlehrer (v. 32); Karpus aber wird von dem Richter als die hervorragendere Persönlichkeit behandelt und erweist sich schon durch seine Antworten als einen sehr gebildeten Christen. Nach standhaftem Bekenntnisse werden beide zum Feuertode verurteilt. Eine beim Scheiterhaufen stehende Christin Agathonike, Mutter eines unmündigen Sohnes, stürzt sich freiwillig in die Flammen. Ein Datum bietet der ursprüngliche Text nicht; auch der Name des Prokonsuls wird nicht genannt. Ohne Zweifel aber ist das Martyrium nicht, wie die spätere Überarbeitung des Textes will, in die Zeit des Decius zu verlegen, sondern, wie schon Eusebius voraussetzte, in die Zeit Mark Aurels, und zwar sehr wahrscheinlich in die Jahre, in welchen Lucius Verus Mitregent Mark Aurels war, 161—169 (vgl. v. 4 11 21). Der Bericht ist jedenfalls aus der Feder eines christlichen Augen- und Ohrenzeugen geflossen. Die eigenartige Originalität, die ganz ergreifende Schlichtheit des Ausdruckes und die mitunter fast rätselhafte Knappheit der Schilderung verbürgen den höchstmöglichen Grad geschichtlicher Treue.

Die spätere Überarbeitung der Akten findet sich griechisch und lateinisch bei den Bollandisten, Acta SS. Apr. II, Venet. 1738, 968—973, bzw. 120 bis 125, sowie auch bei Migne, PP Gr. CXV 105—126. Fälschlich gibt sich die Ausgabe des griechischen Textes bei Migne als editio princeps aus. Ruinart hat diese Überarbeitung wohlweislich von seinen Acta primorum martyrum sincera et selecta ausgeschlossen. Der ursprüngliche Text der Akten zuerst bei B. Aubé, Un texte inédit d'actes de martyres du IIIe siècle: Revue archéologique, Nouv. Série, XLII (1881) 348—360; und wiederum bei Aubé, L'église et l'état dans la seconde moitié du IIIe siècle (249—284), Paris 1885, 499—506; vgl. 161—163. Eine neue Ausgabe des ursprünglichen Textes (nach derselben Handschrift) nebst Kommentar lieferte A. Harnack, Die Akten des Karpus, des Papylus und der Agathonike. Eine Urkunde aus der Zeit Mark Aurels: Texte und Untersuchungen usw. III, Hft 3—4 (1888) 433—466. Aubé hatte (das Martyrium und) die Akten, im Anschluß an die spätere Überarbeitung, in die Zeit des Decius gesetzt; Harnack rückte dieselben mit schlagenden Gründen in die Zeit Mark Aurels hinauf. Vgl. auch J. E. Weis, Christenverfolgungen. Geschichte ihrer Ursachen im Römerreiche, München 1899 (Veröffentlichungen aus dem

Kirchenhistorischen Seminar München II), 83 ff. Ehrhard, Die altchristl. Lit. und ihre Erforschung von 1884—1900, I (1900) 577 ff. Neue Abdrucke des ursprünglichen Textes bei Knopf, Ausgewählte Märtyrerakten (1901) 11—14; v. Gebhardt, Acta martyrum selecta (1902) 13—17.

Vor dem Martyrium der hll. Karpus und Genossen wird bei Eusebius (Hist. eccl. IV, 15, 46—47) des Martyriums der hll. Metrodorus und Pionius zu Smyrna gedacht. Aber dieses letztere Martyrium dürfte nicht, wie Eusebius glaubt, der Zeit der Antonine oder den Tagen Mark Aurels, sondern der Zeit des Decius zuzuweisen sein. Über die betreffenden Akten s. unten Abs. 9.

4. Acta SS. Iustini et sociorum. — In den Jahren 163 bis 167 wurden Justin, der Apologet, und sechs andere Christen, Charito, Charitus, Euelpistus, Hierax, Päon und Liberianus, zu Rom auf Befehl des Stadtpräfekten Rustikus ihres christlichen Glaubens wegen nach vorangegangener Geißelung enthauptet. Mit Justin hatte Rustikus sich, wie früher schon erzählt wurde[1], in längere Unterhandlungen eingelassen. Den andern Angeklagten hatte er nur die Frage vorgelegt, ob sie Christen seien und ob etwa Justin sie zu Christen gemacht habe. Die kurzen und schlichten Akten, welche Eusebius nicht gekannt zu haben scheint, „tragen den Stempel der Echtheit, man möchte sagen, fast in jedem Wort, und ruhen gewiß auf dem Protokoll des Verhörs“[2]. Nur der Anfang und der Schluß sind spätere Zutaten. Das Datum des Martyriums ergibt sich daraus, daß Junius Rustikus 163—167 Stadtpräfekt war; die Worte des Präfekten selbst (c. 2 5) setzen voraus, daß Mark Aurel sich damals mit Lucius Verus in die Regentschaft teilte, 161—169.

Der griechische Text der Akten wurde zuerst herausgegeben durch D. Papebroch in den Acta SS. Iunii I, Antverp. 1695, Venet. 1741, 20 bis 21. Später wurden diese Akten den Ausgaben der Werke Justins einverleibt (Migne, PP. Gr. VI 1565—1572; vgl. 1795—1796). Eine neue Rezension veranstaltete de Otto, Corpus apologetarum christianorum III[3], Ienae 1879, 266—279; vgl. XLVI—L. Doch hat er nur eine einzige Handschrift aus dem 16. Jahrhundert benutzt, während mehrere bedeutend ältere und zuverlässigere Handschriften vorliegen. S. darüber Franchi de' Cavalieri, Note agiografiche. I: Ancora del martirio di S. Ariadne. II: Gli atti di S. Giustino (Studi e Testi VIII), Roma 1902.

Bis vor kurzem wurde auch die lateinische Passio SS. Felicitatis et septem filiorum eius (Ruinart, Acta primorum martyrum[2], Amstel. 1713, 25—27; Acta SS. Iulii III, Venet. 1747, 12—14) meist für echt und zuverlässig gehalten, und das zu Rom erfolgte Martyrium wurde gewöhnlich auf das Jahr 162 angesetzt (de Rossi, Doulcet u. a.); vgl. etwa H. Doulcet, Essai sur les rapports de l'église chrétienne avec l'état romain pendant les trois premiers siècles, suivi d'un mémoire relatif à la date du martyre de S. Félicité et ses sept fils et d'un appendice épigraphique. 8° Paris 1883. Führer hat indessen den Nachweis erbracht, daß diese Passio in ihrer jetzigen Fassung sehr wahrscheinlich erst aus der Mitte oder der

[1] S. Bd I 193 f.

[2] Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. II 1, 282 A. 2.

zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts stammt und jedenfalls auf Glaubwürdigkeit keinen Anspruch erheben kann. In der älteren Überlieferung der römischen Kirche hatten die hl. Felicitas und ihre sieben Söhne, welche am 23. November den Märtyrertod erduldeten, nichts gemein mit den sieben Heiligen (Januarius, Martialis, Vitalis, Alexander usw.), welche am 10. Juli gemartert wurden. In der vorliegenden Passio sind diese beiden Martyrien miteinander verschmolzen und die Glaubenshelden des 10. Juli mit den Söhnen der hl. Felicitas identifiziert. Die chronologischen Angaben der Passio sind völlig unbrauchbar, und die Frage nach der Zeit der beiden Martyrien vom 10. Juli und vom 23. November läßt sich vorläufig nicht beantworten. Siehe J. Führer, Ein Beitrag zur Lösung der Felicitas-Frage (Jahresbericht der k. Studienanstalt zu Freising für 1889/90). 4° Freising 1890. Die Aufstellungen Führers wurden ohne Erfolg bekämpft von K. Künstle, Hagiographische Studien über die Passio Felicitatis cum VII filiis. 8° Paderborn 1894. Gegen Künstle s. Führer, Zur Felicitas-Frage. 8° Leipzig 1894.

Auch die lateinische Passio SS. Symphorosae et septem filiorum eius (welche bei Ruinart a. a. O. den Felicitas-Akten unmittelbar voraufgeht) ist allem Anschein nach unecht und unglaubwürdig. Vgl. außer dem oben S. 227 A. 4 zitierten Artikel Molitors noch Lightfoot, The Apostolic Fathers Part II, London 1885; ed. 2 1889, I 502—505.

5. Epistola ecclesiarum Viennensis et Lugdunensis. — Im 17 Jahre Mark Aurels (Eus., Hist. eccl. V, prooem., 1), d. i. 177/178, wurde namentlich auch die Christengemeinde zu Lugdunum (Lyon) von einer schweren Verfolgung heimgesucht[1]. Nachdem der Sturm sich etwas gelegt, erstatteten die Christen zu Vienna und Lugdunum den Brüdern in Kleinasien (die gallische Christenheit war eine Tochter der kleinasiatischen) ausführlichen Bericht über das Vorgefallene. Das Schreiben trug die Adresse: „Die Diener Christi, welche zu Vienna und Lugdunum in Gallien wohnen, wünschen den Brüdern in Asien und Phrygien, welche unsern Glauben und unsere Hoffnung auf Erlösung teilen, Frieden und Gnade und Ehre von Gott dem Vater und von Christus Jesus, unserem Herrn“ (Eus. ebd. V, 1, 3). Eusebius hatte dieses Schreiben in seine verloren gegangene Sammlung alter Märtyrerakten aufgenommen (ebd. V, prooem., 2; V, 4, 3), konnte es sich aber nicht versagen, umfangreiche Exzerpte auch seiner Kirchengeschichte einzuverleiben (V, 1—4). Wenn andere Geschichtschreiber, glaubte Eusebius, die blutigen Siegestaten der Feldherrn und Soldaten zum Gegenstande ihrer Darstellung machen, so müsse der Kirchenhistoriker die Triumphe der Märtyrer „auf unvergängliche Gedenksäulen eintragen“ (V, prooem., 4). Seine Mitteilungen dürfen den Dank der Nachwelt um so mehr beanspruchen, als das Schreiben, aus welchem er schöpfte, dem Untergange anheimgefallen ist. Besondern Heldenmut bekundeten in den Schreckenstagen zu Lugdunum Vettius Epagathus, ein angesehener Mann, der

[1] Die Hypothese E. A. Abbotts (The Expositor, Febr. 1896, 111—126), die Verfolgung zu Lugdunum sei in das 17. Jahr des Antoninus Pius, d. i. 155, zu setzen, ist verfehlt; vgl. Harnack a. a. O. II 1, 316.

Diakon Sanktus von Vienna, der Neophyt Maturus. Attalus, gebürtig aus Pergamum, gleichfalls ein sehr geachteter Mann und römischer Bürger, die kränkliche und schwächliche Sklavin Blandina, eine gewisse Biblias, der schon über 90 Jahre alte Bischof Pothinus von Lugdunum, der Arzt Alexander aus Phrygien und der fünfzehnjährige Knabe Pontikus. Rührend war die brüderliche Teilnahme der christlichen Zuschauer an dem Ausgange des jedesmaligen Verhörs, ihre Freude über ein unerschrockenes Bekenntnis, ihr Schmerz über Schwäche und Abfall (V, 1, 11—12). Erhebend war auch das Entgegenkommen der Stärkeren gegen diejenigen, welche angesichts der unmenschlichen Qualen wenigstens vorübergehend schwach wurden: „Durch die lebendigen Glieder wurden die erstorbenen von neuem belebt, und die Bekenner teilten denjenigen, welche nicht bekannt hatten, von ihrer Gnade mit, und groß war die Freude der jungfräulichen Mutter, als sie eben jene, welche sie schon als Erstorbene ausgestoßen hatte, nun als Lebendige wieder umarmte. Denn durch die Bekenner wurde die Mehrzahl derjenigen, welche verleugnet hatten, in den Schoß der Mutter wieder aufgenommen, wieder empfangen und wieder erwärmt, lernten bekennen und traten belebt und gekräftigt und angezogen von der Gnade Gottes, welcher nicht den Tod des Sünders will, sondern Freude hat an der Buße, zu dem Richterstuhle hin, um sich von neuem durch den Statthalter verhören zu lassen“ (V, 1, 45—46). Die oft geäußerte Vermutung, der hl. Irenäus habe das Schreiben verfaßt, läßt sich nicht weiter begründen. Wer immer er sein mag, der Verfasser hat es verstanden, dem ergreifenden Inhalte eine würdige Form zu geben. Die Darstellung ist fesselnd, ebenso lebendig wie anschaulich.

Die Exzerpte Eusebs griechisch und lateinisch nebst umfassenden Annotationes auch bei Routh, Reliquiae Sacrae I[2], Oxonii 1846, 293—371. Vgl. J. A. Robinson in den Texts and Studies I 2, Cambridge 1891, 97 bis 100: Note on Retranslations from a Latin Version of the N. T. in Ep. Vienn. et Lugd. apud Eus., Hist. eccl. V, 1. Über die Örtlichkeit des Martyriums und die Zahl der Märtyrer s. O. Hirschfeld, Zur Geschichte des Christentums in Lugdunum vor Konstantin: Sitzungsber. der k. preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin 1895, 381—409. P. A. Klap, De brief der gemeenten te Lyon en Vienne: Theol. Studiën 1900, 423—435. T. H. Bindley, The Epistle of the Gallican churches Lugdunum and Vienna. 12° London 1900. (Early Church Classics.) Les martyrs de Lyon. L'an 177 8° Lyon 1903.

6. Acta martyrum Scilitanorum (Scillitanorum). — Die Erstlinge der Märtyrer Afrikas waren Leute aus Scili (Scilli) in Numidien, welche am 17 Juli 180 zu Karthago vor das Tribunal des Prokonsuls P Vigellius Saturninus gestellt und als Christen zum Tode durch das Schwert verurteilt wurden. Einen lateinischen Bericht über dieses Martyrium konnte Ruinart in drei verschiedenen Fassungen, in der dritten allerdings nur bruchstückweise, mitteilen.

Usener veröffentlichte 1881 denselben Bericht in griechischer Sprache, und zwar in einer Form, welche sich mit der dritten lateinischen Textrezension auf das engste berührt. Später wurde diese lateinische Rezension von den Bollandisten und von Robinson vollständig herausgegeben. Sie stellt ohne Zweifel die ursprünglichste Fassung des Berichtes dar, und sie hat allem Anscheine nach die Vorlage des griechischen Textes gebildet. Jedenfalls aber ist der griechische Text, wie schon Usener erkannte, Übersetzung und nicht, wie Aubé wollte, Original. Die beiden andern lateinischen Rezensionen weisen der dritten Rezension gegenüber einige spätere Änderungen und Erweiterungen auf, ein besonders lehrreiches Beispiel für die Art und Weise, in welcher ein Dokument der grauen Vorzeit im Laufe der Jahrhunderte überarbeitet und neuen Zeitbedürfnissen angepaßt wurde. Die älteste und kürzeste, überaus einfache und auf jedweden Schmuck verzichtende Fassung bietet unverkennbar im wesentlichen den Wortlaut des amtlichen Protokolles. Der geringe Umfang gestattet eine unverkürzte Wiedergabe [1]. „Als Präsens zum zweitenmal und Claudianus Konsuln waren, am 16. Tage vor den Kalenden des August, wurden im Gerichtssaale zu Karthago vorgeführt Speratus, Nartzalus und Cittinus, Donata, Sekunda, Vestia. Der Prokonsul Saturninus sprach: Ihr könnt euch die Nachsicht unseres Herrn des Kaisers verdienen, wenn ihr wieder Vernunft annehmen wollt. Speratus sprach: Wir haben niemals etwas Unrechtes getan, in keiner Weise zu einem Frevel mitgewirkt; wir haben niemals geflucht, haben vielmehr gedankt, wenn wir schlecht behandelt wurden; deshalb erweisen wir unserem Kaiser Ehre. Der Prokonsul Sarturninus sprach: Auch wir sind religiöse Menschen, und unsere Religion ist einfach, und wir schwören bei dem Genius unseres Herrn des Kaisers und flehen für sein Heil; ebendies müßt auch ihr tun. Speratus sprach: Wenn du mir ruhiges Gehör schenkst, so will ich das Geheimnis der Einfalt sagen. Saturninus sprach: Sobald du anfängst, unsern Kultus schlecht zu machen, werde ich dir kein Gehör schenken; schwör lieber bei dem Genius unseres Herrn des Kaisers! Speratus sprach: Ich kenne keine Herrschaft dieser Welt; ich diene vielmehr jenem Gott, welchen keiner von den Menschen gesehen hat und mit diesen Augen auch nicht sehen kann. Diebstahl habe ich nicht begangen, im Gegenteil, bei jedem Geschäfte zahle ich die Steuer, denn ich kenne meinen Herrn, den König der Könige und Herrscher aller Völker. Der Prokonsul Saturninus sprach zu den übrigen: Lasset ab von diesem Glauben! Speratus sprach: Ein schlechter Glaube ist's, Menschen-

[1] Ich übersetze den bezeichneten lateinischen Text nach der Ausgabe Robinsons in den Texts and Studies I 2 (Cambridge 1891), 112—116. Den griechischen Text hat K. J. Neumann, Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diokletian I, Leipzig 1890, 72—74 nach der Ausgabe Useners übersetzt.

mord begehen und falsches Zeugnis geben. Der Prokonsul Saturninus sprach: Gebt diese Narrheit auf! Cittinus sprach: Wir haben keinen andern, den wir fürchten, als den Herrn unsern Gott, der im Himmel ist. Donata sprach: Ehre dem Kaiser als dem Kaiser, Furcht aber Gott! Vestia sprach: Ich bin Christin. Sekunda sprach: Was ich bin, das will ich sein. Der Prokonsul Saturninus sprach zu Speratus: Bleibst du Christ? Speratus sprach: Ich bin Christ. Und alle stimmten ihm zu. Der Prokonsul Saturninus sprach: Wollt ihr nicht etwa Bedenkzeit haben? Speratus sprach: In einer so gerechten Sache gibt's nichts zu bedenken. Der Prokonsul Saturninus sprach: Was habt ihr da in eurem Kasten? Speratus sprach: Bücher und Briefe des Paulus, eines gerechten Mannes [1]. Der Prokonsul Saturninus sprach: Ihr sollt eine Frist von dreißig Tagen haben, um euch die Sache zu überlegen. Speratus sprach wiederum: Ich bin Christ. Und alle stimmten ihm zu. Der Prokonsul Saturninus verlas von einer Tafel das Urteil: Speratus, Nartzalus, Cittinus, Donata, Vestia, Sekunda und die übrigen, welche bekannt haben, nach dem christlichen Religionsgebrauche zu leben, sollen mit dem Schwerte hingerichtet werden, weil sie, obwohl ihnen die Möglichkeit geboten wurde, zu der Satzung der Römer zurückzukehren, hartnäckig bei ihrer Religion verblieben sind. Speratus sprach: Wir danken Gott. Nartzalus

---

[1] Diese Antwort durchläuft in den verschiedenen Textrezensionen interessante Variationen, Variationen, in welchen sich bis zu einem gewissen Grade die Geschichte des biblischen Kanons wiederspiegelt. Statt „libri et epistulae Pauli viri iusti“ heißt es in den beiden jüngeren lateinischen Texten: „libri evangeliorum et epistolae Pauli viri sanctissimi apostoli“; bzw.: „quatuor evangelia Domini nostri Iesu Christi et epistolas sancti Pauli apostoli et omnem divinitus inspiratam scripturam“ Im griechischen Texte liest man: *αἱ καθ' ἡμᾶς βίβλοι καὶ αἱ προσεπιτούτοις ἐπιστολαὶ Παύλου τοῦ ὁσίου ἀνδρός.* Diesen griechischen Text übersetzt Neumann, Der römische Staat usw. 73: „Unsere heiligen Schriften und die Briefe des heiligen Mannes Paulus außerdem“; die Briefe des hl. Paulus würden nicht zu den kanonischen Schriften gerechnet werden. Richtiger übersetzte Zahn (Gesch. des ntl Kanons I 1, 82): „Unsere Bücher und die mit dazugehörigen Briefe des heiligen Mannes Paulus“; die Briefe des hl. Paulus würden ausdrücklich den kanonischen Schriften zugezählt werden. Maßgebend ist natürlich der Text des lateinischen Originals: „libri et epistulae Pauli viri iusti“ Zu diesem Texte bemerkt Schanz (Gesch. der Röm. Lit. III 392): „Das lateinische Original zeigt deutlich, daß die Briefe des Paulus den heiligen Schriften (des Alten und Neuen Testaments) gegenübergestellt werden, also mit denselben noch nicht zu einer Einheit verbunden waren.“ Nach dem Zusammenhange ist libri nicht „die Bücher“, sondern „Bücher“ und epistulae nicht „die Briefe“, sondern „Briefe“ Bücher und Briefe aber werden nicht einander gegenübergestellt, sondern nebeneinandergestellt. Es fragt sich nur, was den Anlaß gegeben hat, die Briefe neben den Büchern namentlich hervorzuheben. Vielleicht soll unterschieden werden zwischen größeren Büchern (den Evangelien) und kleineren Briefen. Wahrscheinlicher ist „et“ soviel als „und zwar“ oder „und namentlich“, mit andern Worten: es haben sich in dem Schriftrollenbehälter hauptsächlich oder auch ausschließlich Abschriften paulinischer Briefe befunden.

sprach: Heute sind wir Märtyrer im Himmel: Gott sei Dank! Der Prokonsul Saturninus ließ durch den Herold verkünden: Ich habe befohlen, Speratus, Nartzalus, Cittinus, Veturius, Felix, Aquilinus, Lätantius, Januaria, Generosa, Vestia, Donata, Sekunda abzuführen. Sämtliche sprachen: Gott sei Dank! Und so sind sie alle zusammen mit dem Martyrium gekrönt worden und herrschen mit dem Vater und dem Sohne und dem Heiligen Geiste in alle Ewigkeit. Amen."

Drei lateinische Rezensionen dieser Akten, die dritte aber, wie gesagt, nur bruchstückweise, bei Ruinart, Acta primorum martyrum [2] 84—89. Die griechische Rezension zuerst bei H. Usener in dem Index scholarum Bonnensium per menses aest. a. 1881. Sämtliche bis 1881 bekannt gewordenen Texte, in Verbindung mit einem verfehlten Versuche, den griechischen Text als das Original und die Quelle der lateinischen Texte zu erweisen, bei B. Aubé, Étude sur un nouveau texte des actes des martyrs Scillitains, 8° Paris 1881. Die dritte und ursprüngliche lateinische Rezension vollständig zuerst in den Analecta Bollandiana VIII (1889) 5—8. Eine neue Zusammenstellung sämtlicher Texte bei J. A. Robinson in den Texts and Studies I 2 (Cambridge 1891), 104—121: The acts of the Scillitan Martyrs. The original Latin text together with the Greek version and the later Latin recensions. Vgl. noch Analecta Bollandiana XVI (1897) 64—65: De passione martyrum Scillitanorum in codice Bruxellensi 98—100 (diese Handschrift enthält auch den ursprünglichen lateinischen Text). Der ursprüngliche lateinische Text (nach Robinson) auch bei Knopf, Ausgewählte Märtyrerakten (1901) 34—36; derselbe Text in Verbindung mit der griechischen Übersetzung (nach Usener) auch bei v. Gebhardt, Acta martyrum selecta (1902) 22—27. S. auch K. J. Neumann, Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diokletian I, Leipzig 1890, 71—74 284—286. Th. Zahn, Geschichte des ntl Kanons II 2, Erlangen 1892, 992—997: „Acta martyrum Scillitanorum" P. Monceaux, Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne I (Paris 1901) 61—70: „Les Actes des Scillitains"

7 Acta S. Apollonii. — Das Martyrium der Scilitaner fällt schon in die Tage des Kaisers Commodus (17 März 180 bis 31. Dez. 192), welche zwar im allgemeinen eine Zeit friedlichen Gedeihens für die Christengemeinden waren, aber doch auch wieder nach den Worten Eusebs (Hist. eccl. V, 21) durch mannigfache Anschläge des Teufels getrübt wurden. Es war insbesondere, schreibt Eusebius, der Umstand, daß sogar in Rom viele reiche und vornehme Leute mit ihrem ganzen Hause und ihrer ganzen Familie den Weg des Heiles ergriffen, welcher den Teufel reizte, den Kampf von neuem aufzunehmen. „So führte derselbe", fährt der Kirchenhistoriker fort, „in der Stadt Rom den Apollonius, einen Mann, welcher unter den damaligen Gläubigen seiner Bildung und Philosophie wegen in hohem Ansehen stand, vor Gericht, indem er einen seiner zu solchen Zwecken brauchbaren Diener veranlaßte, als Ankläger dieses Mannes aufzutreten. Allein der Elende hatte die Anklage zur Unzeit unternommen: da nach einem kaiserlichen Edikte die Angeber der Christen der Todesstrafe

verfallen sollten, so wurden ihm sofort, dem Urteile des Richters Perennius (Perennis) gemäß, die Beine zerschlagen [1]. Den gottgeliebten Märtyrer aber hat der Richter wiederholt inständig beschworen und sodann gebeten, sich vor dem Senate zu verantworten. In Gegenwart aller hielt nun Apollonius eine geistvolle Verteidigungsrede für den Glauben, welchen er bekannte, und wurde schließlich gewissermaßen auf Senatsbeschluß *(ὡσὰν ἀπὸ δόγματος συγκλήτου)* enthauptet, weil ein altes Gesetz bei ihnen bestand, daß diejenigen, welche einmal vor Gericht gestellt worden waren und ihren Sinn durchaus nicht ändern wollten, schlechterdings nicht freigegeben werden durften. Wer Lust hat, seine Worte vor dem Richter und seine Antworten auf die Fragen des Perennius und seine ganze Verteidigungsrede vor dem Senate kennen zu lernen, der kann sie aus unserer Sammlung alter Märtyrerakten erfahren."

Diese Sammlung liegt, wie schon oft erinnert wurde, leider nicht mehr vor. Dagegen scheint Hieronymus den Bericht Eusebs etwas ergänzen und erläutern zu können. Apollonius, sagt er, sei selbst Mitglied des Senates gewesen (Romanae urbis senator), sei von seinem eigenen Sklaven als Christ denunziert worden und habe zur Verteidigung seines Glaubens ein ausgezeichnetes Buch (insigne volumen) verfaßt und im Senate verlesen (Hier., De vir. ill. c. 42). Im Hinblick auf dieses Buch bezeichnet Hieronymus dann weiterhin (ebd. c. 53) den hl. Apollonius als einen der ältesten lateinischen Kirchenschriftsteller (neben Papst Viktor und vor Tertullian), während er denselben bei einer späteren Gelegenheit (Ep. 70, ad Magnum, c. 4), ohne Zweifel mit Rücksicht auf dasselbe Buch, unter den griechischen Kirchenschriftstellern aufführt. Aber alle diese Angaben sind mit Vorsicht aufzunehmen. Höchstwahrscheinlich war Hieronymus einzig und allein auf die vorhin mitgeteilten Worte Eusebs angewiesen, und seine neuen Nachrichten stellen nur Mutmaßungen oder Mißverständnisse dar [2]. Namentlich darf die Abfassung einer apologetischen Schrift durch Apollonius nicht als verbürgt gelten. Eusebius weiß nur von einer mündlichen Rede zur Verteidigung des Christenglaubens, einer Rede, welche allem Anscheine nach von anderer Hand aufgezeichnet und den Akten des Prozesses einverleibt wurde.

---

[1] In der Motivierung der Hinrichtung des Anklägers hat der Kirchenhistoriker jedenfalls geirrt. Einige Kapitel vorher hatte Eusebius aus Tertullian (Apol. c. 5) die falsche Nachricht herübergenommen, Mark Aurel habe den Anklägern der Christen mit der Todesstrafe gedroht (Hist. eccl. V, 5, 6). Nach Klette (Der Prozeß und die Acta S. Apollonii, Leipzig 1897, 57 ff) ist der Ankläger, ein Haussklave des Angeklagten (vgl. Hier., De vir. ill. c. 42), auf Grund des gemeinüblichen Rechts, welches die Klage eines Sklaven wider den eigenen Herrn verbot, zum crurifragium verurteilt worden.

[2] Vgl. v. Sychowski, Hieronymus als Literarhistoriker, Münster i. W 1894, 133 ff.

Nachdem verschiedene Versuche, die Rede des hl. Apollonius in dieser oder jener herrenlosen Apologie des Altertums nachzuweisen, gänzlich fehlgeschlagen[1], entdeckte — so darf man sagen — 1893 Conybeare in einer armenischen Sammlung von Märtyrerakten, welche 1874 von den Mechitaristen herausgegeben worden war, ein „Martyrium des hl. Apollonius des Aszeten“ Zwei Jahre später legten die Bollandisten aus einem cod. Parisinus saec. XI vel XII ein griechisches Martyrium vor, welches angeblich von dem aus dem Neuen Testamente bekannten Alexandriner Apollos, in Wirklichkeit aber von dem hl. Apollonius handelt; irrtümlich ist der Bericht auf einen verwandten Namen übertragen worden[2]. Ein Vergleich der beiden Rezensionen miteinander zeigt alsbald, daß der griechische Text verschiedene Zusätze hat, deren sekundärer Charakter häufig auf der Hand liegt. Anderseits scheint dieser Text aber auch echte und ursprüngliche Züge aufbewahrt zu haben, welche in der armenischen Version verwischt sind. Im großen und ganzen jedoch dürften beide Rezensionen wesentlich treu jene Apollonius-Akten wiedergeben, welche Eusebius in Händen hatte.

Im Griechischen wie im Armenischen wird über zwei Gerichtsverhandlungen berichtet, von denen freilich die zweite als geradlinige Fortsetzung sich an die erste anschließt. In der ersten Verhandlung beteuert Apollonius seine Loyalität, legt aber zugleich dar, warum er nicht bei der Tyche des Kaisers schwören und nicht den Götterbildern und dem Kaiserbilde opfern könne. Der Richter gibt ihm Bedenkzeit, und nach drei Tagen findet die zweite Verhandlung statt, in welcher der Angeklagte Anlaß nimmt, mit beredten Worten die Torheit des heidnischen Polytheismus darzutun und in großen Zügen die christliche Glaubens- und Sittenlehre zu entwickeln. Von der Erfolglosigkeit weiterer Bemühungen überzeugt, erklärt der Richter, er sei an die Sentenz des Senates gebunden, wolle jedoch ein humanes Todesurteil fällen. Sein entgegenkommendes Verhalten ist begreiflich.

---

[1] Für die zuerst von H. Nolte geäußerte Vermutung, in der pseudojustinischen Oratio ad Gentiles sei die Verteidigungsrede des hl. Apollonius vor dem Senate erhalten, ist noch J. Dräseke eingetreten (Zur Apologie des Apollonios: Jahrbücher f. protest. Theol. XI [1885] 144—153). Wie aber Apollonius dazu gekommen sein sollte, die römischen Senatoren *ὦ ἄνδρες Ἕλληνες* anzureden (Oratio c. 1) hat Dräseke nicht erklären können.

[2] Der Titel des griechischen Textes lautet: *μαρτύριον τοῦ ἁγίου καὶ πανευφήμου ἀποστόλου Ἀπολλῶ τοῦ καὶ Σακκέα*. Unter dem heiligen und hochberühmten Apostel Apollos kann nur der im Neuen Testamente häufig erwähnte judenchristliche Missionar aus Alexandrien verstanden sein. Der Beiname Sakkeas, welcher im Texte des Martyriums mehrere Male wiederkehrt, bleibt rätselhaft. Klette (a. a. O. 93 ff) übersetzt, im Anschluß an die Aufschrift der armenischen Version, „Apollos der Aszet“ Allein erstens ist *σακκέας* in der Bedeutung „Aszet“ nicht nachzuweisen, und zweitens heißt es nicht *ὁ σακκέας*, sondern ganz konsequent *ὁ καὶ σακκέας*.

Durch die Antworten des Angeklagten weht ein sehr vornehmer, imponierender Ton. Es ist ein edler Römer und zugleich ein hochgebildeter Mann, welcher hier spricht, voll Festigkeit und Würde, voll Freimut und Ruhe. Er äußert keine Todessehnsucht, kennt aber auch keine Todesfurcht. Er will leben, will aber vor allem der Stimme seines Gewissens treu bleiben.

Die Rolle, welche der Senat bei dem Prozesse gespielt hat, läßt sich nicht mit genügender Deutlichkeit erkennen. Als Richter fungiert Perennis, welcher 180—185 das Amt eines praefectus praetorio bekleidete und seit dem Sturze seines Kollegen Paternus im Jahre 183 wie ein Vizekaiser schalten und walten durfte. Die armenische Version (v. 1) verlegt die erste Verhandlung „vor den Senat"; nach dem griechischen Texte (v. 11) hat der zweiten Verhandlung „eine zahlreiche Menge von Senatoren und Ratsherren und großen Gelehrten" beigewohnt. Klette nimmt an, beide Verhandlungen seien öffentlich, vor Perennis, und nicht vor dem Senate, welcher überhaupt keine öffentlichen Sitzungen hielt, geführt worden; die Angabe Eusebs über eine Verteidigungsrede des Märtyrers vor dem Senate, *ἡ πρὸς τὴν σύγκλητον ἀπολογία*, beruhe auf einem Irrtume[1]. Die Akten bieten auch keine eigentliche Rede, sondern nur Antworten auf die Fragen des Richters. Ebendiese Antworten aber werden laut dem griechischen Texte von seiten des Märtyrers selbst als *(ἡ) ἀπολογία (μου)* bezeichnet (v. 4 8 44). Eusebius wird also seinen Ausdruck den Akten entlehnt und an eine eigentliche Rede nicht gedacht haben.

Das Verhör ist wohl lateinisch abgehalten[2] und lateinisch protokolliert worden, Die allem Anscheine nach aus einer leisen Überarbeitung des Protokolles hervorgegangenen Akten haben Eusebius in griechischer Sprache vorgelegen; andernfalls würde Eusebius, wie bei andern Gelegenheiten, nicht unterlassen haben, die lateinische Sprache der Urkunde ausdrücklich hervorzuheben. Ob außer dem griechischen Texte auch eine lateinische Urschrift der Akten in Umlauf gewesen ist, muß dahingestellt bleiben: der Umstand, daß Hieronymus den hl. Apollonius einmal den lateinischen und ein anderes Mal den griechischen Kirchenschriftstellern zuzählt, ist nicht beweiskräftig. Aus dem Griechischen sind die Akten etwa im 5. Jahrhundert ins Armenische übersetzt worden.

Das armenische „Martyrium des hl. Apollonius des Aszeten" steht in der von den Mechitaristen 1874 zu Venedig in zwei Bänden herausgegebenen armenischen Sammlung von Märtyrerakten I 138—143. Eine englische Übersetzung des armenischen Textes veröffentlichte F. C. Conybeare zuerst in der englischen Zeitschrift The Guardian, 18. Juni 1893, und wiederum

---

[1] Klette, Der Prozeß und die Acta S. Apollonii 22 ff.

[2] Klette ebd. 38 ff ist für den Gebrauch der griechischen Sprache eingetreten.

in seiner Schrift The apology and acts of Apollonius and other monuments of early Christianity, 8° London 1894; 2. ed. 1896. Eine deutsche Übersetzung von Burchardi ist zuerst durch A. Harnack in den Sitzungsberichten der k. preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin 1893, 728—737 mitgeteilt und in der Folge häufig abgedruckt worden. Den griechischen Text des Martyriums edierten die Bollandisten, S. Apollonii Romani acta graeca ex codice Parisino graeco 1219: Analecta Bollandiana XIV (1895) 284—294. Eine neue Ausgabe nach derselben Handschrift veranstaltete E. Th. Klette in den Texten und Untersuchungen usw. XV 2 (1897) 91 ff, indem er dem griechischen Texte zugleich eine deutsche Übersetzung der armenischen Version an die Seite stellte. Emendationsvorschläge zu dem griechischen Texte bei M. Bonnet, Note sur les actes d'Apollonius: Anal. Bolland. XVIII (1899) 50.

Vgl. Harnack, Der Prozeß des Christen Apollonius vor dem praefectus praetorio Perennis und dem römischen Senat: Sitzungsber. der k. preuß. Akad. d. Wiss. zu Berlin 1893, 721—746. R. Seeberg, Das Martyrium des Apollonius: Neue kirchl. Zeitschr. IV (1893) 836—872. E. G. Hardy, Christianity and the Roman government, London 1894, 200—208. A. Hilgenfeld, Apollonius von Rom: Zeitschr. f. wissensch. Theol. XXXVII (1894) 58—91. Th. Mommsen, Der Prozeß des Christen Apollonius unter Commodus: Sitzungsber. der k. preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin 1894, 497—503. Klette, Der Prozeß und die Acta S. Apollonii, Leipzig 1897 (Texte und Untersuchungen usw. XV 2). Hilgenfeld, Die Apologie des Apollonius von Rom: Zeitschr. f. wissensch. Theol. XLI (1898) 185—210. A. Patin, Apollonius Martyr, der Skoteinologe; ein Beitrag zu Heraklit und Euemerus: Archiv f. Geschichte der Philosophie XII (1899) 147—158. (Laut den griechischen Akten rief ein Kyniker während der Gerichtsverhandlungen Apollonius zu: δοκεῖς σκοτεινολόγος εἶναι.) O. Heine, Die Apologie des Apollonius: Deutsch-evangelische Blätter XXVII (1902) 97—108. Max, Prinz von Sachsen, Herzog zu Sachsen, Der hl. Märtyrer Apollonius von Rom. Eine historisch-kritische Studie, 4° Mainz 1903 (Prinz Max bietet u. a. eine neue lateinische Übersetzung der armenischen Akten von dem Mechitaristen B. Sargisean.)

8. Acta SS. Perpetuae et Felicitatis. — Am 7 März 202 oder 203 erlitten in der Provinz Afrika, wahrscheinlich zu Karthago, fünf Katechumenen den Märtyrertod, Vibia Perpetua, eine ungefähr 22 Jahre alte Frau von besserem Stande, Felicitas und Revocatus, beide Sklaven, Saturninus und Saturus. Unter Benutzung von Aufzeichnungen der Märtyrer selbst hat ein Augenzeuge eine kraft- und lebensvolle Schilderung des Herganges entworfen, welche in lateinischer und in griechischer Sprache überliefert ist. Der griechische Text wurde erst kürzlich entdeckt und wurde von den ersten Herausgebern, Harris und Gifford (1890), als die Quelle und Vorlage des fast vollkommen entsprechenden lateinischen Textes bezeichnet. Andere Forscher und spätere Herausgeber haben sich indessen mit Recht für die Originalität des lateinischen Textes entschieden. Ein zweiter lateinischer Text, welcher bedeutend kürzer ist, muß anerkanntermaßen als ein späterer Auszug, vermutlich aus der griechischen Rezension, gelten und erweist sich im einzelnen als unzuverlässig.

Nach einer schwunghaften Einleitung geben die Akten zunächst den Wortlaut eines Berichtes, welcher von Perpetua im Kerker niedergeschrieben wurde und welcher bis zum Vorabende des Martyriums reicht (c. 3—10). Die Tage, welche ihrer Abführung in das Untersuchungsgefängnis vorausgingen, hatten die Katechumenen benutzt, um sich taufen zu lassen. Perpetua hatte dem Drängen ihres heidnischen Vaters, dem Christenglauben zu entsagen, herzhaft widerstanden. Sie fühlte sich glücklich, nachdem ihr gestattet worden war, ihr Kind, einen Säugling, im Gefängnisse bei sich zu behalten. Eine Vision gab ihr die Gewißheit, daß die Haft mit dem Martyrium enden werde. Neue Bitten und Vorstellungen ihres Vaters weist sie mit Berufung auf den Willen Gottes zurück. Beim Verhör bekennen die Angeklagten sich als Christen. Perpetua wird wieder von ihrem Vater und auch von dem Prokurator Hilarianus beschworen, der grauen Haare des Vaters zu schonen und der Hilflosigkeit ihres Kindes zu gedenken. Nichts vermag sie zu erschüttern. Das Urteil des Prokurators lautet „ad bestias“ Im Kerker hat Perpetua Visionen über die Zustände des Jenseits[1] Ein letzter Versuch ihres Vaters, sie zum Widerruf zu bewegen, bleibt erfolglos. Diesen Aufzeichnungen der hl. Perpetua schließt sich ein eigenhändiger Bericht des hl. Saturus über eine ihm im Kerker gewordene Vision an (c. 11 bis 13). Saturus hatte sich wenige Tage nach der Ergreifung der andern Katechumenen selbst dem Gerichte gestellt (vgl. c. 4). Einer der Ergriffenen, Sekundulus, war im Kerker gestorben (c. 14). Felicitas stand, als sie verhaftet wurde, im achten Monate der Schwangerschaft, und weil die Hinrichtung einer schwangeren Frau verboten war, fürchtete sie, nicht zugleich mit ihren Gefährten in den Tod gehen zu können; auf das gemeinsame Gebet der Bekenner hin ward sie zwei Tage vor dem Hinrichtungstermine von den Wehen überfallen und gab einem Mädchen das Leben, welches von einer „Schwester“ an Kindesstatt angenommen wurde (c. 15). Folgt die Erzählung des Martyriums selbst (c. 16—21). Am Geburtstage des Cäsars Geta sollten die Bekenner bei den Lagerspielen mit den Tieren kämpfen. Heitern Antlitzes schreiten sie aus dem Kerker ins Amphitheater. Die Männer werden einem Eber, einem Bären und einem Leoparden vorgeführt, die Frauen einer wilden Kuh. Schwer verwundet empfangen sie, nachdem sie sich vorher den Friedenskuß gegeben, ohne Laut den Schwertstreich. Nur Perpetua hat noch unter dem Ungeschick des Gladiators zu leiden; sie muß mit eigener Hand das Schwert auf ihre Kehle lenken. „Vielleicht hätte eine solche Frau,

[1] Über die Visionen der hl. Perpetua vgl. etwa Atzberger, Gesch. der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit, Freiburg i. Br. 1896, 332 ff.

welche von dem unreinen Geiste gefürchtet wurde, sonst nicht getötet werden können, wenn sie es nicht selbst gewollt hätte" (c. 21).

Diese Urkunde ist, auch abgesehen von dem überwältigenden Inhalt, eine Perle unter den Märtyrerakten, weil sie sich selbst im vollsten Sinne des Wortes als echt bezeugt, nicht nur insofern, als sie wirklich von einem Augenzeugen verfaßt bzw. redigiert ist, sondern auch insofern, als sie wirklich Aufzeichnungen von der Hand der Märtyrer selbst enthält. Die Wahrheit der Erklärung des Redaktors: „quod audivimus (et vidimus) et contrectavimus annuntiamus et vobis" (c. 1; vgl. 1 Jo 1, 1 ff), verbürgt der Ton und die Farbe seiner Darstellung. Und seine wiederholte Versicherung, er biete Berichte der hl. Perpetua und des hl. Saturus selbst, wird durch die sprachliche und stilistische Eigenart der fraglichen Abschnitte gegenüber den anderweitigen Teilen der Akten in geradezu überraschender Weise bestätigt[1] Übrigens legt auch schon Tertullian (De anima c. 55) Berufung ein auf eine Vision (revelatio) der „heldenhaften Martyrin Perpetua" Der Intention des Redaktors entsprechend (s. c. 1 21) sind die Akten am Gedenktage der Märtyrer beim Gottesdienste verlesen worden, und zwar, wie Augustins Predigten in natali martyrum Perpetuae et Felicitatis zeigen[2], noch nach Jahrhunderten. Augustinus nimmt sogar Gelegenheit, daran zu erinnern, daß diese Akten keine kanonische Schrift sind[3].

Er hätte noch mehr sagen können. Der Redaktor der Akten gibt sich ganz unzweideutig als einen Freund des Montanismus zu erkennen (c. 1 21), und die Vermutung, Tertullian sei der Redaktor, hat noch in neuester Zeit sehr beachtenswerte Vertreter gefunden[4], wenngleich sie freilich einer ausreichenden Begründung entbehrt. Es ist indessen nicht zu übersehen, daß 202 oder 203 Katholiken und Montanisten in Afrika und insbesondere zu Karthago noch keineswegs als geschlossene Parteien einander gegenüberstanden und namentlich noch keine getrennten Gemeinden bildeten, sondern wie die Schriften Tertullians selbst beweisen, in friedlicher, gottesdienstlicher Gemeinschaft lebten. Die früher insbesondere von Basnage verfochtene Annahme, die Märtyrer selbst seien Montanisten gewesen, ist durchaus unbegründet und ist schon von Kardinal Orsi (gest. 1761) in einer eigenen Schrift erschöpfend widerlegt worden.

Fälschlich setzt der kürzere lateinische Text der Akten das Martyrium unter Valerianus und Gallienus an. Schon die Erwähnung

---

[1] S. namentlich die gründlichen Ausführungen Franchi de' Cavalieris in der Einleitung seiner Ausgabe der Akten (Rom 1896).

[2] Vgl. Aug., Sermo 280, 1; 282, 2.

[3] Nec scriptura ipsa canonica est, Aug., De anima et eius origine I, 10, 12.

[4] S. namentlich Robinson in seiner Ausgabe der Akten (Cambridge 1891) 47—58.

des Prokurators Hilarianus zeigt, daß dasselbe ins Jahr 202 oder 203 gefallen ist[1]. Als Schauplatz des Martyriums bezeichnet nicht bloß der kürzere lateinische Text, sondern auch die griechische Rezension Thuburbo, die griechische Rezension (c. 2) genauer Klein Thuburbo; Thuburbo maius und Thuburbo minus lagen beide, wie Karthago, in der Provinz Afrika. Der ursprüngliche lateinische Text nennt überhaupt keine Örtlichkeit, meint aber offenbar Karthago. Wahrscheinlich liegt schon in der griechischen Rezension eine Verwechslung der hll. Perpetua und Genossen mit thuburbitanischen Märtyrinnen vor[2].

Der ursprüngliche lateinische Text der Akten in den Acta SS. Martii I, Venet. 1735, 630—638; bei Ruinart, Acta primorum martyrum[2] (1713) 90—119; bei Migne, PP Lat. III 13—60. Vgl. auch Analecta Bollandiana XI (1892) 369—373: „Un nouveau manuscrit des actes des SS. Félicité et Perpétue." Der in unzähligen Handschriften erhaltene kürzere und jüngere lateinische Text zuerst bei B. Aubé, Les Chrétiens dans l'empire romain de la fin des Antonins au milieu du IIIe siècle, Paris 1881, 509—525; auch bei den Hagiographi Bollandiani, Catalogus codicum hagiograph. bibliothecae regiae Bruxellensis, Pars I, 1, Bruxellis 1886, 158—161. Die griechische Rezension fand sich in einem cod. Hierosol. S. Sepulcri saec. X und ward, unter Beifügung der beiden lateinischen Texte, zuerst herausgegeben von J. R. Harris and S. K. Gifford, The acts of the martyrdom of Perpetua and Felicitas; the original Greek text, now first edited from a Ms in the library of the convent of the Holy Sepulchre at Jerusalem, 8^0 London 1890. Gegen die Behauptung der Herausgeber, die griechische Rezension sei als das Original anzusehen, erhob sich alsbald Widerspruch; s. insbesondere L. Duchesne, En quelle langue ont été écrits les actes des SS. Perpétue et Félicité? Acad. des inscriptions et belles-lettres. Comptes rendus, 1891, janv.-févr. 39—54. Neue und tüchtige Ausgaben des lateinischen Textes und der griechischen Rezension lieferten Robinson und Franchi de' Cavalieri. J. A. Robinson, The Passion of S. Perpetua newly edited from the Mss, with an introduction and notes, together with an appendix containing the original Latin text of the Scillitan Martyrdom, 8^0 Cambridge 1891 (Texts and Studies I 2). P. Franchi de' Cavalieri, La Passio SS. Perpetuae et Felicitatis, 8^0 Roma 1896 (Römische Quartalschr. f. christl. Altertumskunde u. f. Kirchengesch. Supplementheft 5). Robinson hat auch den kürzeren lateinischen Text aufgenommen (S. 100—103). Er sowohl wie Franchi de' Cavalieri ist mit Entschiedenheit für die Originalität des längeren lateinischen Textes eingetreten; s. namentlich die Introduzione der Ausgabe Franchi de' Cavalieris (9—102). Beide Texte, das lateinische Original und die griechische Übersetzung, auch bei v. Gebhardt, Acta martyrum selecta (1902) 61—95. Eine auszügliche deutsche Übersetzung der Akten von G. Krüger in der Christlichen Welt 1890, 785—790.

Die erwähnte Schrift des Kardinals Orsi, Dissertatio apologetica pro SS. Perpetuae, Felicitatis et sociorum orthodoxia, Florentiae 1728, ist abgedruckt bei Migne, PP Lat. III 61—170. A. Pillet, Les martyrs

---

[1] Vgl. Neumann, Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diokletian I (1890) 171.

[2] Vgl. Robinson a. a. O. 22—26.

d'Afrique: Histoire de S. Perpétue et de ses compagnons, 8° Lille et Paris 1885. K. J. Neumann, Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diokletian I, Leipzig 1890, 171—176 299—300. P Monceaux, Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne I, Paris 1901, 70—96: „La Passio de sainte Perpétue et de sainte Félicité.“ L. Masson, S. Félicité, S. Perpétue et leurs compagnons martyrs, 16° Paris 1903.

Über gefälschte Acta martyrii S. Callisti papae (gest. 222/223) s. § 84, 1, S. 576.

9. Acta S. Pionii. — Eusebius hat, wie früher bemerkt, das Martyrium S. Polycarpi (Abs. 2) auszugsweise in seine Kirchengeschichte aufgenommen. Seinem Exemplare dieses Martyriums waren noch andere Martyrien angehängt, über welche er sich kürzer fassen zu dürfen glaubte. „Der Schrift über Polykarpus“, lauten seine Worte, „sind auch noch andere Martyrien beigefügt, welche gleichfalls zu Smyrna um dieselbe Zeit, um welche Polykarpus litt, stattgefunden haben. So ist Metrodorus, ein Priester, welcher als Anhänger der marzionitischen Irrlehre galt, dem Feuertode überliefert worden. Besondere Berühmtheit erlangte unter den damaligen Märtyrern ein gewisser Pionius. Wer die einzelnen Bekenntnisse dieses Mannes, seine freimütigen Reden, seine Worte zur Verteidigung des Glaubens vor dem Volke und vor den obrigkeitlichen Personen, seine Lehrvorträge, seine Mahnungen an diejenigen, welche dem Andrang der Verfolgung erlegen waren, und seine Ermunterungen an die Brüder, welche ihn im Gefängnisse besuchten, kennen lernen und erfahren will, welche Martern er erduldet hat und welche Qualen, als er angenagelt wurde, welche Standhaftigkeit er auf dem Scheiterhaufen bewiesen und welches Ende er nach allen diesen außerordentlichen Vorkommnissen genommen, den verweisen wir auf die Schrift (ἡ γραφή), welche einen ausführlichen Bericht über ihn enthält und welche unserer Sammlung alter Märtyrerakten einverleibt ist“ (Eus., Hist. eccl. IV, 15, 46—47).

Diese Schrift scheint noch erhalten zu sein. Umfangreiche Pionius-Akten liegen sowohl griechisch wie auch in lateinischer, slavischer und armenischer Übersetzung vor. Der Text wird im allgemeinen den Erwartungen, welche Eusebs Worte wecken, durchaus gerecht. Und wenn auch nicht unversehrt überliefert[1], dürfte derselbe doch seinem Kerne nach der Feder eines Augenzeugen entstammen. Gleichzeitig mit Pionius wurden laut diesem Texte Sabina und Asklepiades verhaftet (c. 2). Im Gefängnisse trafen sie mit Limnus (Lemnus), einem „Priester der katholischen Kirche“, Mazedonia und Eutychianus,

---

[1] Das Eingreifen einer späteren Hand ist schon in den ersten Sätzen des durch v. Gebhardt (1896) veröffentlichten griechischen Textes zu konstatieren. Hier wird die nachfolgende Beschreibung der Leidensgeschichte des hl. Pionius als ein von dem Märtyrer selbst hinterlassenes σύγγραμμα eingeführt. Die alte lateinische Version vertritt eine reinere Überlieferung.

einem Anhänger der Sekte der Phrygier oder Montanisten, zusammen (c. 11). Zum Schlusse wird auch des marzionitischen Priesters Metrodorus gedacht, welcher zugleich mit Pionius den Feuertod erleidet (c. 21). In einem Punkte aber waltet ein handgreiflicher Widerspruch zwischen dem Texte der Akten und den Angaben Eusebs ob. Nach Eusebius soll das Martyrium zur Zeit der Antonine oder in den Tagen Mark Aurels erfolgt sein; die Akten verlegen dasselbe in das Jahr 250, unter die Regierung des Kaisers Decius. Eusebius wird der Autorität der Akten weichen müssen. Ihm haben die Akten, wie gesagt, in Verbindung mit dem Martyrium S. Polycarpi vorgelegen, und die Akten selbst berichten, Pionius sei „an dem Geburtstage" des hl. Polykarpus (am 2. Tage des 6. Monats, d. i. am 23. Februar) ergriffen worden (c. 2). Dadurch mag Eusebius zu einer falschen Zeitbestimmung verleitet worden sein.

Eine alte lateinische Übersetzung der Akten bei Ruinart, Acta primorum martyrum [2] 137—151. Ebendiese Übersetzung nebst einer andern modernen Übersetzung aus dem Griechischen in den Acta SS. Febr. I, Venet. 1735, 37—46. Der griechische Text bei O. v. Gebhardt, Das Martyrium des hl. Pionius, aus dem cod. Ven. Marc. 359 zum ersten Male herausgegeben: Archiv f. slavische Philologie XVIII (1896) 156—171. Eine größere Ausgabe dieses griechischen Textes, unter Beifügung der alten lateinischen sowie der slavischen und der armenischen Version (die beiden letztgenannten in deutscher Übertragung) und eines Kommentares, hat v. Gebhardt versprochen folgen zu lassen. Auf Grund der genannten lateinischen Übersetzungen hat B. Aubé, L'église et l'état dans la seconde moitié du IIIe siècle, Paris 1885, 140—154, über das Martyrium des hl. Pionius gehandelt. Zahn hat seine frühere Annahme, das Martyrium sei mit Eusebius der Zeit Mark Aurels zuzuweisen, ausdrücklich zurückgenommen; s. Zahn, Forschungen zur Gesch. des ntl Kanons IV (1891) 271 A. 4. J. A. F. Gregg, The Decian Persecution, Edinburgh and London 1897, 242—261, hat den griechischen Text der Akten, nach einer Abschrift des cod. Ven. Marc. 359, zum großen Teile ins Englische übersetzt; vgl. auch Gregg ebd. 264—266. Neue Abdrucke des griechischen Textes bei Knopf, Ausgewählte Märtyrerakten (1901) 59—75; bei v. Gebhardt, Acta martyrum selecta (1902) 96—114.

10. Acta disputationis S. Achatii. — Achatius (Akacius) scheint Bischof von Antiochien in Phrygien gewesen zu sein und darf wohl nicht mit Akacius von Melitene in Kleinarmenien identifiziert werden. Die lateinischen Akten, jedenfalls eine Übersetzung aus dem Griechischen, erzählen ein sehr interessantes Verhör des Heiligen vor dem Konsular Marzianus, unter Kaiser Decius, am 29. März. Marzianus unterbreitet das Protokoll (gesta) dem Urteile des Kaisers, welcher von Bewunderung für den Angeklagten ergriffen wird und denselben in Freiheit setzen läßt.

Acta SS. Mart. III, Venet. 1736, 903—905. Ruinart a. a. O. 152 bis 155. Vgl. Aubé, L'église et l'état dans la seconde moitié du IIIe siècle (1885) 181—194. Ein neuer Abdruck der Akten bei v. Gebhardt a. a. O. 115—120.

11. Acta S. Maximi. — Nach den kurzen lateinischen Akten hat das Martyrium unter Kaiser Decius, am 14. Mai, in der Provinz Asien (zu Lampsakus?) stattgefunden. Maximus, allem Anscheine nach ein Laie, welcher sich freiwillig gestellt hat, wird mit Ruten gepeitscht und sodann gesteinigt.

Acta SS. Apr. III, Venet. 1738, 732—733. Ruinart a. a. O. 155 bis 158. Vgl. Aubé a. a. O. 154—160. Den Prokonsul „Optimus" der Akten dürfte Aubé glücklich beseitigt haben. Der Name scheint aus der Anrede „optime proconsul" entstanden zu sein. In dem Abdruck bei v. Gebhardt a. a. O. 121—123 hat indessen der Prokonsul „Optimus" seinen Platz behauptet.

12. Acta SS. Petri, Andreae, Pauli et Dionysiae. — Diese Märtyrer haben unter Kaiser Decius, am 15. Mai, zu Lampsakus in Mysien gelitten. Petrus, ein junger Mann, wird nach mancherlei Martern enthauptet, Andreas und Paulus werden gesteinigt. Nikomachus, welcher gleichzeitig mit Andreas und Paulus ins Verhör genommen wurde, fiel unter den Qualen der Folter vom christlichen Glauben ab. Dionysia, ein sechzehnjähriges Mädchen, macht Nikomachus Vorwürfe, bekennt sich freudig als Christin und wird, nachdem auch ihre Keuschheit die Probe bestanden, enthauptet.

Acta SS. Maii III, Venet. 1738, 452—453. Ruinart a. a. O. 158 bis 160. Vgl. Aubé a. a. O. 156—160. Über den auch in diesen Akten auftretenden Prokonsul „Optimus" s. Abs. 11.

Die Acta SS. Tryphonis et Respicii, Märtyrer unter Decius zu Nicäa, mögen historische Elemente enthalten, unterliegen aber aus verschiedenen Gründen dem Verdachte späterer Überarbeitung und Verfälschung. S. den lateinischen Text bei Ruinart a. a. O. 161—164, und den ausschließlich von Tryphon handelnden, durch die Hände des Metaphrasten gegangenen griechischen Text bei Migne, PP. Gr. CXIV, 1311—1328. Vgl. Aubé a. a. O. 163—167

Auch gegen die Glaubwürdigkeit eines Teiles der Acta SS. Luciani et Marciani, Märtyrer unter Decius zu Nikomedien am 26. Oktober, erheben sich Bedenken. S. den lateinischen Text bei Ruinart a. a. O. 164—168 sowie in den Acta SS. Oct. XI, Bruxellis 1864, 804—819. Vgl. Aubé a. a. O. 167—171.

Die Acta S. Nestoris, Bischof von Side oder von Perge oder von einem andern Orte Pamphyliens und Märtyrer unter Decius, dürften gleichfalls, wiewohl sie sogar von Aubé als im wesentlichen echt verteidigt werden, einer eindringenderen Untersuchung gegenüber nicht standhalten können. Lateinisch finden sich diese Akten in den Acta SS. Febr. III, Venet. 1736, 627—630. Einen griechischen Text veröffentlichte Aubé als „un supplément aux Acta sincera de Ruinart", zuerst in der Revue archéologique, III[e] Serie, III (1884) 215—234, und wiederum in seiner Schrift L'église et l'état dans la seconde moitié du III[e] siècle, Paris 1885, 507—516; vgl. 176—181.

Der kurze griechische Bericht über das Martyrium des Gärtners Konon, zu Magydus in Pamphylien unter Decius oder Valerianus, macht den Eindruck hoher Ursprünglichkeit, ist aber noch zu wenig untersucht worden, als daß man ihn mit gutem Gewissen in die Reihe der echten Märtyrerakten stellen könnte. Dieser Bericht ward erst von A. Papadopulos-Kera-

meus, Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας V, St Petersburg 1898, 384—388, herausgegeben und bei v. Gebhardt, Acta martyrum selecta (1902) 129 bis 133, abgedruckt.

Über eine unechte Passio S. Cornelii papae (gest. im Juni 253) s. § 84, 4, S. 578. — Über unechte Märtyrerakten des Papstes Stephanus I. (gest. 2. Aug. 257) s. § 84, 6, S. 580.

13. Acta proconsularia S. Cypriani. — Unter Valerianus und Gallienus, am 14. September 258, ward Bischof Cyprian von Karthago, nachdem er aus der Verbannung zurückberufen worden, auf der prokonsularischen Villa Sexti, nicht weit von Karthago, enthauptet. Der Prokonsul Galerius Maximus hatte das Urteil gefällt: „Thascium Cyprianum gladio animadverti placet“, und der Bischof hatte geantwortet: „Deo gratias“ Auf dem Richtplatze entledigte Cyprian sich selbst seines Oberkleides und kniete nieder zum Gebete. Nach Beendigung des Gebetes legte er auch die Dalmatika ab. Seinen Begleitern gab er den Auftrag, dem Scharfrichter 25 Goldstücke auszuzahlen. Die Brüder breiteten leinene Tücher aus, um das Blut aufzufangen. Ein Presbyter namens Julianus und ein Subdiakon gleichen Namens halfen Cyprian, sich die Augen zu verbinden. Der Leichnam ward zum Schauspiel für die Heiden in der Nähe ausgestellt. In der Nacht kamen die Gläubigen mit Kerzen und Fackeln und bestatteten ihren Bischof auf einem dem Prokurator Makrobius Kandidianus gehörigen Grundstücke mit großer Feierlichkeit. Die Akten lassen, ähnlich wie die Acta martyrum Scilitanorum, unter Verzicht auf jede subjektive Zutat, nur die Tatsachen reden; sie werden schon in der um 259 geschriebenen Vita Caecilii Cypriani (c. 11) zitiert.

Ruinart, Acta primorum martyrum[2] 216—218. Acta SS. Sept. IV, Venet. 1761, 332—334 (ein Abdruck aus Ruinart). Die Akten finden sich auch in den Ausgaben der Werke Cyprians; s. die Ausgabe Hartels III, Vindob. 1871, cx—cxiv. Vgl. noch Aubé, L'église et l'état 385—394; Monceaux, Histoire littéraire de l'Afrique chrét. II (1902) 179—190.

14. Acta SS. Mariani, Iacobi et aliorum plurimorum. — Nicht lange nach dem Tode Cyprians, vermutlich im Mai 259, wurden der Lektor Marianus und der Diakon Jakobus zu Lambese in Numidien nach mancherlei Foltern enthauptet. Mehr oder weniger gleichzeitig litten zahlreiche andere Christen, welche teilweise früher schon in die Verbannung geschickt worden waren, unter ihnen die Bischöfe Agapius und Sekundinus, Ämilianus, ein Angehöriger des Ritterstandes, und zwei Mädchen, Tertulla und Antonia. Der auf Veranlassung der hll. Marianus und Jakobus selbst von einem Augenzeugen verfaßte Bericht ist, im Unterschiede von den Akten des hl. Cyprian, stark rhetorisch gefärbt und erinnert wiederholt an die Acta SS. Perpetuae et Felicitatis. Er bietet aber auch in mannigfacher Weise Gewähr für volle Zuverlässigkeit und Treue. Augustinus

hat diesen Märtyrern eine Predigt gewidmet (Sermo 284: in natali martyrum Mariani et Iacobi).

Acta SS. Apr. III, Venet. 1738, 745—749. Ruinart a. a. O. 222—229. Vgl. Aubé a. a. O. 400—407. Monceaux a. a. O. II 153—165. G. Mercati (D'alcuni nuovi sussidi per la critica del testo di S. Cipriano, Roma 1899, 87 ff) veröffentlichte ein Bruchstück der Akten nach einer Handschrift des 7. oder 8. Jahrhunderts; P. Franchi de' Cavalieri legte in den Studi e Testi III, Roma 1900, 47 ff, eine ausgezeichnete neue Rezension des ganzen Textes vor. Ein Abdruck dieser Rezension bei v. Gebhardt a. a. O. 134—145.

15. Acta SS. Montani, Lucii et aliorum. — Montanus, Lucius, Flavianus, Julianus, Viktoricus, Primolus, Renus und Donatianus sollten gleichfalls im Mai 259 durch ihren Tod das stolze Wort Cyprians bewahrheiten, die Kleriker der Kirche von Karthago seien sämtlich wohlvorbereitet für die göttliche und himmlische Herrlichkeit (Cypr., Ep. 80, 1). Primolus und Donatianus, welche nicht Kleriker waren, starben im Gefängnisse. Die übrigen, meist Presbyter oder Diakonen der Kirche von Karthago, wurden nach monatelanger und sehr harter Haft auf Befehl des Prokurators, welcher nach dem Tode des Prokonsuls Galerius Maximus, des Richters Cyprians, die Geschäfte des Prokonsuls wahrnahm, enthauptet. Die Akten zerfallen in zwei Teile; der erste (c. 1—11) gibt sich als ein im Kerker verfaßtes Schreiben der Märtyrer selbst aus; der zweite (c. 12—23), welcher über das Ende der Heiligen handelt, will auf Ersuchen des hl. Flavianus von einem Augenzeugen geschrieben sein. Dieser Redaktor hat sich augenscheinlich die Akten der hll. Perpetua und Felicitas zum Vorbilde genommen, dürfte aber in allem Wesentlichen nur historische Tatsachen berichten.

Acta SS. Febr. III, Venet. 1736, 454—459. Ruinart a. a. O. 229—238. Eine treffliche neue Ausgabe und Analyse lieferte Franchi de' Cavalieri, Gli atti dei SS. Montano, Lucio e compagni; recensione del testo ed introduzione sulle sue relazioni con la Passio S. Perpetuae. 8° Roma 1898. (Römische Quartalschr. f. christl. Altertumskunde u. f. Kirchengesch., Suppl.-Heft 8.) Ein Abdruck dieser Ausgabe bei v. Gebhardt a. a. O. 146—161. Einige Bemerkungen über die Sprache der Akten von U. v. Wilamowitz-Möllendorff im Hermes XXXIV (1899) 212—214. Vgl. Monceaux a. a. O. II 165—178.

16. Acta SS. Fructuosi, Augurii et Eulogii. — Die ältesten spanischen Märtyrerakten beschreiben den Hingang des Bischofs Fruktuosus von Tarragona und seiner Diakone Augurius und Eulogius. Unter Valerianus und Gallienus, am 21. Januar 259, wurden sie auf Befehl des Präses Ämilianus im Amphitheater lebendig verbrannt. Der spanische Sänger Prudentius hat diesen Akten den Stoff zu einem seiner „Siegeskränze“ (Peristeph. c. 6) entlehnt. Aus Augustins Predigt in natali martyrum Fructuosi episcopi, Augurii et Eulogii diaconorum

(Sermo 273) ist zu ersehen, daß die Akten auch zu Hippo in der Kirche verlesen wurden.

Acta SS. Ian. II, Venet. 1734, 339—341. Ruinart, Acta primorum martyrum [2] 218—222. Vgl. Aubé, L'église et l'état 408—412.

17 Martyrium S. Nicephori. — Der zum Tode verurteilte Priester Sapricius weigert sich auch auf dem Wege zum Richtplatze hartnäckig, dem Laien Nicephorus, welcher ihn beleidigt hat, die Hand der Versöhnung zu reichen. Im letzten Augenblicke, angesichts des gezückten Schwertes, wird Sapricius schwach und erklärt sich bereit, den Göttern zu opfern. Nicephorus ermahnt ihn vergeblich, bekennt dann selbst furchtlos seinen Christenglauben und erlangt sofort die Palme des Martyriums. Der ursprüngliche Text der Akten versetzt den Hergang in die Regierungszeit Valerians und Galliens (etwa 260), nennt aber keinen Ort.

Acta SS. Febr. II, Venet. 1735, 283—288 894—895 (283—288 zwei spätere griechische Texte in lateinischer Übersetzung, 894—895 eine alte lateinische Übersetzung). Ruinart a. a. O. 238 -245 (der ursprüngliche griechische Text nebst der alten lateinischen Übersetzung). Migne, PP Gr. CXIV 1367—1376 (der von dem Metaphrasten bearbeitete griechische Text).

18. Acta S. Maximiliani. — Maximilianus, ein junger Mann von 21 Jahren, wird am 12. März 295 (Tusco et Anulino coss.) zu Thebeste in Numidien mit dem Schwerte hingerichtet, weil er sich als Christ weigert, Soldat zu werden.

Ruinart a. a. O. 299—302. Die Bollandisten haben die Akten bei Ausgabe des zweiten März-Bandes noch nicht gekannt. Ein Abdruck nach Ruinart bei Knopf, Ausgewählte Märtyrerakten 79—82.

19. Acta SS. Marcelli et Cassiani. — Der Zenturio Marzellus wird am 30. Oktober 298 (?) zu Tingis in Mauretanien (Tanger) enthauptet, weil er an den Opferfeierlichkeiten anläßlich des Geburtstages des Kaisers nicht teilnehmen will. Bei Fällung des Todesurteils macht der Gerichtsschreiber Kassianus seiner Entrüstung Luft und bald nachher, am 3. Dezember, wird er gleichfalls enthauptet.

Ruinart a. a. O. 302—305. Acta SS. Oct. XIII, Paris. 1883, 274—284. Ein Abdruck nach Ruinart bei Knopf a. a. O. 82—84.

Die syrischen Akten der hll. Gurias und Schamonas sind nicht, wie der Herausgeber, Patriarch Ignatius Ephräm II. Rahmani (Rom 1899), glaubte, im Jahre 297, sondern erst zwischen 360 und 450 geschrieben worden (s. Th. Nöldeke, Über einige Edessenische Märtyrerakten: Straßburger Festschrift zur XLVI. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner, Straßburg 1901, 13—22). Später wird auf diese Akten noch zurückzukommen sein.

20. Eusebs Beschreibung der palästinensischen Martyrien seiner Zeit. — In möglichster Kürze seien schließlich auch die Märtyrerakten aus den Tagen der sog. letzten, längsten und

blutigsten Verfolgung zusammengestellt. Vollständigkeit der Aufzählung wird jedoch nicht angestrebt. Insbesondere werden die palästinensischen Martyrien, welche Eusebius beschrieben hat, hier übergangen, weil das fragliche Schriftchen später noch zur Sprache kommen soll.

Von dem Schriftchen Eusebs über die zeitgenössischen Märtyrer Palästinas, seinen beiden Rezensionen und seinen Berichten über das Martyrium der hll. Pamphilus und Genossen ist übrigens auch schon § 67, 1, S. 243 f, die Rede gewesen.

21. Acta SS. Rogatiani et Donatiani. — Rogatianus und Donatianus, leibliche Brüder aus vornehmer Familie, werden unter Diokletian und Maximian zu Namnes in Gallien (Nantes) Märtyrer, wahrscheinlich 303, nach Ruinart schon gegen Anfang der Regierung Diokletians.

Acta SS. Maii V, Venet. 1741, 279—281. Ruinart a. a. O. 279—282.

22. Acta SS. Claudii, Asterii et aliorum. — Klaudius, Asterius und Neon, drei Brüder und noch Knaben, und die Frauen Domnina und Theonilla werden Märtyrer zu Ägea in Cilicien unter dem Präses Lysias, wahrscheinlich 303, nach Ruinart schon 285.

Ruinart a. a. O. 266—269. Acta SS. Aug. IV, Venet. 1752, 567—572. Die Bollandisten geben einen Abdruck der Akten nach Ruinart. Der lateinische Text ist eine Übersetzung aus dem Griechischen.

Die Acta S. Genesii (welche sich bei Ruinart a. a. O. an die Acta SS. Claudii, Asterii et aliorum anreihen) müssen auf einen Platz unter den Acta sincera verzichten. Der Schauspieler Genesius, welcher nach der späteren Überlieferung zu Rom unter Diokletian hingerichtet worden sein soll, weil er sich die Taufe spenden ließ, anstatt die Taufe auf der Bühne zu parodieren, scheint überhaupt keine historische Persönlichkeit zu sein. Vgl. B. von der Lage, Studien zur Genesiuslegende (2 Programme). 4° Berlin 1898—1899. H. Reich, Der Mimus, Berlin 1903, I 84 ff.

23. Acta S. Felicis. — Felix, Bischof von Tubjuza oder Tubuza in Afrika, wird am 30. August 303 Märtyrer zu Venusium in Apulien (Venosa).

Ruinart a. a. O. 353—357 Acta SS. Oct. X, Bruxellis 1861, 618 bis 634. Die Bollandisten geben zwei Rezensionen des lateinischen Textes. Der Text bei Ruinart ist abgedruckt bei Knopf a. a. O. 84—86.

24. Acta S. Dasii. — Der Soldat Dasius wird am 20. November 303 zu Axiopolis in Mösien Märtyrer.

Fr. Cumont, Les Actes de S. Dasius: Analecta Bollandiana XVI (1897) 5—16. Der hier zum erstenmal veröffentlichte griechische Text ist eine etwa aus dem 7. Jahrhundert stammende ungenaue oder ungeschickte Übersetzung eines lateinischen Originals, welches allem Anschein nach auf dem officiellen Protokolle beruhte. Ein Abdruck bei Knopf a. a. O. 86—90. Zu dem Bericht über die Opferung des Saturnalienkönigs — Dasius war von seinen Kameraden zum Saturnalienkönig geweiht worden — s. C. Parmentier, Le roi des Saturnales: Revue de Philol. XXI (1897) 143—149. P Wendland, Jesus als Saturnalienkönig: Hermes XXXIII (1898) 175—179.

25. Acta SS. Saturnini, Dativi et aliorum plurimorum. — Der Presbyter Saturninus, der Senator Dativus und viele andere Männer und Frauen aus Abitina im prokonsularischen Afrika werden 304, unter dem Prokonsul Anulinus, Märtyrer zu Karthago. Die Akten wurden auf dem 411 zu Karthago abgehaltenen Religionsgespräche von seiten der Donatisten angerufen und von seiten der Katholiken als echt und glaubwürdig anerkannt (Aug., Brevic. collat. cum Donat. III, 32).

Acta SS. Febr. II, Venet. 1735, 513—519. Ruinart, Acta primorum martyrum[2] 381—390.

26. Acta S. Crispinae. — Krispina aus Thagara, eine vornehme und reiche Frau, wird am 5. Dezember 304, wie es scheint, unter dem Prokonsul Anulinus Märtyrin zu Thebeste in Numidien. Ihr Andenken hat in Afrika in höchsten Ehren gestanden (hanc enim, fratres, numquid est qui in Africa ignoret? Aug., Enarr. in ps 120 c. 13; vgl. in ps 137 c. 3 14 17).

Ruinart a. a. O. 448—451. Vgl. Fr. Görres, Zur Gesch. der Diokletianischen Christenverfolgung: Zeitschr. f. wissensch. Theol. XXXIII (1890) 473—479.

27 Acta SS. Didymi et Theodorae. — Die Jungfrau Theodora und ihr edler Beschützer Didymus werden 304 zu Alexandrien Märtyrer. Ambrosius (De virginibus II, 4) feiert Theodora als Vorbild der Keuschheit.

Acta SS. Apr. III, Venet. 1738, 572—575; App. LXIII—LXV. Ruinart a. a. O. 396—401. Ruinart gibt einen lateinischen, die Bollandisten geben im Anhange auch einen griechischen Text.

28. Acta SS. Tarachi, Probi et Andronici. — Tarachus aus Klaudiopolis in Isaurien, römischer Bürger und schon hochbetagt, Probus aus Side in Pamphylien und Andronikus, ein junger Mann aus Ephesus von vornehmer Familie, werden um 304 Märtyrer zu Anazarbus in Cilicien.

Ruinart a. a. O. 419—448. Acta SS. Oct. V, Bruxellis 1786, 560 bis 584. Ruinart gibt einen griechischen und einen lateinischen Text. Die Bollandisten haben beide Texte nach Ruinart abgedruckt.

29. Acta SS. Agapes, Chioniae, Irenes et aliorum. — Agape, Chionia und Irene, gebürtig aus Thessalonike in Mazedonien, nebst andern Christen, hauptsächlich Frauen, werden 304, unter dem Präses Dulzetius, Märtyrinnen.

Acta SS. Apr. I, Venet. 1738, 245—250. Ruinart a. a. O. 390—395. Die Bollandisten geben einen späteren, Ruinart einen ursprünglicheren lateinischen Text. Beide Texte sind Übersetzungen aus dem Griechischen. Der Text bei Ruinart auch bei Knopf, Ausgewählte Märtyrerakten 91—97

30. Acta SS. Philippi et aliorum. — Philippus, Bischof von Heraklea in Thrakien, sowie der Presbyter Severus und der Diakon Hermes werden um 304 Märtyrer zu Adrianopolis (in Thrakien).

Ruinart a. a. O. 409—419. Acta SS. Oct. IX, Bruxellis 1858, 537 bis 553.

31. Acta S. Irenaei. — Irenäus, Bischof von Sirmium in Pannonien, wird im März oder April 304 Märtyrer unter dem Präses Probus.

Acta SS. Mart. III, Venet. 1736, 555—557; App. 23. Ruinart a. a. O. 401—403. Ruinart gibt einen lateinischen, die Bollandisten geben im Anhange auch einen griechischen Text. Der Text bei Ruinart auch bei v. Gebhardt, Acta martyrum selecta (1902) 162—165.

32. Acta S. Pollionis. — Bald nach dem Tode des hl. Irenäus, gegen Ende April 304 wird Pollio oder Pullio, Lektor der Kirche zu Cibalis in Pannonien, Märtyrer unter dem Präses Probus.

Acta SS. Apr. III, Venet. 1738, 565—567. Ruinart a. a. O. 403 bis 405. Ruinart gibt einen Abdruck nach den Bollandisten.

33. Acta S. Eupli. — Euplus oder Euplius, Diakon zu Katana auf Sizilien, wird 304 Märtyrer.

Acta SS. Aug. II, Venet. 1741, 710—723. Ruinart a. a. O. 405—409. Ruinart gibt zwei Rezensionen des lateinischen Textes (die zweite nicht ganz vollständig). Der von dem Metaphrasten bearbeitete griechische Text bei Migne, PP. Gr. CXV 523—530. Die erste lateinische Rezension bei Ruinart auch bei Knopf a. a. O. 97—99.

34. Acta S. Sereni. — Serenus, ein Grieche von Geburt, wird um 306 unter Galerius Märtyrer zu Sirmium in Pannonien.

Acta SS. Febr. III, Venet. 1736, 364—366. Ruinart a. a. O. 491 bis 493. Der lateinische Text bei den Bollandisten scheint ein späterer Auszug aus dem lateinischen Texte bei Ruinart zu sein.

35. Acta SS. Phileae et Philoromi. — Phileas, Bischof von Thmuis in Unterägypten, und der Prokurator Philoromus werden nach der herkömmlichen Annahme 306, wahrscheinlicher 304 (vgl. § 57) zu Alexandrien, unter dem Präses Kulcianus, Märtyrer. Die Akten scheinen schon Eusebius (Hist. eccl. VIII, 9, 7—8) bekannt gewesen zu sein. Hieronymus (De vir. ill. c. 78) spricht ausdrücklich von der „disputatio actorum habita adversum iudicem“; er hat aber wohl nur aus Eusebius geschöpft.

Acta SS. Febr. I, Venet. 1735, 459—465. Ruinart a. a. O. 493—496. Ruinart gibt die acta praesidialia in ihrer ursprünglichen Form. Die Bollandisten gaben dieselben in einer durch Exzerpte aus Eusebius (a. a. O.) bzw. Rufinus erweiterten Gestalt. Jedenfalls ist der lateinische Text bei Ruinart eine Übersetzung aus dem Griechischen. Der griechische Text bei Fr. Combefis, Illustrium Christi martyrum lecti triumphi, Paris. 1660, 145—188, weist jedoch Spuren späterer Überarbeitung auf. Der lateinische Text auch bei Knopf a. a. O. 102—106. Vgl. E. le Blant, Note sur les actes

de St Philéas: Nuovo Bullett. di archeol. cristiana II (1896) 27—33. C. Schmidt (Fragmente einer Schrift des Märtyrerbischofs Petrus von Alexandrien, Leipzig 1901) hat die Zeit des Präses Kulcianus näher zu bestimmen gesucht (S. 47—50), zugleich aber, ohne Angabe von Gründen, die Echtheit der Akten, auch in der bei Ruinart vorliegenden Form, in Abrede gezogen (S. 22 A. 1).

36. Acta S. Quirini. — Quirinus, Bischof von Siscia in Pannonien, wird 309 Märtyrer unter dem Präses Amantius. Eusebius verzeichnet dieses Martyrium in seiner Chronik. Prudentius wand Quirinus einen Siegeskranz (Peristeph. c. 7).

Acta SS. Iunii I, Venet. 1741, 380—384. Ruinart, Acta primorum martyrum[2] 497—501.

37 Acta SS. Sergii et Bacchi. — Sergius und Bacchus, Freunde des Kaisers Maximinus Daza und Vorsteher der kaiserlichen Palastwache, werden in den Jahren 305—313 in Syrien Märtyrer, Bacchus zu Beth Ballasch, Sergius zu Resaph.

Acta SS. Oct. III, Antverp. 1770, 833—883. Hier gaben die Bollandisten einen kürzeren lateinischen und einen längeren, von dem Metaphrasten bearbeiteten, griechischen Text (der letztere ist wieder abgedruckt bei Migne, PP Gr. CXV 1005—1032). Ruinart hat keinen dieser Texte aufgenommen, und in der Tat leidet auch der lateinische Text, welcher anerkanntermaßen vor dem griechischen den Vorzug verdient, immerhin an Schwierigkeiten. In den Analecta Bollandiana XIV (1895) 373—395, haben die Bollandisten einen kürzeren griechischen Text veröffentlicht, welcher augenscheinlich die Grundlage des lateinischen Textes bildet und im allgemeinen wenigstens vertrauenswürdig erscheint. Eine syrische Version dieses kürzeren griechischen Textes bei P. Bedjan, Acta martyrum et sanctorum III, Paris. 1892, 283—322.

38. Acta S. Petri Balsami. — Petrus Balsamus aus Eleutheropolis in Judäa wird um 311 unter Galerius Märtyrer zu Aulana in Samaria. Sehr wahrscheinlich ist Petrus Balsamus identisch mit dem Aszeten Petrus Apselamus, welchen Eusebius unter den palästinensischen Märtyrern aufführt (De mart. Pal. c. 10, 2).

Acta SS. Ian. I, Venet. 1734, 128—129. Ruinart a. a. O. 501—503. Der lateinische Text ist jedenfalls eine Übersetzung aus dem Griechischen.

Die unechten Akten des hl. Petrus von Alexandrien, gest. wahrscheinlich im November 311, sind oben § 56, S. 204 207 210, erwähnt worden. — Über die Akten Lucians von Antiochien, gest. 7. Januar 312, s. § 65, 1, S. 237.

39. Acta S. Theodoti. — Theodotus, Krämer zu Ancyra in Galatien, zugleich aber gewissermaßen die Seele der dortigen Christengemeinde, wird unter Diokletian oder unter Maximinus Daza Märtyrer. Die ausführlichen und an interessanten kulturgeschichtlichen Details ungewöhnlich reichen griechischen Akten sind geraume Zeit nach dem Tode des Märtyrers durch einen früheren Mitgefangenen Nilus aufgezeichnet worden (s. c. 36).

Eine neue Ausgabe, durch welche alle früheren Drucke antiquiert worden sind, veranstaltete Franchi de' Cavalieri, I Martirii di S. Teodoto e di S. Ariadne con un' appendice sul testo originale del Martirio di S. Eleuterio, Roma 1901 (Studi e Testi VI). Vgl. das Referat Harnacks in der Theol. Literaturzeitung 1902, 358 ff.

40. Acta SS. quadraginta martyrum. — Laut alten Zeugnissen sind um 320, unter Licinius, zu Sebaste in Armenien vierzig Soldaten, die sog. vierzig Ritter, als Christen zum Tod durch Erfrieren verurteilt worden (vgl. namentlich S. Bas. M., Hom. 19). Die Akten dieses Martyriums wurden von den Bollandisten in lateinischer Übersetzung veröffentlicht, von Ruinart aber als unecht beiseite gelassen. Inzwischen ist auch das griechische Original sowie eine syrische und eine slavische Version zum Druck befördert worden, und die Frage nach der Echtheit bzw. dem historischen Werte scheint einer neuen Untersuchung zu bedürfen. Ein in den Akten nicht erwähntes, griechisch und slavisch überliefertes „Testament“ (*διαθήκη*) der vierzig Märtyrer, schon von Lambecius (1671) nach einer Wiener Handschrift abgedruckt, dann aber völlig in Vergessenheit geraten, wurde durch Bonwetsch von neuem herausgegeben und unter Zustimmung Haußleiters für echt erklärt. Durch die Hand eines Genossen, Meletius, setzen die vierzig Märtyrer testamentarisch fest, daß ihre Gebeine nicht in alle Welt zerstreut, sondern an einem und demselben Orte beigesetzt werden sollen. Das Hauptargument für die Echtheit dieses merkwürdigen Schriftstücks liegt in der Fülle konkreter, der gegebenen Situation durchaus entsprechender Einzelzüge.

Acta SS. Mart. II, Venet. 1735, 12—29. (Ruinart a. a. O. 521—529 gibt nur die Homilie des hl. Basilius d. Gr. über die vierzig Märtyrer in lateinischer Übersetzung.) Den griechischen Text der Akten edierten Abicht und Schmidt im Archiv f. slavische Philologie XVIII (1896) 144—152; vgl. 142. Eine altslavische Version der Akten veröffentlichte Fr. Miklosich in den Monumenta linguae palaeoslov. e codice Suprasliensi. 8° Vindob. 1851. Eine syrische Version bei P Bedjan a. a. O. III, 355—375. Das Testament der vierzig Märtyrer griechisch bei P. Lambecius, Commentariorum de august. bibliotheca caesarea Vindobonensi liber quartus, ed. A. Fr. Kollarius, Vindob. 1778, 225—235. Dasselbe griechisch (nach der von Lambecius benutzten Wiener Handschrift) und altslavisch (in deutscher Übersetzung) bei N. Bonwetsch in der Neuen kirchlichen Zeitschr. III (1892) 705—726. Vgl. dazu J. Haußleiter ebd. 978—988. Eine neue Ausgabe des griechischen Textes des Testamentes (unter Heranziehung einer Pariser Handschrift) lieferte Bonwetsch in den Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche I 1, Leipzig 1897, 71—95. Diese Ausgabe ist abgedruckt bei Knopf, Ausgewählte Märtyrerakten 107—110 und v. Gebhardt, Acta martyrum selecta 166—170; bei letzterem folgt 171—181 eine neue Ausgabe der griechischen Akten.

Anhang.

§ 90. Jüdische und heidnische Schriften, welche von den Christen übernommen und überarbeitet worden sind.

Im voraufgehenden mußten gelegentlich schon jüdische und heidnische Literaturerzeugnisse angezogen werden, welche die alten Christen nicht bloß benutzt, sondern sich gewissermaßen angeeignet haben, indem sie dieselben durch mehr oder weniger tiefgreifende Überarbeitung ihren Voraussetzungen anpaßten und ihren Bedürfnissen dienstbar machten. Insofern eine solche Überarbeitung als literarische Betätigung gelten kann, dürfen auch diese Schriften, wenn sie anders bereits in vornicänischer Zeit ihr christliches Gewand erhalten haben, hier Berücksichtigung fordern.

I. Heidnische Schriften. — Aus dem Umkreis der heidnischen Literatur konnten begreiflicherweise nur wenige Schriften in der angedeuteten Weise übernommen werden, solche Schriften, in welchen die spezifisch heidnische Welt- und Lebensauffassung nur als sparsam verteilter Schatten im Bilde sich bemerkbar machte, im übrigen aber die „anima naturaliter christiana", wie Tertullian sagte, zur Geltung kam. Zu nennen sind:

1. Die Sextus-Sprüche, moralische Sentenzen pythagoreischer Herkunft, um 200 zu Alexandrien von einem Christen überarbeitet und später aus dem Griechischen ins Lateinische und ins Syrische übersetzt.

Näheres über diese Sprüche ist § 84, 7, S. 581, beigebracht worden. — Auch jüngere christliche Florilegien oder Spruchsammlungen haben keinen Anstand genommen, bei heidnischen Gnomikern Anleihen zu machen.

2. Hermes-Schriften. Ein ägyptischer Gott, in welchem die Hellenen ihren Hermes, die Römer ihren Merkurius wiederzuerkennen glaubten, ist zum Schriftsteller gestempelt worden und hat als solcher unter dem Namen Hermes Trismegistus wunderliche Irrfahrten durch das Altertum und auch noch durch das Mittelalter machen müssen. Die noch erhaltenen griechischen und lateinischen Hermes-Schriften,

zuerst von Laktantius zitiert, reichen in das 3. Jahrhundert zurück und sind neuplatonischen Ursprungs. Eine der wichtigsten derselben, der griechische „Poemander", weist in dem überlieferten Texte Interpolationen von christlicher Hand auf, ohne daß sich freilich feststellen ließe, um welche Zeit diese Hand tätig war.

Über die zahlreichen Zitate aus Hermes-Schriften bei Laktantius s. die neue Ausgabe der Werke des Laktantius von Brandt II, 2 (1897), 254 f. — Hermetis Trismegisti Poemander. Ad fidem codicum manu scriptorum recognovit G. Parthey, 8° Berolini 1854. Der aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzte Dialog „Asklepius" pflegt unter den Werken des Apulejus von Madaura gedruckt zu werden. Vgl. auch Hermetis Trismegisti qui apud Arabes fertur de castigatione animae libellum, edidit, latine vertit, adnotationibus illustravit O. Bardenhewer, 8° Bonnae 1873. — R. Pietschmann, Hermes Trismegistos nach ägyptischen, griechischen und orientalischen Überlieferungen dargestellt, 8° Leipzig 1875. Zeller, Die Philosophie der Griechen III 2³ (1881), 224-235. Schürer, Gesch. des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi III³ (1898) 482 f.

In der Folge haben griechische und lateinische Kirchenschriftsteller auch stoischen Geistesprodukten ein christliches Kleid umgeworfen, die Lateiner insbesondere Produkten der Feder Senekas, welcher durch den gefälschten Briefwechsel mit Paulus (Bd I 467 ff) in den Ruf eines Christen gekommen und überdies von Hieronymus mit Rücksicht auf diesen Briefwechsel in die Zahl der viri illustres (c. 12) aufgenommen worden war.

II. Jüdische Schriften. — Im Gefolge der kanonischen Bücher des Alten Testamentes hat auch eine Schar von Apokryphen oder Pseudepigraphen ihren Einzug in die christliche Kirche gehalten und in einzelnen Gemeinden wenigstens für kürzere oder längere Zeit eines nicht geringen Ansehens sich erfreut. Einige derselben, insbesondere apokalyptisch-prophetische Schriften, sind von christlichen Lesern durchkorrigiert und umgestaltet oder auch ergänzt und erweitert worden.

Wohl zu unterscheiden von diesen Erzeugnissen des palästinensischen Judentums ist ein reicher Kranz von christlichen Schriften, welche auch alttestamentliche Apokryphen oder Pseudepigraphen heißen können, weil sie vermöge ihres Gegenstandes oder ihres Verfassernamens sich den kanonischen Büchern an die Seite stellen und damit, sei es in Wirklichkeit, sei es dem Anscheine nach, kanonische Dignität in Anspruch nehmen. Wie früher gezeigt[1], haben im 2. und 3. Jahrhundert häretische Parteien, hauptsächlich gnostische Sekten, das Beispiel der Juden in ausschweifendster Weise nachgeahmt, indem sie unter klangvollen Namen des Alten Bundes unzählige Schriften religiösen Inhalts in Zirkulation setzten. In nachkonstantinischer Zeit, nicht früher, soviel wir wissen, haben dann auch katholische Kreise dieses Zweiges literarischer Tätigkeit sich bemächtigt, um auf dem

[1] S. Bd I 315 ff; vgl. 366 f.

Grunde, welchen die jüdische Legende gelegt hatte, mit gleichem, ja womöglich noch größerem Eifer weiterzubauen. An jüdische Traditionen oder Materialien anknüpfend, hat die christliche Sage das Leben der Heroen der israelitischen Geschichte, eines Adam, eines Abraham, eines Moses, in den üppigsten Farben auszumalen gewußt. Diese christlichen Literaturprodukte bleiben hier außer Betracht[1].

Dagegen ist noch einer Reihe von Schriften zu gedenken, welche aus dem Schoße des hellenistischen Judentums hervorgegangen sind, wenngleich sie zum Teil von den Verfassern selbst in eine heidnische Maske gesteckt wurden. Auch solche Denkmäler jüdischer Propaganda unter heidnischer Etikette, vor allem die sog. Sibyllinischen Bücher, sind schon in vorkonstantinischer Zeit von den Christen rezipiert und imitiert worden.

Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I (1893) 845—865: „Die von den Christen angeeignete und zum Teil bearbeitete jüdische Literatur"; II 1 (1897), 560—589: „Christliches in der von den Christen angeeigneten und zum Teil bearbeiteten jüdischen Literatur" — Der beste Führer durch die in Frage kommende jüdische Literatur ist Schürer, Gesch. des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi III³ (1898) 135—304: „Die palästinensisch-jüdische Literatur"; 304—562: „Die hellenistisch-jüdische Literatur"

1. Das Buch Henoch. Im 2. Jahrhundert v. Chr., wie es scheint, hat ein palästinensischer Jude in aramäischer Sprache eine Anzahl von Offenbarungen zusammengestellt, welche dem alten Gottesmanne Henoch auf seinen Wanderungen durch Himmel und Erde zu teil geworden sein sollen, die Ordnungen und die Geschichte des Reiches Gottes sowie auch die Gesetze der Natur betreffend. Später ward das durch den apokalyptischen Ideenkreis anziehende Buch glossiert und interpoliert, bald auch ins Griechische und ins Lateinische und im 5. oder 6. Jahrhundert ins Äthiopische übersetzt. Der Urtext ist zu Grunde gegangen, von der griechischen Übersetzung liegen noch Bruchstücke, zusammen etwa ein Fünftel des Ganzen, von der lateinischen Übersetzung nur noch ganz winzige Trümmer vor, die äthiopische Version aber, aus dem Griechischen geflossen, ist vollständig erhalten geblieben, und zwar in vielen und guten Handschriften: die abessinische Kirche hat dem Buche eine Stelle in ihrem Kanon des Alten Testamentes eingeräumt. Eine von Dillmanns kundiger Hand veranstaltete Ausgabe der äthiopischen Version (Leipzig 1851) ist sozusagen bis auf diesen Tag die Grundlage aller Forschungen über das Buch Henoch geblieben.

Nach dem Vorgange des Neuen Testamentes selbst (Jud 14 bis 15) haben zahlreiche Kirchenschriftsteller der drei ersten Jahrhunderte das Buch benutzt und in Ehren gehalten. Die Frage jedoch,

[1] Über christliche Schriften unter dem Namen Adams vgl. schon Bd I 323.

ob christliche Hände in den Text selbst eingegriffen haben, ist bestritten, während allgemeine Übereinstimmung darüber herrscht, daß das Buch in seiner jetzigen Gestalt kein Werk aus einem Guß, sondern ein Konglomerat sehr verschiedener Bestandteile ist. Der inhaltlich bedeutendste Abschnitt, die sog. Bilderreden (c. 37—71 des äthiopischen Textes), wird von fast allen Forschern einem besondern Autor, von mehreren einem christlichen Autor zugewiesen. Auch solche Forscher aber, welche sich für einen jüdischen Autor entscheiden, erklären doch einzelne Stellen der Bilderreden, insbesondere die Stellen, an welchen von „dem Menschensohne" die Rede ist, für christliche Einschaltungen. Ein sicheres Anzeichen christlichen Einflusses liegt indessen auch in dieser Bezeichnung des Messias nicht. Schürer dürfte mit Recht an dem jüdischen Ursprunge des ganzen Buches festhalten.

Vgl. Schürer, Gesch. des jüd. Volkes III³ (1898) 190—209. Übrigens ist inzwischen, abgesehen von sonstigen Publikationen, welche hier übergangen werden dürfen, eine neue und sehr tüchtige Ausgabe des Buches Henoch erschienen, von J. Flemming und L. Radermacher, Leipzig 1901 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte). Flemming hat den äthiopischen Text, Radermacher die Fragmente des griechischen Textes bearbeitet. An dieser Stelle gibt indessen Flemming eine möglichst wörtlich gehaltene deutsche Übersetzung des äthiopischen Textes, während er den äthiopischen Text selbst in den Texten und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. N. F. VII 1, Leipzig 1902, veröffentlichte. Die Fragmente des griechischen Textes nach Radermachers Rezension sind betreffenden Ortes der Übersetzung des äthiopischen Textes gegenübergestellt worden. Ein gleiches geschah mit dem von James aufgefundenen kleinen Bruchstücke eines lateinischen Textes.

Ein erst kürzlich bekannt gewordenes slavisches Buch Henoch blickt zwar auf das äthiopische Buch Henoch zurück, ist aber keine Neubearbeitung desselben, sondern ein selbständiges Seitenstück. „Im ganzen Buche findet sich nichts spezifisch Christliches, wohl aber manches, was nur bei einem jüdischen Verfasser verständlich ist." Schürer a. a. O. 211.

Nach der „Pistis Sophia" sollen auch die gnostischen Bücher „Jeû" von Henoch im Paradiese geschrieben sein (Bd I 328).

2. Die Psalmen Salomos. Die 18 Psalmen Salomos, sehr wahrscheinlich bald nach der Eroberung Jerusalems durch Pompejus (63 v. Chr.) in Palästina in aramäischer oder hebräischer Sprache verfaßt, schöne Ergüsse einer glühenden Begeisterung für das Gesetz und die Religion der Väter, sind in griechischer Übersetzung in christliche Kreise gedrungen und hier spätestens gegen Ende des 3. Jahrhunderts um einen 19. Psalm bereichert worden. So und nur so dürfte sich das merkwürdige Zitat bei Laktantius (Div. Inst. IV, 12, 3) erklären: „Salomon in ode undevicesima ita dicit: infirmatus est uterus virginis et accepit fetum, et gravata est et facta est in multa miseratione mater virgo" Sonst ist über diese 19. Ode, deren christlichen Charakter das Zitat selbst verbürgt, nichts bekannt.

Über die 18 Psalmen Salomos s. Schürer, Gesch. des jüd. Volkes III[3] 150—156. — Die fünf salomonischen Oden in der „Pistis Sophia" gehen auf eine gnostische Hand zurück (Bd I 328 330).

3. Die Himmelfahrt des Moses. Ἀνάληψις Μωυσέως, „assumptio Mosis" (anderswo διαθήκη Μωυσέως, „testamentum Mosis") heißt ein prophetisches Apokryph, welches gleichfalls schon im Briefe Judä (v. 9) angezogen wird und vermutlich bald nach dem Tode Herodes d. Gr. in Palästina entstanden ist. Eine alte lateinische Übersetzung, von welcher Ceriani ein beträchtliches Bruchstück veröffentlichen konnte (Mailand 1861), ist ohne Frage nach einer griechischen Vorlage gefertigt worden. Die Annahme christlicher Interpolation oder Überarbeitung des Textes ist sehr schwach begründet.

Schürer, Gesch. des jüd. Volkes III[3] 213—222. — Nicht zu verwechseln mit der jüdischen Himmelfahrt des Moses ist eine christliche Apokalypse des Moses aus viel jüngerer Zeit. Über sie und andere christliche Moses-Bücher s. Schürer ebd. 220 f 288 f.

4. Die Himmelfahrt des Isaias. Die Himmelfahrt des Isaias hingegen gibt sich sozusagen auf den ersten Blick als eine Kontamination jüdischer und christlicher Materialien zu erkennen. Sie umfaßt erstens einen Bericht über das Martyrium des Propheten, welcher auf Befehl des Manasses zersägt wird, und zweitens eine Darstellung der visionären Wanderung des Propheten durch die sieben Himmel, welche im 20. Jahre des Ezechias, des Vaters und Vorgängers des Manasses, stattgefunden haben soll. Ihrem vollen Umfange nach ist die Schrift, ebenso wie das Buch Henoch, nur in äthiopischer Übersetzung auf uns gekommen; in griechischer, lateinischer und slavischer Sprache haben sich Fragmente erhalten. Charles, der neueste Herausgeber (London 1900), urteilt über die Komposition des Ganzen wie folgt. Zunächst seien zwei Hauptbestandteile zu unterscheiden: der Bericht über das Martyrium (c. 1—5), welcher jüdischen Ursprungs, und die Darstellung der Vision (c. 6—11), welche christlicher Herkunft sei. Die erste Hälfte aber enthalte einen fremdartigen Einschub (c. 3, 13 bis 4, 18), Weissagungen des Propheten über Christus und seine Kirche, welche von christlicher Hand aufgezeichnet seien. Das jüdische Stück sei wahrscheinlich älter als der Hebräerbrief (vgl. Hebr 11, 37), die zwei christlichen Stücke seien auch noch dem Ende des 1. Jahrhunderts zuzuweisen. Alle drei Stücke, welche ursprünglich selbständig waren und separat zirkulierten, seien dann von einem christlichen Redaktor, unter Beifügung kleinerer Nachträge und Ergänzungen, zusammengearbeitet worden.

In allem Wesentlichen dürfen diese Aufstellungen als gesichert gelten. Sehr nahe verwandte Ansichten hatte auch schon Dillmann in seiner Ausgabe des Buches (Leipzig 1877) vorgetragen. Nur über den Umfang der Zutaten des Redaktors kann noch gestritten werden.

Unter dem von Origenes wiederholt angeführten „apokryphen Isaias" wird die jüdische Geschichte des Martyriums verstanden sein. Das *ἀναβατικὸν Ἡσαΐου*, welches laut Epiphanius (Haer. 40, 2; 67, 3) bei den Archontikern und den Hierakiten in Gebrauch war, und ebenso die „ascensio Isaiae", auf welche Hieronymus (Comm. in Is ad 64, 4 f) verweist, ist entweder die Erzählung der visionären Reise oder auch das ganze Buch.

R. H. Charles, The Ascension of Isaiah, translated from the Ethiopic version, which, thogether with the new Greek fragment, the Latin versions and the Latin translation of the Slavonic, is here published in full; edited with introduction, notes and indices, 8° London 1900. — Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 854—856; II 1, 573—579 714—716. Schürer a. a. O. 280—285. Vgl. auch C. Clemen, Die Himmelfahrt des Jesaja, ein ältestes Zeugnis für das römische Martyrium des Petrus: Zeitschr. f. wissensch. Theol. XXXIX (1896) 388—415. E. Zeller, Der Märtyrertod des Petrus in der Ascensio Iesaiae: ebd. 558—568. Clemen, Nochmals der Märtyrertod des Petrus in der Ascensio Iesaiae: ebd. XL (1897) 455—465. C. A. Kneller in der Zeitschr. f. kath. Theol. XXV (1901) 565.

5. Die Testamente der zwölf Patriarchen. Auch in den Testamenten der zwölf Patriarchen liegt ohne Zweifel, wie schon der erste Herausgeber, Grabe (Oxford 1698), erkannt hat, die christliche Bearbeitung einer jüdischen Grundschrift vor. Das Buch umschließt die geistigen Vermächtnisse der zwölf Söhne Jakobs an ihre Nachkommen, teils Offenbarungen und Weissagungen teils, und zwar vorwiegend, auf Stärkung und Tröstung abzielende Ermahnungen. Der überlieferte griechische Text ist reich an direkten Hinweisen auf die Menschwerdung Gottes in dem aus den Stämmen Juda und Levi zugleich hervorgegangenen Christus. Ebenso deutlich aber ist der eigentliche Kern des Buches aus jüdischem Geist und Griffel geboren, und die christologischen Abschnitte sind fast durchweg erst auf spezifisch jüdische Messiashoffnungen oder Zukunftserwartungen aufgepropft, Einschübe oder Korrekturen christlicher Leser. In der erst vor kurzem zugänglich gewordenen armenischen Übersetzung, welcher eine griechische Handschrift des 4. oder 5. Jahrhunderts zu Grunde liegt, kommen mehrere der christologischen Stellen entweder gar nicht oder nur in kürzerer Fassung vor; auch die vielumstrittenen Worte über den hl. Paulus im Testamente Benjamins (c. 11) sucht man im Armenischen vergebens. Anderseits kann der armenische Text nicht als Repräsentant der jüdischen Urgestalt des Werkes gelten, weil er auch selbst bereits unverkennbar christliche Interpolationen aufweist. Das Werk ist also mehrere Male durch die Hände christlicher Korrektoren gegangen, bevor es seine nunmehrige Gestalt erhalten hat. Und überdies machen manche Unebenheiten und Widersprüche es sehr wahrscheinlich, daß auch schon die jüdische Vorlage des ersten christlichen Korrektors aus verschiedenen Schichten bestand und verschiedenen Verfassern angehörte.

Die Entstehungsverhältnisse sind also recht verwickelt, und die Entstehungszeit ist schwer zu bestimmen. Der Grundstock des Buches mag bis an den Anfang unserer Zeitrechnung hinaufzudatieren sein. Die Stellen, welche auf die Zerstörung Jerusalems und des Tempels zurückblicken (Levi c. 15; Dan c. 5), könnten schon christliche Zusätze enthalten. Der erste christliche Bearbeiter mag in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts tätig gewesen sein. Vielleicht hat schon Irenäus, jedenfalls hat schon Origenes eine christliche Bearbeitung gekannt.

Schürer, Gesch. des jüd. Volkes III[3] 252—262. Vgl. auch E. Preuschen, Die armenische Übersetzung der Testamente der XII Patriarchen: Zeitschr. f. die ntl Wissensch. usw. I (1900) 106—140. W Bousset, Die Testamente der XII Patriarchen. I: Die Ausscheidung der christlichen Interpolationen. II: Komposition und Zeit der jüdischen Grundschrift: ebd. 141 bis 175 187—209. Ders., Ein aramäisches Fragment des Testamentes Levi: ebd. 344—346 (dieses aramäische Fragment war kurz vorher von Paß und Arendzen herausgegeben worden). F C. Conybeare, The testament of Job and the testaments of the XII Patriarchs: The Jewish Quarterly Review XIII (1900) 111—127 Ders., The testaments of the XII Patriarchs: ebd. 258—274.

Über das in den jüdischen Bestandteilen der Testamente der zwölf Patriarchen wahrscheinlich schon benutzte jüdische Buch der Jubiläen, auch die kleine Genesis genannt, s. Schürer a. a. O. 274—280.

6. Das vierte Buch Esdras. Kein Denkmal der späteren jüdischen Apokalyptik und überhaupt kein alttestamentliches Apokryph hat so weite Verbreitung gefunden wie die merkwürdige Schrift, welche in der lateinischen Kirche den Namen des vierten Buches Esdras erhielt, während sie bei den Griechen Ἔσδρας ὁ προφήτης (so schon Clem. Al., Strom. III, 16, 100) oder Ἔσδρα ἀποκάλυψις geheißen wurde. Eine Nachbildung des Buches Daniel, berichtet diese Schrift über sieben Visionen, durch welche Esdras zu Babylon über die ferneren Geschicke des Volkes Gottes belehrt worden. Die fünfte Vision, das sog. Adlergesicht, pflegt als Handhabe für die Datierung des Ganzen benutzt zu werden, und zwar ist nach der herkömmlichen und zuverlässigsten Auslegung unter dem aus dem Meere aufsteigenden Adler das römische Kaisertum zu verstehen, während die drei Köpfe des Adlers auf die drei flavischen Kaiser, Vespasian, Titus und Domitian, zu deuten sind, so daß, da das Buch während der Herrschaft des dritten Kopfes geschrieben wurde, die Regierungszeit Domitians (81—96) als die Abfassungszeit zu gelten hat.

Der Verfasser selbst hat sich der griechischen Sprache bedient. Überliefert aber ist sein Werk nur in Versionen, lateinisch, syrisch, armenisch, äthiopisch und arabisch. Die lateinische Version, im allgemeinen die wörtlichste und deshalb die wichtigste unter sämtlichen Übersetzungen, enthält zu Anfang (c. 1—2) und zu Ende (c. 15—16) Zusätze, welche in den orientalischen Versionen fehlen und ohne Zweifel aus christlicher Feder stammen. In den zwei ersten Kapiteln

wird das Verwerfungsurteil über die dem Christentum sich verschließenden Juden ausgesprochen und die einstige Belohnung der treuen Anhänger des Sohnes Gottes geschildert; die zwei letzten Kapitel zeichnen das Weltende mit seinen Schrecknissen. Diese Zeichnung ist indessen ziemlich farblos und bietet keinen Anhaltspunkt zu einer genaueren Altersbestimmung, während die zwei ersten Kapitel, wie aus den Schlußsätzen erhellt, jedenfalls in den Tagen der Märtyrer, also in vorkonstantinischer Zeit geschrieben sind. Ob außerdem auch innerhalb des ursprünglichen Bestandes der Schrift (c. 3—14) christliche Interpolationen anzunehmen sind, bleibt zweifelhaft.

Schürer a. a. O. 232—250. — Über Esdras-Apokalypsen aus späterer Zeit und sonstige Esdras-Apokryphen s. ebd. 245. — Über die mit dem vierten Buche Esdras nahe verwandte jüdische Baruch-Apokalypse und sonstige jüdische und christliche Baruch-Apokryphen s. ebd. 223—232.

7 Die Apokalypse Abrahams. Die, soviel bekannt, nur noch in slavischer Sprache erhaltene Apokalypse Abrahams, seit 1863 mehrfach gedruckt und von Bonwetsch ins Deutsche übersetzt (Leipzig 1897), ist wohl auch eine jüdische Schrift in leichter christlicher Überarbeitung. Auf einer Taube wird Abraham in den Himmel entrückt, um dort mancherlei Offenbarungen entgegenzunehmen, vor allem über die Geschichte seines Geschlechts. Zum Schlusse sieht er sich plötzlich wieder auf die Erde versetzt. Inhalt und Form weisen ziemlich deutlich auf jüdischen Ursprung hin, wenngleich der Versuch, die christliche Hülle abzuheben, mit nicht geringen Schwierigkeiten zu kämpfen hat. Der eigentliche Kern des Buches dürfte noch dem 2. Jahrhundert angehören, weil derselbe wahrscheinlich schon dem Verfasser der pseudoklementinischen Rekognitionen (I, 32) vorgelegen hat.

G. N. Bonwetsch, Die Apokalypse Abrahams. Das Testament der vierzig Märtyrer, Leipzig 1897 (Studien zur Gesch. der Theologie und der Kirche I 1). Vgl. über diese Apokalypse und andere Schriften unter dem Namen Abrahams Schürer a. a. O. 250—252.

8. Die Apokalypse des Elias. Ein schwer zu lösendes Rätsel bietet die verloren gegangene Apokalypse des Elias, welche in der altkirchlichen Literatur wiederholt als die Quelle zweier Zitate bei Paulus bezeichnet wird, des Zitats 1 Kor 2, 9: „wie geschrieben steht (*καθὼς γέγραπται*): was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat und in keines Menschen Sinn gekommen ist" usw., und des Zitats Eph 5, 14: „weshalb es heißt (*διὸ λέγει*): erwache, Schläfer, und steh auf von den Toten und Christus wird dir leuchten" Origenes behauptet bezüglich der ersten Stelle: „in nullo enim regulari libro hoc positum invenitur nisi in Secretis Eliae prophetae" (Comm. in Mt ser. c. 117), und zu der zweiten Stelle bemerkt Epiphanius: „Dies kommt bei Elias vor" (*τοῦτο δὲ ἐμφέρεται παρὰ τῷ Ἠλίᾳ*, Haer. 42). Andere

Zeugen nennen das Buch genauer eine Elias-Apokalypse, ohne jedoch über den Inhalt irgendwelchen weiteren Aufschluß zu geben. Wir wissen nur, daß jene beiden Verse in der Elias-Apokalypse gestanden haben, eine jedenfalls sehr schmale Unterlage für Mutmaßungen über Charakter und Ursprung. Zahn neigt der Ansicht zu, die Schrift sei im 2. Jahrhundert von einem Verehrer des hl. Paulus verfaßt worden, in der Absicht, „einigen Stellen der paulinischen Briefe die erforderliche, aber bis dahin fehlende biblische Grundlage zu verschaffen.“ Harnack hält es für wahrscheinlicher, daß eine jüdische Schrift in Frage stehe und daß die Elias-Apokalypse wirklich dem Apostel an den mehrgenannten Stellen als Quelle gedient habe. Insoweit dürfte Harnack Recht haben, als die Schrift, wie auch Schürer annimmt, nicht christlicher, sondern jüdischer Herkunft gewesen sein wird, weil die alttestamentlichen Apokryphen aus der Zeit vor Origenes, wenn sie nicht aus gnostischer Schmiede stammten, wohl sämtlich von Juden verfaßt worden sind. Dagegen dürfte Zahn das Richtige treffen, wenn er behauptet, der Apostel habe seine Zitate nicht der Elias-Apokalypse, sondern dem Buche Isaias entnommen (zu 1 Kor 2, 9 vgl. namentlich Is 64, 2 3 hebr., zu Eph 5, 14 vgl. Is 60, 1)[1]. Die jüdische Elias-Apokalypse wird also von christlicher Hand überarbeitet und namentlich auch auf Grund der paulinischen Briefe um die beiden Zitate bereichert worden sein.

Eine Zusammenstellung der patristischen Zeugnisse über die Elias-Apokalypse bei Zahn, Gesch. des ntl Kanons II 801—810. Vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I 853 f; II 1, 571 f. Schürer, Gesch. des jüd. Volkes III³ 267—271. — Fragmente einer koptischen Elias-Apokalypse veröffentlichten Bouriant (Paris 1885) und, in reicherer Fülle, G. Steindorff, Die Apokalypse des Elias, eine unbekannte Apokalypse und Bruchstücke der Sophonias-Apokalypse. Koptische Texte, Übersetzung, Glossar, Leipzig 1898 (Texte und Untersuchungen usw. N. F. II 3 a). Diese koptische Elias-Apokalypse ist aber nicht, wie Steindorff glaubte, die alte, von Origenes zitierte Elias-Apokalypse, sondern eine viel spätere christliche Schrift, welche auf jüdischen Überlieferungen fußen mag, aber schwerlich über einer schriftlichen jüdischen Vorlage aufgebaut ist. Eine jüdische Sophonias-Apokalypse ist, abgesehen von Apokryphen-Verzeichnissen, nur noch aus einem Zitate bei Klemens von Alexandrien (Strom. V, 11, 77) bekannt. Die Bruchstücke einer koptischen Sophonias-Apokalypse bei Bouriant und Steindorff, durchweg eschatologischen Inhalts, scheinen einer christlichen Schrift anzugehören und enthalten die von Klemens zitierte Stelle nicht. Über die Edition Steindorffs s. Schürer in der Theol. Literaturzeitung 1899, 4—8. W. Bousset (Beiträge zur Geschichte der Eschatologie) in der Zeitschr. f. Kirchengesch. XX (1899—1900) 103—112: „Die Apokalypse des Elias.“ C. Holzhey, Die koptische Elias- und Sophonias-Apokalypse: Der Katholik 1899, II 331

[1] Schon Hippolytus führt das Zitat Eph 5, 14 auf den Propheten Isaias zurück (De antichr. c. 65; Comm. in Dn IV, 56, 4). — Nach M. W Jacobus, The Citation Ephesians 5, 14 (Theol. Studien, B. Weiß zu seinem 70. Geburtstage dargebracht, Göttingen 1897, 9—29) soll das Zitat aus Jonas 1, 6 stammen (!).

bis 344. — Über eine verhältnismäßig sehr junge hebräische Elias-Apokalypse s. Schürer, Gesch. des jüd. Volkes III³ 271. Vgl. S. Krauß, Der römisch-persische Krieg in der jüdischen Elia-Apokalypse: The Jewish Quarterly Review XV (1902) 359—372.

9. Ein Jeremias-Apokryph. Mt 27, 9 steht ein Zitat, welches aus Jeremias entlehnt sein will, in dieser Fassung aber bei Jeremias nicht zu finden ist. Hieronymus notiert dazu (Comm. in Mt ad h. l.): „Legi nuper in quodam Hebraico volumine, quod Nazaraenae sectae mihi Hebraeus obtulit, Ieremiae apocryphum in quo haec ad verbum scripta reperi.“ Dunkel ist der Rede Sinn. Ein „hebräisches“ Apokryph wird aus dem Schoße des Judentums hervorgegangen, aber eine mit Mt 27, 9 wörtlich übereinstimmende Stelle muß wohl von christlicher Hand eingetragen sein. Das Datum der Schrift bleibt völlig ungewiß; die Bemerkung des hl. Hieronymus gehört dem Jahre 398 an.

Über ein junges koptisches und äthiopisches Jeremias-Apokryph, welches die Stelle Mt 27, 9 enthält, s. Schürer a. a. O. 272; vgl. 268 270. Über die vermutlich jüdischen Paralipomena Ieremiae, in welchen sich die Stelle nicht findet, s. Schürer ebd. 285—287.

Von einem christlichen Zacharias-Apokryph, welches zur Erläuterung der Worte des Herrn über Zacharias, den Sohn des Barachias (Mt 23, 35; vgl. Lk 11, 51), bestimmt gewesen zu sein scheint, war bereits Bd I 481 die Rede.

10. Die Sibyllinischen Bücher. Die sog. Sibyllinischen Bücher sind eine Sammlung jüdischer und altchristlicher Prophetien, welche an eine Fiktion der heidnischen Mythologie anknüpfen. *Σίβυλλα* (vielleicht vom äolischen *Σιὸς βυλή* = *Διὸς βουλή*, also „Gottesratschluß“) hieß die Verkünderin der Ratschlüsse der Götter über das Schicksal der Städte und der Reiche, eine Nymphe, welche an Gewässern und in Felsklüften wohnte. Während die älteren Autoren immer nur von einer Sibylle sprechen, kennen die späteren mehrere Sibyllen: Varro, der Freund Ciceros, weiß in einem von Laktantius (Div. Instit. I, 6) aufbewahrten Fragmente zehn verschiedene Sibyllen aufzuzählen. Schon früh, zuerst, wie es scheint, in Kleinasien, wurden Sammlungen angeblicher Sibyllen-Orakel in Umlauf gesetzt, und es ist bekannt, daß eine derartige Sammlung zu Rom im Tempel des kapitolinischen Juppiter niedergelegt wurde, um bei wichtigen Angelegenheiten, namentlich bei Eintritt öffentlicher Unglücksfälle, zu Rate gezogen zu werden. König Tarquinius Superbus sollte diese Sammlung durch Kauf von der aus Kyme in Kleinasien nach Kumä in Kampanien eingewanderten Sibylle erworben haben. Als im Jahre 83 v. Chr. das Kapitol und mit ihm die „libri Sibyllini“ dem Feuer zum Opfer gefallen waren, ordnete der Senat im Jahre 76 v. Chr. eine Gesandtschaft nach Kleinasien ab, um die dort kursierenden Sibyllen-Orakel zu sammeln. Zu Erythrä an der jonischen Küste und an andern Orten fand man etwa 1000 Verse Sibyllinischer Weis-

sagungen, welche abermals einen Platz in dem neuerstandenen Juppitertempel erhielten (vgl. Lact., Div. Instit. I, 6). Diese und sonstige Sammlungen heidnischer Sibyllen-Orakel sind zu Grunde gegangen, abgesehen von den wenigen und unbedeutenden Bruchstücken, welche alte Schriftsteller gelegentlich zitieren.

Seit dem 2. Jahrhundert v Chr. sind aber auch im Schoße des Judentums Sibyllen aufgetaucht. Alexandrinische Juden veröffentlichten unter dem Namen der Sibylle Prophetien, welche die Geschicke der Welt von der Schöpfung an bis in die Tage des jeweiligen Autors hinein beleuchteten, die Ankunft des Messias und die Herrlichkeiten des Reiches der Zukunft schilderten und die götzendienerischen und lasterhaften Heidenvölker zur Buße riefen. Endlich sind vielleicht schon im 2., jedenfalls aber im 3. Jahrhundert n. Chr. Christen in die Fußstapfen der Juden getreten, indem sie nicht nur jüdische Orakel in christlichem Sinne überarbeiteten, sondern auch selbst neue Orakel fertigten, welche direkt auf Jesus Christus lauteten. Die christlichen Propheten wollten eben für das Christentum Propaganda machen, wie die jüdischen für das Judentum.

Eine reiche Sammlung jüdischer und altchristlicher Sibyllen-Orakel in acht Büchern ist durch mehrere Handschriften überliefert und schon 1545 durch Xystus Betulejus (Sixtus Birken) herausgegeben worden. Der anonyme Prolog, welcher an der Spitze dieser acht Bücher steht, stammt vielleicht aus der Zeit Justinians (527—565). Zu Anfang des vorigen Jahrhunderts hat Kardinal Mai noch vier weitere Bücher Sibyllinischer Weissagungen ans Licht gezogen, welche als elftes, zwölftes, dreizehntes und vierzehntes Buch bezeichnet sind, aber wahrscheinlich nicht einen weiteren Teil der vorhin genannten Sammlung darstellen, sondern den Rest einer andern, jüngeren und umfassenderen Sammlung. Die neueren Ausgaben fassen die acht und die vier Bücher zu einem Ganzen unter dem Titel Oracula Sibyllina zusammen.

Alle diese Orakel sind griechisch geschrieben, und zwar in Hexametern und im sog. homerischen Dialekte, ohne Zweifel mit Rücksicht darauf, daß die alte heidnische Sibylle die Sprache Homers geredet hatte. Einzelne Abschnitte erheben sich auch zu wahrhaft poetischem Schwunge. Der Inhalt besteht zum größeren Teile aus geschichtlichen, aber in die Hülle der Prophetie gekleideten Erzählungen über Völker und Reiche, Länder und Inseln, Städte und Tempel. Eingestreut sind Mahnungen, Drohungen und Verheißungen. Aber weder die acht ersten noch die vier letzten Bücher bilden eine geschlossene Einheit, und auch nicht jedes einzelne Buch ist ein zusammengehöriges Ganzes. Fast unzählige Male ist der Zusammenhang des Gedankens und der Fortschritt der Darstellung durch fremdartige Zwischenstücke oder auch durch auffällige Lücken unterbrochen und gestört; in einem

und demselben Buche ist Älteres und Jüngeres, Jüdisches und Christliches in bunter Mischung aneinandergereiht, mehrere Stücke kommen zweimal in verschiedenen Büchern vor. Daß es der Kritik gelingen werde, diese rudis indigestaque moles völlig zu sichten und zu ordnen, ist schon oft bezweifelt worden. Die Unterscheidung der jüdischen und der christlichen Elemente ist nicht selten mit großen Schwierigkeiten verknüpft, weil ausschließlich auf innere Kriterien angewiesen. Der Bestimmung des Alters mancher Stücke leisten Zitate bei den ältesten Kirchenschriftstellern, welche an der göttlichen Herkunft der Aussprüche der Sibylle nicht gezweifelt und namentlich zu apologetischen Zwecken gerne auf diese Aussprüche Bezug genommen haben, wichtige Dienste.

Die zwei ersten Bücher lassen sich insofern als ein Ganzes bezeichnen, als das zweite Buch (347 Verse) eine Fortsetzung des ersten (400 Verse) bildet. Beide Bücher enthalten teils Berichte über die älteste Welt- und Völkergeschichte, teils Weissagungen über das Wirken des Messias oder des Sohnes Gottes auf Erden. Diese Weissagungen tragen stellenweise (I, 324—400; II, 34—55 und anderswo) unverkennbare Merkmale christlichen Ursprungs, während die umfangreicheren historischen Ausführungen, in welchen heidnische Mythen mit den Zeugnissen des Alten Testamentes ausgeglichen werden, im großen und ganzen wenigstens auf eine jüdische Hand zurückzugehen scheinen. Es wird sich also um eine jüdische Grundschrift in christlicher Überarbeitung und Gewandung handeln, und die vorliegende Form dürfte frühestens aus der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts stammen, weil die Kirchenschriftsteller der drei ersten Jahrhunderte keine Kenntnis der zwei ersten Bücher verraten. Weit älter ist das große dritte Buch (829 Verse). Dasselbe bringt hauptsächlich eine Skizze der Geschichte der grauen Vorzeit, eine Reihe von Straf- und Urteilsverkündigungen gegen heidnische Völkerschaften und eine ausführliche Darstellung des messianischen Heiles. Anerkanntermaßen sind diese Orakel, wenn nicht sämtlich, so doch größtenteils einem jüdischen Ideenkreise entsprungen, und wenigstens die Mehrzahl derselben ist sehr wahrscheinlich aus einer und derselben Feder hervorgegangen. Da nun dreimal versichert wird, unter dem siebten Könige Ägyptens aus hellenischem Geschlechte werde der Messias Gericht über die Heidenvölker halten (III, 191 ff 316 ff 608 ff), so drängt sich die Annahme auf, daß der Verfasser unter Ptolemäus VII. Physkon, 145—117 v. Chr., und zwar in Ägypten gelebt hat. In der Tat werden einige Verse dieses dritten Buches bereits von Flavius Josephus (Antt. Iud. I, 4, 3) als Ausspruch der Sibylle eingeführt. Auch ein großer Teil der patristischen Sibyllenzitate entfällt auf dieses Buch. Zwei von Theophilus von Antiochien (Ad Aut. II, 36) zitierte Sibyllenfragmente, zusammen 84 Verse, welche in warmen und schönen

Worten für den Glauben an den einen Gott eintreten, kommen in unsern Handschriften nicht vor, dürften aber in füherer Zeit den Eingang des dritten Buches gebildet haben, weil sie laut Theophilus „am Anfange der Weissagung der Sibylle“ standen. Das kleine vierte Buch (192 Verse) ist ein in sich abgerundetes, einheitliches Orakel, welches vorwiegend in Strafandrohungen gegen Völker Asiens und Europas verläuft. Mit stets wachsender Übereinstimmung wird dasselbe von den neueren Forschern als jüdisch bezeichnet und um das Jahr 80 n. Chr. angesetzt, weil es das im Jahre 79 bei einem Ausbruch des Vesuv in Italien erfolgte Erdbeben in einem Zusammenhange weissagt, welcher auf ein Ereignis der allerjüngsten Vergangenheit schließen läßt (IV, 130 ff). Auf Verse dieses Buches beruft sich schon Justinus Martyr (Apol. I, 20). Das fünfte Buch (531 Verse) entbehrt sehr des inneren Zusammenhanges und ist jedenfalls ein Konglomerat von mannigfachen Orakeln und Orakelfragmenten, welche wenigstens der Hauptmasse nach aus jüdischen Kreisen stammen dürften. Die meisten sind geschichtliche Berichte aus verschiedenen Ländern und Reichen in der Form von Vorhersagungen. Die an der Spitze stehende Geschichte der römischen Kaiser (V, 1—51) reicht bis auf Hadrian und seine drei Nachfolger. In den Schlußversen (V, 512—531) will Geffcken, der neueste Herausgeber der Sibyllinischen Bücher, Überreste einer gnostischen Apokalypse finden. Die drei folgenden Bücher, VI—VIII, bewegen sich in christlicher Gedankensphäre. Das sechste Buch zählt nur 28 Verse und enthält einen Hymnus auf Christus, einen Weheruf über das „sodomitische Land“ (Judäa) und einen Lobpreis des Kreuzesholzes. Laktantius hat wiederholt von diesen Versen Gebrauch gemacht (Div. Instit. IV, 13 15 18). Das siebte Buch (162 Verse) setzt sich aus Strafandrohungen gegen ungläubige Länder und Weissagungen über die letzten Zeiten und den dereinstigen Weltbrand zusammen. Es scheint mehrere Orakel verschiedener Herkunft zu umfassen, in allen seinen Teilen aber auf christlichem Boden erwachsen zu sein. Das achte Buch (501 Verse) hebt nach einer kurzen Vorrede mit einer herben Strafverkündigung gegen das hochmütige Rom an, als dessen letzte Herrscher, ähnlich wie zu Eingang des fünften Buches, Hadrian und seine drei Nachfolger genannt werden. Kann dieses Stück ebensowohl von einem Juden wie von einem Christen geschrieben sein, so zeigen sich die folgenden Orakel des achten Buches, hauptsächlich über den kommenden Zorn Gottes und das Ende der Zeiten handelnd, sehr stark von christlichen Anschauungen beeinflußt. Vers 217 ff steht das berühmte Akrostich auf *Ἰησοῦς Χρειστὸς* (sic) *θεοῦ υἱὸς σωτὴρ σταυρός*, welches zuerst Laktantius anführt (Div. Instit. VII, 16 19 20) und welches Augustinus bereits in lateinischer Übersetzung kennt (De civ. Dei XVIII, 23).

Das elfte Buch (324 Verse) entrollt eine Geschichte des alten Ägyptens bis zum Beginn der Römerherrschaft, eine Geschichte freilich, welche von sehr lückenhafter Kenntnis der Tatsachen zeugt. Die Darstellung bleibt so neutral und farblos, daß die Frage nach jüdischem oder christlichem Ursprunge sich kaum entscheiden läßt. Wahrscheinlich ist jedoch das elfte Buch mit den Büchern XII und XIII zu einer fortlaufenden Weissagung zusammenzufassen und einer und derselben Feder zuzuweisen. Das zwölfte und das dreizehnte Buch (299 und 173 Verse) bringen nämlich eine Geschichte der Herrscher Roms, welche von Augustus bis auf Gallienus geht, freilich auch vielfach mit anderweitigen Gegenständen untermischt ist. Der Verfasser dieser beiden Bücher aber gibt sich wiederholt als Christen zu erkennen und hat ohne Zweifel in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts gelebt. Über das vierzehnte Buch (361 Verse) schwanken die Urteile in ähnlicher Weise wie über das elfte Buch. Vielleicht ist auch das vierzehnte Buch dem Verfasser der Bücher XII und XIII zuzueignen. Den Hauptinhalt desselben bilden wiederum Erzählungen über Herrscher Roms, Erzählungen, welche jedoch zum großen Teile offenbar rein erdichtet sind und aller geschichtlicher Wahrheit spotten. Jedenfalls kann dieses Buch nicht vor den allerletzten Dezennien des 3. Jahrhunderts verfaßt worden sein. Nach Geffcken wären das elfte und ebenso das vierzehnte Buch aus jüdischen Federn geflossen, das elfte im 3., das vierzehnte frühestens im 4. Jahrhundert.

Die Entstehungszeit unserer Sibyllinischen Bücher würde demnach mindestens fünf Jahrhunderte umspannen.

Ausgaben dieser Bücher veranstalteten in neuerer Zeit C. Alexandre, Paris 1841—1856, 2 Bde 8°, und wiederum Paris 1869 (editio altera ex priore ampliore contracta, integra tamen et passim aucta multisque locis retractata); J. H. Friedlieb, 8° Leipzig 1852; Al. Rzach, 8° Wien 1891; J. Geffcken, Leipzig 1902 (Die griech. christl. Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte). Den beiden Editionen Alexandres ist eine metrische lateinische, der Edition Friedliebs eine metrische deutsche Übersetzung des griechischen Textes beigegeben. Zu der Edition Geffckens gehört als integrierender Bestandteil der Arbeit die Abhandlung Geffckens: Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina, Leipzig 1902 (Texte und Untersuchungen usw. N. F. VIII 1). Voraufgegangen war Geffcken, Eine gnostische Vision [Orac. Sibyll. V 512—531]: Sitzungsberichte der k. preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin 1899, 698—707.

Im übrigen vgl. Schürer, Gesch. des jüd. Volkes III³ 421—450. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. II 1, 581—589. W. Bousset, Die Beziehungen der ältesten jüdischen Sibylle zur chaldäischen Sibylle und einige weitere Beobachtungen über den synkretistischen Charakter der spätjüdischen Literatur: Zeitschr. f. die ntl Wissensch. usw. III (1902) 23—49.

Neue Sibyllentexte des Mittelalters (vgl. Schürer a. a. O. 447) veröffentlichten Basset und Heitz. R. Basset, Les Apocryphes éthiopiens, traduits en français. X: La sagesse de Sibylle, Paris 1900. P. Heitz, Oracula Sibyllina (Weissagungen der zwölf Sibyllen), nach dem einzigen, in

der Stiftsbibliothek von St Gallen aufbewahrten Exemplare herausgegeben von P H. 4° Straßburg 1903.

11. Ein Hystaspes-Buch. An der Seite der Sibylle tritt schon bei Justinus Martyr und ebenso bei dem Verfasser der apokryphen Paulus-Akten ein Hystaspes auf, ursprünglich ein persisch-mythologisches Wesen, unter dessen Namen ein Buch apokalyptisch-eschatologischen Inhalts zirkulierte (Iust. Apol. I, 20: *καὶ Σίβυλλα δὲ καὶ Ὑστάσπης* ; vgl. ebd. I, 44; Acta Pauli bei Clem. Al., Strom. VI, 5, 42 f: *ἐπίγνωτε Σίβυλλαν καὶ τὸν Ὑστάσπην λαβόντες ἀνάγνωτε*). Das Buch ist abhanden gekommen, und die Angaben oder Andeutungen der alten Leser lassen sich kaum in Einklang miteinander bringen. Wahrscheinlich ist es ein Erzeugnis jüdischen Geistes gewesen, und wenn man demselben spezifisch christliche Gedanken unterschob, so hat man entweder aus einem christlich retouchierten Texte geschöpft oder aber den echten Wortlaut nach Maßgabe christlicher Prämissen interpretiert.

Schürer, Gesch. des jüd. Volkes III³ 450—453.

12. Pseudo-Phokylides. In das zweite Buch der Sibyllinischen Orakel ist ein längeres Stück aus dem Gedichte des Pseudo-Phokylides hineingeraten, einem Mahngedichte (*ποίημα νουθετικόν*), welches in 230 Hexametern mannigfache moralische Lehren vorträgt und von dem alten Spruchdichter Phokylides, im 6. Jahrhundert v. Chr., verfaßt sein will (Orac. Sibyll. II, 56—148 = Phocyl. v. 5—79). Erwiesenermaßen ist der Dichter ein Pseudo-Phokylides, nach der herrschenden Ansicht ein Jude, nach einzelnen Kritikern ein Christ. Schürer entscheidet sich auch für jüdischen Ursprung, indem er einige unter dieser Voraussetzung schwer erklärliche Ausdrücke oder Ideen — nach v. 104 werden die Auferstandenen „später Götter werden", *ὀπίσω δὲ θεοὶ τελέθονται* — auf Rechnung der christlichen Überlieferung setzt. In byzantinischer Zeit wurde das Gedicht mehrfach als Schulbuch benutzt.

Schürer a. a. O. 473—476. — Heraklit von Ephesus, dem dunkeln Philosophen des 6. Jahrhunderts v. Chr., ist eine kleine Sammlung von Briefen zugeeignet worden, im ganzen neun, darunter zwei, der vierte und der siebte, welche reich mit biblischen Reminiszenzen durchflochten sind. Nach Bernays (1869) hat ein „bibelgläubiger", sei es jüdischer sei es christlicher, Autor den von heidnischer Hand geschriebenen vierten Brief interpoliert und den siebten Brief selbst verfaßt; Norden (1893) möchte auch den vierten Brief in Bausch und Bogen einem Juden oder Christen zuweisen. Vgl. Schürer a. a. O. 478 f. — Über die allem Anscheine nach von Pseudo-Hekatäus gefälschten Verse griechischer Dichter s. oben S. 40.

13. Schriften Philos. Hieronymus hat drei jüdischen Hellenisten Einlaß in seinen Schriftstellerkatalog gewährt: Philo von Alexandrien (c. 11), Flavius Josephus (c. 13) und Justus von Tiberias

(c. 14). Er folgte den Spuren seiner Hauptquelle, der Kirchengeschichte des Eusebius, welche aus wechselnden Anlässen von diesen drei jüdischen Autoren Notiz genommen hatte. Philos Name erfreute sich laut Eusebius auch in christlichen Kreisen des höchsten Ansehens (ἀνὴρ ἐπισημότατος, Hist. eccl. II, 4, 2). Nachweislich hat die ausgebreitete Schriftstellerei des Alexandriners auf die christliche Theologie oder doch einzelne Vertreter derselben keinen geringen Einfluß ausgeübt. Die eine oder andere Schrift soll auch von christlicher Hand überarbeitet oder interpoliert worden sein. Nach Ohle wenigstens (1887, 1888) wären die Schilderungen der Essener in der Schrift Quod omnis probus liber und in der Apologia pro Iudaeis als Einschaltungen eines Christen zu betrachten, wiewohl gerade diese Abschnitte über die Essener bereits von Eusebius (Praep. evang. VIII, 11—12) angezogen werden. Vielen Beifall hat die Hypothese nicht gefunden. Triftiger begründet erscheint die Annahme, daß angeblich philonische Schriften ihrem ganzen Umfange nach dem alexandrinischen Juden abzusprechen und einem christlichen Autor zuzuerkennen sind. Ein lebhafter Streit entbrannte um das Buch De vita contemplativa, welches das „theoretische Leben“ der „Therapeuten“, der Diener Gottes und Ärzte der Seele, beschreibt und verherrlicht. Ist unter diesem in religiöser Hinsicht nicht recht faßbaren Aszetentum, der Auslegung der alten Kirchenschriftsteller entsprechend, das christliche Mönchstum zu verstehen, so würde folgen, daß sich hier unter der Maske Philos ein Christ verbirgt, welcher nicht vor dem 3. Jahrhundert gelebt haben könnte. Im Gegensatz zu dieser Meinung, für welche namentlich Lucius (1879) eingetreten ist, erklären indessen andere Forscher die Therapeuten für jüdische Mönche und das Buch für das Eigentum Philos, indem sie insbesondere die starke Übereinstimmung mit anerkannt echten Schriften Philos in Sprache und Gedankenkreis betonen. Die nur armenisch überlieferten Schriften De Sampsone und De Iona werden allgemein als unecht angesehen, sind aber noch zu wenig untersucht worden, als daß die Frage nach christlicher oder jüdischer Herkunft reif zur Entscheidung wäre. Die Interpretatio hebraicorum nominum ist nach früheren Darlegungen (s. oben S. 146 ff) ein von einem Juden gefertigtes Exzerpt aus Schriften Philos gewesen, welches später von einem Christen, angeblich von Origenes, zu einem auch über das Neue Testament sich erstreckenden Lexikon der biblischen Eigennamen erweitert wurde.

Schürer a. a. O. 487—562: „Philo, der jüdische Philosoph.“

14. Schriften des Josephus. Eine Schrift des Josephus hat sogar den Weg in den biblischen Kanon gefunden. In der großen Peschittho-Handschrift der Ambrosiana in Mailand steht unter dem Namen eines fünften Makkabäerbuches eine syrische Übersetzung des

sechsten Buches des Werkes des Josephus De bello Iudaico[1]. In zahlreichen Handschriften hat sich eine freie lateinische Bearbeitung der sieben Bücher De bello Iudaico erhalten, der sog. Hegesippus, vielleicht eine Jugendarbeit des hl. Ambrosius, sicher das Übungsstück eines Christen der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts. Eine wörtliche lateinische Übersetzung des Werkes De bello Iudaico wird meist, aber schwerlich mit Recht, Rufinus zugeschrieben. Eine lateinische Übersetzung der zwanzig Bücher der Antiquitates Iudaicae und der zwei Bücher Contra Apionem ist im Auftrage Kassiodors gefertigt worden. Aber auch der überlieferte griechische Text der Antiquitates Iudaicae zeigt Korrekturen oder Interpolationen christlicher Leser. Die vielverhandelte Stelle über Christus (Antt. XVIII, 3, 3) ist jedenfalls so, wie sie lautet, nicht aus der Feder des jüdischen Historikers geflossen und wahrscheinlich auch nicht bloß überarbeitet und erweitert, sondern völlig unecht, wiewohl sie auch schon Eusebius (Hist. eccl. I, 11, 7—8; Demonstr. evang. III, 5, 105—106) vorgelegen hat. Die wiederum bereits von Eusebius (Hist. eccl. II, 23, 21 bis 24) angerufene Stelle über Jakobus den Bruder des Herrn (Antt. XX, 9, 1) würde sich eher als echt und ursprünglich verteidigen lassen, immer aber schweren Verdachtsgründen ausgesetzt bleiben. Endlich hat Josephus mit Philo auch die Ehre geteilt, für den Verfasser christlicher Schriften oder doch der antiheidnischen Apologie des hl. Hippolytus ausgegeben zu werden (s. vorhin S. 518).

Schürer, Gesch. des jüd. Volkes I³ 74—106: „Josephus" Über die Stelle betreffend Christus im besondern s. Schürer ebd. 544—549; über die Stelle betreffend Jakobus ebd. 581—583. — Die Schriften des Justus von Tiberias, eines Zeitgenossen und Landsmannes des Josephus, sind samt und sonders zu Grunde gegangen.

---

[1] Das sog. vierte Makkabäerbuch wurde schon von Eusebius (Hist. eccl. III, 10, 6) für ein Werk des Josephus gehalten.

Register.

A.

B.

F.

G.

H.

I.

J.

K.

L.

M.

N.

O.

P.

Q.

R.

In der **Herderschen Verlagshandlung** zu **Freiburg im Breisgau** erscheinen und sind durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Biblische Studien. Unter Mitwirkung von Prof. Dr *W. Fell* in Münster i. W., Prof. Dr *J. Felten* in Bonn, Prof. Dr *G. Hoberg* in Freiburg i. Br., Prof. Dr *N. Peters* in Paderborn, Prof. Dr *A. Schäfer* in Breslau, Prof. Dr *P. Vetter* in Tübingen herausgegeben von Prof. Dr *O. Bardenhewer* in München. gr. 8°

I. Band. (5 Hefte.) (XLIV u. 606) *M* 10.60

1. Heft: **Der Name Maria.** Geschichte der Deutung desselben. Von Dr *O. Bardenhewer.* (X u. 160) *M* 2.50
2. Heft: **Das Alter des Menschengeschlechts nach der Heiligen Schrift,** der Profangeschichte und der Vorgeschichte. Von Dr *P. Schanz.* (XII u. 100) *M* 1.60
3. Heft: **Die Selbstvertheidigung des heiligen Paulus im Galaterbriefe** (1, 11 bis 2, 21). Von Prof. Dr *J. Belser.* (VIII u. 150) *M* 3.—
4. u. 5. Heft: **Die prophetische Inspiration.** Biblisch-patristische Studie von Dr *F. Leitner.* (XIV u. 196) *M* 3.50

II. Band. (4 Hefte.) (XXXVI u. 464) *M* 10.—

1. Heft: **St Paulus und St Jacobus über die Rechtfertigung.** Von Dr theol. *B. Bartmann.* (X u. 164) *M* 3.20
2. u. 3. Heft: **Die Alexandrinische Uebersetzung des Buches Daniel und ihr Verhältniss zum Massorethischen Text.** Von Dr *Aug. Bludau.* (XII u. 218) *M* 4.50
4. Heft: **Die Metrik des Buches Job.** Von Prof. Dr *P. Vetter.* (X u. 82) *M* 2.30

III. Band. (4 Hefte.) (XLII u. 476) *M* 12.50

1. Heft: **Die Lage des Berges Sion.** Von Prof. Dr *K. Rückert.* Mit einem Plan. (VIII u. 104) *M* 2.80
2. Heft: **Nochmals der biblische Schöpfungsbericht.** Von *Fr. v. Hummelauer* S. J. (X u. 132) *M* 2.80
3. Heft: **Die sahidisch-koptische Uebersetzung des Buches Ecclesiasticus** auf ihren wahren Werth für die Textkritik untersucht von Dr *N. Peters.* (XII u. 70) *M* 2.30
4. Heft: **Der Prophet Amos** nach dem Grundtexte erklärt von Dr *K. Hartung.* (VIII u. 170) *M* 4.60

IV. Band. (4 Hefte.) (XXXVIII u. 522) *M* 12.—

1. Heft: **Die Adventsperikopen** exegetisch-homiletisch erklärt von Dr *Paul Wilhelm von Keppler,* Bischof von Rottenburg. *Zweite, unveränderte Auflage.* (VI u. 144) *M* 2.40
2. u. 3. Heft: **Die Propheten-Catenen** nach römischen Handschriften. Von Dr *M. Faulhaber.* (XVI u. 220) *M* 6.—
4. Heft: **Paulus und die Gemeinde von Korinth** auf Grund der beiden Korintherbriefe. Von Dr *I. Rohr.* (XVI u. 158) *M* 3.60

V. Band. (5 Hefte.) (XLVI u. 580) *M* 13.80

1. Heft: **Streifzüge durch die biblische Flora.** Von *L. Fonck.* (XIV u. 168) *M* 4.—
2. u. 3. Heft: **Die Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens nach dem babylonischen Exil.** Von Dr *Johann Nikel.* (XVI u. 228) *M* 5.40
4. u. 5. Heft: **Barhebräus und seine Scholien zur Heiligen Schrift.** Von Dr *Johann Göttsberger.* (XVI u. 184) *M* 4.40

VI. Band. (5 Hefte.) (XXVIII u. 540) *M* 12.—

1. u. 2. Heft: **Vom Münchener Gelehrten-Kongresse.** Biblische Vorträge herausgegeben von Prof. Dr *O. Bardenhewer.* (VIII u. 200) *M* 4.50
3. u. 4. Heft: **Die griechischen Danielzusätze und ihre kanonische Geltung.** Von Dr theol. *Caspar Julius.* (XII u. 184) *M* 4.—
5. Heft: **Die Eschatologie des Buches Job.** Unter Berücksichtigung der vorexilischen Prophetie. Von Dr *Jakob Royer.* (VIII u. 156) *M* 3.50

VII. Band. (5 Hefte.) (XXVIII u. 570) *M* 12.20

1. bis 3. Heft: **Abraham.** Studien über die Anfänge des hebräischen Volkes von Dr *Paul Dornstetter.* (XII u. 280) *M* 6.—
4. Heft: **Die Einheit der Apokalypse** gegen die neuesten Hypothesen der Bibelkritik verteidigt von Dr *Matthias Kohlhofer.* (VIII u. 144) *M* 3.—
5. Heft: **Die beiden ersten Erasmus-Ausgaben des Neuen Testaments und ihre Gegner.** Von Prof. Dr *Aug. Bludau.* (VIII u. 146) *M* 3.20

VIII. Band. 1. Heft: **Die Irrlehrer im ersten Johannesbrief.** Von Dr *Alois Wurm.* (XII u. 160) *M* 3.50

2. Heft: **Der Pharao des Auszuges.** Eine exegetische Studie zu Exodus 1—14. Von Dr *Karl Miketta.* (VIII u. 120) *M* 2.60